МЫСЛЬ

ЖУРНАЛ ПЕТЕРБУРГСКОГО ФИЛОСОФСКОГО ОБЩЕСТВА

11

Издательство Санкт-Петербургского университета
2011

ББК 87.3
М95

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА «МЫСЛЬ»

Главный редактор
Д. Н. Разеев

Редакционная коллегия:
А. В. Малинов (зам. гл. ред.), **А. Б. Паткуль** (отв. секретарь),
С. А. Чернов, **М. С. Уваров**

Редакционный совет:
Ю. Н. Солонин (председатель), **Р. В. Светлов** (зам. председателя),
А. Валицкий, **А. А. Грякалов**, **А. А. Гусейнов**, **В. С. Диев**, **К. Н. Любутин**,
В. В. Миронов, **М. В. Попович**, **Е. Я. Режабек**, **Я. А. Слинин**

Ответственный редактор выпуска
М. А. Секацкая

Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
философского факультета
Санкт-Петербургского государственного университета

М95 **Мысль**. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2011. — 130 с. (Журнал Петербургского философского общества. Вып. 11).

В очередном выпуске журнала «Мысль» опубликованы статьи широкой философской проблематики, освещающие различные аспекты современной феноменологической философии.

Издание представляет интерес не только для специалистов, но и для широкого круга читателей.

ББК 87.3

Выпуск подготовлен к печати при финансовой поддержке
Правительства Санкт-Петербурга

© Санкт-Петербургское философское общество, 2011
© Издательство Санкт-Петербургского университета, 2011

СОДЕРЖАНИЕ ВЫПУСКА

Научные статьи

А. Шнелль
Феноменолизирование феноменов. Основные черты феноменологической метафизики 7

Л. Тенгели
Необходимость фактического у Аристотеля и Гуссерля. Два основоположения метафизики 20

А. В. Лаврухин
К вопросу преемственности феноменологии Э. Гуссерля учению Ф. Брентано и школе брентанистов 32

Е. В. Борисов
Коммуникативное измерение значения у Хайдеггера и Дэвидсона 52

А. С. Козырева
Анализ актов интуитивной ре-презентации как основание феноменологической теории воспоминания 59

Дж. Солдати
О роли восприятия в демонстрационных мыслях 71

Ф. А. Станжевский
Сверхдетерминация понятия истины 87

Л. В. Шиповалова
Объективность: о собственнике проблемы 94

Хроника

Современная феноменология: аспекты и концепты (*Н. З. Бросова*) 103

Будущее философии: профессиональный
и институциональный аспекты (*И. В. Кузин*) 107

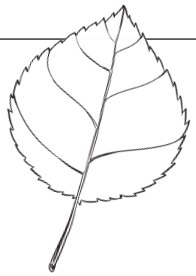
Памяти Алексея Григорьевича Чернякова (1955–2010) (*А. Б. Паткуль*) 112

Критика и библиография

О. Ю. Осадчая
Как возникают образы памяти?
Рецензия на книгу: *Шевцов К. П.* Продолжение в другом.
Реконструкция медиа-пространства 123

Авторы 127

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ



А. Шнелль

Феноменолизирование феноменов. Основные черты феноменологической метафизики

В статье представлен оригинальный проект «конструктивной феноменологии», призванный дать новое обоснование трансцендентальному идеализму и классической феноменологии Гуссерля. Конструктивная феноменология опирается как на трансцендентальную философию Фихте, так и на работы Финка тридцатых годов. Автор различает два значения понятия «феномен», присутствующие уже в работах Гуссерля, а затем проблематизирует и описывает третий род феноменов, так называемые первичные феномены. В результате анализа автор обосновывает понимание знания как «образа», выдвигает аргументы относительно основания данности в явлении и разрабатывает новое специфическое понятие реальности.

Эта статья ориентирована на то, чтобы прояснить статус понятия феномена в русле нового обоснования феноменологии, понятой как трансцендентальный идеализм. Такое новое обоснование ставит перед собой задачу продемонстрировать теоретическую неопределенность и соответственно недоопределенность гуссерлевского (и постгуссерлевского) подступа к феноменологии и разработать некие альтернативные способы решения этого затруднения, которые не только не упраздняют трансцендентальный идеализм, но которые должны сделать его еще сильнее. В силу оснований, которые мы раскроем, эта новая модификация (Neuausrichtung) феноменологии, — ориентированная как на трансцендентальную философию и «феноменологию» Фихте, так и на работы Финка 30-х годов, — будет обозначена как «конструктивная феноменология»[1]. Она не сводится к спекулятивному истолкованию намеченного Гуссерлем [проблемного] поля, а понимается как вклад в развитие некой собственно феноменологической метафизики.

В статье мы подробнее рассмотрим следующий круг проблем. Во-первых, подлежит разработке более точное ограничение и определение понятия феномена в феноменологии вообще — в той мере, в какой оно соответствует ее специфической методике, которая на этом основании должна быть кратко изложена. При этом прежде всего возникает необходимость различать два понятия феномена, причем более «глубокое» из них, выступающее

1 Относительно разработки «конструктивной феноменологии», еще полностью ориентированной на Гуссерля, см. нашу работу: *Schnell A.* Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive. Grenoble, 2007.

© А. Шнелль, 2011
© Г. И. Чернавин, перевод с нем., 2011

в качестве основания для другого, апеллирует к некой первой «феноменологической конструкции» (значение которой еще надлежит прояснить). Во-вторых, самим Гуссерлем был предложен ответ на вопрос о трансцендентально-философском самоосмыслении[2] феноменов, т. е. о неком самообосновании знания как «образа», который делает необходимым введение третьего понятия феномена, — «*первичного феномена*» (des Urphänomens), — и требует некую вторую «феноменологическую конструкцию». Этот ответ понимается так же, как рефлексия об *основании являвания* (des Erscheinens). В-третьих, будет подвергнуто рефлексии понятие реальности, которое следует из всего выше перечисленного[3].

Общеизвестно, что в традиции трансцендентального идеализма Кант ввел в оборот понятие феномена. Хотя основания для этого и были в первую очередь теоретико-познавательными (задачей было обеспечить возможность априорных теоретико-познавательных элементов), понятие феномена все-таки не ограничивается только областью познания, поскольку посредством этого понятия обозначается *бытие* (которое теперь больше не соотносится с «онтологией», а только с «аналитикой») данного соразмерно представлению. Такой двузначности понятия феномена, которая в любом случае еще свойственна Канту, можно избежать в феноменологии при строгом соблюдении ее исконного метода. В связи с этой темой нужно кратко отметить некоторые моменты.

Далеко идущие *онтологические* импликации трансцендентальной *epochè* еще не рассмотрены и не осмыслены в достаточной степени. Даже если это не было задачей Гуссерля, это еще не значит, что они не могут и не должны быть рассмотрены критически в другой (насколько это возможно углубленной) перспективе.

Рассматриваемая под теоретическим (спекулятивным) углом зрения, *epochè* представляет собой не некий *субъективный* подход («практику», действие и тому подобное) к являющемуся, а процесс осознания статуса *феноменологической данности* самого являющегося (и способного только являться) предмета. Исполнение *epochè* означает не какое-то лишь временное исключение бытийного полагания, которое после прояснения осуществленных трансцендентальной субъективностью конститутивных свершений (Konstitutionsleistungen) может быть снято, для того чтобы вновь вернуться к естественному в-себе-бытию, а оно имеет своей целью бытийный статус коррелятивно по отношению к этой субъективности данного: феноменология как раз делает доступными феномены, и они создают напряжение в своих отношениях с естественно данным, напряжение, которое находит свое выражение в неком нередуцируемом дуализме, характеризующем открытое таким образом. Здесь нужно в особенности прояснить то, в какой мере то поле исследования, которое

2 Нем. *Selbsterfassung* — букв. ‘схватывание самого себя’ (*прим. переводчика*).

3 Стоит отметить, что «первичный феномен», конституирующий всякое являвание (Erscheinen) (еще) *не* демонстрирует временнóго характера. Временность возникает только *в* сознании и как специфическая форма сознания — как это было всякий раз по своему показано в разработках Фихте, Шеллинга и, разумеется, Гуссерля (об этом см. подробнее нашу работу: *Schnell* A. En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande. Paris, 2010). Сознание, однако, — только *одно* из условий являвания (des Erscheinens) — хоть и *необходимое*, которое тем не менее само конституировано в «первичном феномене». Таким образом, в отличие от классических исследований, проведенных Гуссерлем и Хайдеггером, «конструктивная феноменология» не считает «первичную (ursprüngliche) временность» предельно-исходной структурой феноменальности. Упомянутое «основание являвания» можно назвать, таким образом, «довременным».

открывает эта перспектива, если ее продумать последовательно, расположено еще по эту сторону альтернативы теория познания/онтология.

Что же, однако, в этом контексте значит «феномен»? — вопрос, который возникает с тем большей необходимостью в том случае, когда «феноменальная данность» требует прояснения. У Гуссерля прежде всего можно показательным образом различить *два* значения этого понятия. С одной стороны, феномен обозначает «чистое переживание (Erleben) как факт», и соответственно совокупность феноменов образует «царство эгологических фактов». Гуссерль использует это понятие для того, чтобы обозначить то, что является в сфере сознания, а именно ноэмы (как смысловые понятия интенциональных предметов), а также конституирующие имманентные явления (ноэтические) свершения сознания (Bewusstseinsleistungen) и гилетические (чувственные) данные, на которых выстраиваются ноэтические акты. Отсюда эгологические факты есть: являющееся (предмет, т. е. ноэматический смысл) и то, что конституирует являющееся (гилетические данные, так же как и схватывающие акты). При этом нужно подчеркнуть, что в программных произведениях (скажем, в «Идеях I» или в «Картезианских размышлениях») преобладает лишь это (первое) понятие феномена.

Есть, однако, еще и второе понятие феномена, которое было разработано главным образом в *рабочих рукописях* Гуссерля. Наиболее известные фрагменты, в которых можно найти второе понятие феномена, это рукописи о конституировании внутреннего сознания времени, а также рукописи о пассивных синтезах. Например, в лекциях о времени, в которых Гуссерль проводит анализ тона как временнóго объекта, он ориентируется прежде всего на первое *понятие* феномена (он описывает ретенцию, первичное впечатление и т. д.), а затем спрашивает: что такое *первичные времяконституирующие феномены*? Что конституирует *сам* временной характер (Zeitlichkeit) ретенций? Здесь можно без сомнения заметить, что второе понятие феномена — не сводимое к первому — тематизирует конституцию первого. Это второе понятие феномена затрагивает, таким образом, феномены, конститутивные по отношению к тому, из чего складывается царство «эгологических» фактов. И Гуссерль называет эти первичные конституирующие феномены «действующими свершениями (die fungierenden Leistungen)» трансцендентальной субъективности. Достаточно существенным — решающим — при этом выступает выявление двух различных основополагающих измерений феноменологии. Первое это известное — классическое — измерение дескриптивной феноменологии. И соответственно первое понятие феномена — собственно предмет этого дескриптивного анализа. Напротив, первично конституирующие феномены, т. е. феномены во втором значении этого слова, не всегда доступны дескриптивному анализу, поэтому здесь вступают в игру *генетически-конструктивные* элементы.

Формулируя все вышесказанное иным образом, отметим: феноменология занимается фактами, которые она встречает по ходу описания и чей *генезис* она должна проследить. В феноменологии можно различить по сути два рода фактов (Tatsachen oder Fakten). Первый род фактов (Tatsachen) — это то, что только что было обозначено как «эгологические факты», т. е. понятие феномена в первом смысле слова. Второй род фактов (Fakten) — это пограничные факты (границы), на которые мы наталкиваемся в дескриптивном анализе. В качестве примера стоит назвать — выходя за пределы названной проблемы первичной временности — вопрос о существовании (который не равен вопросу об аподиктической очевидности!) мира, о конечности или бесконечности трансцендентального потока сознания, о феноме-

нологическом Я (конституировано ли оно солипсистски, т. е. чисто эгологически, или интерсубъективно?) и т. д. Здесь мы имеем дело со вторым понятием феномена. Таким образом, только конструктивный анализ первичных конституирующих феноменов может на деле дать ответы на эти вопросы.

В чем же именно, однако, состоит такая, по сути определяющая «конструктивную феноменологию», «феноменологическая конструкция»? Прежде всего необходимо отграничить это понятие как от всякой *метафизической* конструкции, так и от того, что Хайдеггер и Финк, в свою очередь, обозначали в качестве «феноменологической конструкции».

С одной стороны, феноменологическую конструкцию не стоит путать с некой *метафизической* конструкцией. Конструировать в феноменологии не означает как бы механически *дедуцировать* что-то из некого принципа, а означает: спускаться в неком зигзагообразном движении от пограничных фактов, о которых мы говорили выше, в конституирующее их измерение, что позволяет прояснить эти факты, и при этом всегда держаться этих фактов, поэтому эта конструкция — не фиктивная (или также спекулятивная), а такая конструкция, которая держится того, что она должна конструировать.

С другой стороны, и это точно соответствует тому, что мы развивали выше, — понятие феноменологической конструкции не совпадает ни с хайдеггеровским понятием конструкции в «Бытии и времени», ни с тем, что Финк в VI «Картезианском размышлении» обозначил как «феноменологическую конструкцию».

Феноменологическая конструкция — так, как она понимается здесь, — как раз не служит тому, чтобы как бы надстроить составные части «Dasein» или «трансцендентальной субъективности», которые уже нельзя (или еще нельзя) продемонстрировать феноменологически и которые потому «конструируются» над тем, что еще феноменологически достоверно, а обладает *фундирующим* характером: феноменологическая конструкция, как это к концу 20-х годов, по крайней мере эскизно, наметил сам Гуссерль, — единственная возможность с определенностью обосновать и легитимировать познание.

Как следует из лекций и сочинений Гуссерля того же периода[4] проблематика легитимации познания совершенно существенна для феноменологии, понятой как трансцендентальный идеализм. В соответствии с отстаиваемой здесь позицией ни Кант, ни Гуссерль на деле не предоставили удовлетворительной легитимации познания. Прежде чем перейти к позитивному представлению смысла и содержания «феноменологической конструкции», следует подробнее развить этот последний момент.

Кант считает, что в дедукции категорий и вместе с ней он предоставил обоснование законности (Rechtfertigung) познания. Оригинальность его подхода — помимо чистого учета и рассмотрения элементов познания (в главе о схематизме), так же как и демонстрации фактических (и тем не менее априорных) условий подведения созерцаний под категории благодаря трансцендентальным схемам, — состоит в том, что он ввел новую (*трансцендентальную*) форму «аргументации»[5], которую нужно

4 См. в особенности лекции «О первой философии».

5 Как известно, понятие трансцендентальной аргументации не принадлежит самому Канту, а было введено несколько десятков лет назад в американской рецепции Канта.

противопоставить чисто психологически-генетическим и таким образом эмпирическим средствам. При этом совершенно удивительным образом как раз тот раздел, в котором были проделаны существенные шаги в этом направлении, а именно так называемая субъективная дедукция, т. е. глава о трех рассудочных синтезах из первого издания 1781 г., не был воспроизведен в более поздних изданиях первой «Критики». Еще более странным оказывается утверждение Канта о том, что наиболее существенное для его целей было реализовано в «объективной дедукции», в то время как ядро дедукции категорий содержится как раз в субъективной дедукции 1781 г. Главная цель состоит, таким образом, как уже было сказано, в легитимации познания. Такая легитимация не может быть основана на фактически данном, а должна содержать «условия возможности» познания. В чем состоят эти условия приведения к возможности (Ermöglichkeitsbedingungen)? Ответ Канта на этот вопрос предполагает два шага. Всякое познание содержит в себе три свершения рассудочных синтезов: в созерцании, в репродукции созерцаемого и в соразмерном сознанию объединении созерцаемого и репродуцируемого в понятии, которое одновременно учреждает эмпирическое самосознание понятийно схватывающего. Настолько простирается первый шаг, который еще ограничен уровнем *эмпирического описания*. Решающий для трансцендентального идеализма (как его понимает Кант) второй — трансцендентальный — шаг состоит в том, чтобы доказать, что свершения синтезов (Synthesisleistungen) необходимы не только для всякого эмпирически данного, но в равной мере требуются и для *чистых созерцаний*: созерцания a priori пространства и времени, в свою очередь, возможны только посредством этих трех синтезов рассудка (причем становится ясно, в какой мере и насколько рассудочные синтезы конститутивны для модусов наиболее основополагающей формы чувственности — а именно времени). Так как эти созерцания, однако, — *априорные* созерцания, то и сами эти требуемые здесь синтетические свершения могут быть только *априорными*. Они по определению не могут быть доказаны эмпирически и должны быть поэтому предположены как *трансцендентальные* синтезы. И таким образом пространство и время — условия возможности всякого опыта и имеют как раз трансцендентальные синтезы в качестве предположений, значит, трансцендентальные рассудочные синтезы, — по закону транзитивности, — необходимые условия всякого опыта. Что и требовалось доказать[6].

Кантовское обоснование законности познания таким образом можно, выражаясь точнее, возвести, как это очевидно из только что проведенной реконструкции, к тому обстоятельству, что трансцендентальные свершения синтезов, которые должны быть предположены, чтобы легитимировать возможность опыта, а значит и возможность познания, очевидным образом все-таки не *дедуцируется* Кантом в классическом смысле слова, хотя речь и идет все-таки о неком умозаключении. В этом отношении, с феноменологической точки зрения, такой подход проблематичен, поскольку ему не хватает некой конкретной демонстрации, которой как раз можно и должно требовать от легитимации познания. Точнее говоря, когда Гуссерль критически указывает на отсутствие некого «основания» познания, то он подразумевает парадоксальный (по крайней мере, с точки зрения «ортодоксально-

6 Следующий, чрезвычайно значимый для трансцендентального идеализма «Критики чистого разума» аспект «субъективной дедукции категорий» состоит на деле в конституции соответствующих модусов времени (последовательности, одновременности и постоянности) в трансцендентальных синтезах рассудка. См. по этому поводу первую главу нашей работы: *Schnell A.* En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande.

го» кантианства) «трансцендентальный опыт», который может быть понят двояко: а именно, либо как некая дескриптивная демонстрация данных в созерцании «актов» и «свершений» трансцендентального сознания, либо — более глобально — как опыт, имеющий своей целью в качестве некой собственной сферы исследования «трансцендентальную субъективность», соответственно «монаду» (в гуссерлевском смысле) (причем здесь неизбежный разрыв между субъектом и миром должен быть преодолен посредством некоего «само-обмирщения (Selbstverweltlichung) трансцендентального субъекта[7]»). Оба этих направления исследования сходятся в том, что они опираются на демонстрацию посредством некой окончательной *очевидности*, т. е. ни в какой мере не на соразмерные рассудку или разуму акты, дедукции, умозаключения и т. д., а на некое «зрение», на бытие данного в созерцании. В этом состоит глубокий смысл «принципа всех принципов» из § 24 «Идей I».

«Конструктивная феноменология», напротив, разрабатывает некий альтернативный прием, который пытается обойти подводные камни как кантовского трансцендентализма, так и гуссерлевской дескриптивной феноменологии. В чем состоит недостаток обоих подходов? Подходу Канта не хватает, как это уже было замечено в классическом немецком идеализме, равно как и самим Гуссерлем, некого убедительного предельного обоснования. Как тот факт, что трансцендентальная аргументация Канта опирается, в конечном счете, лишь на гипотезы (поскольку она устанавливает то, что *должно быть предположено*, чтобы познание могло быть *возможно*), эпистемологическое содержание которых гораздо слабее того, что они претендуют обосновать, так и факт, состоящий в том, что эта аргументация в конце концов (по крайней мере, частично) осуществляется в традиционном смысле *дедуктивно*, делают сомнительными претензию Канта на осуществление некого действительно предельного обоснования познания. Недостаток *гуссерлевского* феноменологического метода состоит в ошибочном убеждении в том, что *исключительно созерцательная очевидность* в состоянии выступать в качестве легитимирующей инстанции. Хотя Гуссерль и считает, что очевидность, в свою очередь, должна быть обоснована[8], то, что было осуществлено им самим в качестве такого обоснования, оказывается на деле не в состоянии выполнить это требование. Итак, здесь, как уже было сказано, на сцену выходит «феноменологическая конструкция».

Нет согласия относительного того, в какой мере *сам* Гуссерль продумал эту методику феноменологической конструкции или даже применил ее[9]. Вне зависимости от того, какую позицию мы в этом отношении занимали бы и отстаивали бы, можно в русле разработки некой феноменологической метафизики отметить следующие моменты.

Философское предельное обоснование не может быть осуществлено только посредством *созерцания*. Именно в этом расходятся «ортодоксальная» и «конструктивная» феноменологии. Хотя *идеальным образом* (в смысле кантовской *идеи*) созерцательная данность и есть некий необходимый *горизонт*, который нельзя упускать из виду. Из феноменологической практики становится ясно, однако, что порой интуи-

7 См. в связи с этим: V «Картезианское размышление».

8 См., напр.: «Первая философия» (часть вторая); Husserliana VIII. S. 33.

9 В нашей книге «Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive» в этом отношении — и определенно не зря — обсуждаются обе эти *спорные* позиции.

ция наталкивается на границы, которые могут *выходить за рамки* сферы предельного обоснования. Феноменологическая конструкция развивает — посредством «конструктивного созерцания»[10] — интеллективно прочерченные (intellektiv entworfene) мыслительные модели, которые хотя и никогда не должны быть лишены до определенной степени доступной только ретроактивно (nachträglich) созерцательной наглядности (*Anschaulichkeit*), но которые необходимым образом вступают в некую область, *созерцательная наглядность которой вообще еще только должна быть прояснена*. Поэтому феноменологическая конструкция объединяет в этом отношении некое соразмерное рассудку моделирование[11] и некое интуитивное усмотрение, поскольку она прежде всего открывает и интеллективные, *и одновременно* интуитивные условия возможности некого предельного обоснования. И как раз потому, что эта феноменологическая конструкция связана с созерцательной наглядностью, она — не метафизическая, не спекулятивная конструкция.

Что касается *интеллективных* условий возможности предельного обоснования, то стоит к этому добавить, что *необходимость* конструкции следует из *самой конструкции*: феноменологическая конструкция проводится не в соответствии с предпосланными или предположенными правилами, а эти правила впервые осознаются в этой конструкции, в ходе самой конструкции. Феноменологическая конструкция[12] оказывается, таким образом, некой в фихтеанском смысле *генетической* конструкцией: конструируемое в себе выступает «ничем», оно возникает только перед тем, кто осуществляет эту конструкцию. Она тем не менее *необходима* как раз потому, что только она осуществляет требуемое предельное обоснование.

Выше уже много раз заходила речь о *предельном обосновании* — а это определенно неслучайно в русле *гуссерлевской* феноменологии, поскольку трансцендентальный идеализм во всех его формах имеет своей целью как раз это предельное обоснование. Теперь нужно показать, что оно может быть понято только как некое *самообоснование знания*. Основной тезис статьи будет состоять в том, чтобы попытаться показать, что это самообоснование может быть проведено в неком самообразовании понятого как «образ» и, таким образом, расширенного «феномена». Причем речь, по сути, в той мере идет о *расширении*, в какой этот «феномен» — *единственный* — и конструктивная феноменология упирается, таким образом, в некий «первичный феномен»[13], который на наиболее глубоком конститутивном уровне всякого знания противопоставлен *многообразию описываемых* феноменов (т. е. двум первым значениям феномена). Этот «первичный феномен» для нас при этом некий — определенно парадоксальный — различенный «*singulare tantum*»[14]

10 См.: Рукопись Z-IV. S. 94ab из архива Ойгена Финка во Фрайбурге (цит. в § 3 последней главы нашей книги «En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande»).

11 Нем. Entwerfen — букв. ‘набрасывание’ (*прим. переводчика*).

12 Здесь не имеет смысла приводить примеры конкретно проведенной феноменологической конструкции, так как ее примеры (в особенности в отношении временности, интерсубъективности и интенциональности стремлений и инстинктов) можно посмотреть в нашей книге «Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive».

13 Такое использование понятия «первичный феномен» не имеет ничего общего с его использованием в поздних работах Гуссерля.

14 Лат. «единственное только» (*прим. переводчика*). Далее мы разъясним, что следует понимать под этой *различенностью*.

(в смысле *события* у позднего Хайдеггера[15]). На основаниях, которые еще будут нами развернуты, он будет называться «*образом*».

Феноменология вообще, и конструктивная феноменология в частности, есть *трансцендентальный идеализм*[16]. Это значит, что она — в соответствии с кантовским определением трансцендентального познания — имеет в качестве темы «виды нашего познания» предметов, в той мере, в какой эти виды познания «должны быть возможны a priori». Решение этой проблемы Кантом состоит, как известно, в том, что он определяет познание таким образом, что оно содержит априорные элементы, которые (в трансцендентальной эстетике и трансцендентальной аналитике) составляют априорные формы чувственности и рассудка. Это обоснование трансцендентального идеализма, однако, недостаточно. Это конечно некий по своему значению важный шаг продемонстрировать как раз эти *элементы* познания. И хотя таким путем проведено убедительное *обоснование познания*, в случае того, что определяет познание *как познание* (а именно его *априорность*), еще недостаточно просто указать на априорные формы — таким образом будет прояснено только необходимое *априорное* познание посредством *априорных* элементов. Но такая отсылка от одного однородного момента к другому как раз не предоставляет *обоснования* познанию. Именно на это обоснование и направлена конструктивная феноменология[17].

Феноменология имеет дело с феноменами. Не ясно, насколько то, что фундирует всякое знание *в качестве* знания, может, в свою очередь, быть тематизировано как «феномен». При этом речь, правда, идет о феномене в двояком смысле своеобразном: о феномене, который не связан с неким определенным предметом, т. е. о неком феномене, характерном для всякого знания *в качестве* знания — таким образом, как уже было сказано, он — *единственный* феномен; и он никогда не дан тематически и в явном виде, таким образом, это некий «*не явленный* (unscheinbares)» феномен. Теперь попытаемся составить себе *образ* этого «первичного феномена».

Теперь речь пойдет о том, чтобы попытаться предоставить требуемое обоснование познания. Стоит указать на то, что в конструктивной феноменологии предельное обоснование всегда одновременно имеет перед собой задачу прояснить феноменальность в качестве феноменальности. На эту *двойственную и вместе с тем единую* задачу направлена феноменологическая конструкция[18].

---

15 *Heidegger M.* Identität und Differenz. Pfullingen, 1957. S. 25.

16 Гуссерль достаточно ясно пишет: «Только тот, кто заблуждается относительно наиболее фундаментального смысла интенционального метода, трансцендентальной редукции или того и другого вместе, может отделять друг от друга феноменологию и трансцендентальный идеализм»: Cartesianische Meditationen // Husserliana. Bd I, § 41. S. 119 (перевод приводится по: *Гуссерль Э.* Картезианские размышления / пер. с нем. Д. В. Скляднева. СПб., 2001. С. 78. — *Прим. переводчика*).

17 В своей книге «Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling» (Grenoble, 2009) мы попытались провести интерпретативный тезис о том, что обоснование априорного характера познания как у Фихте, так и у Шеллинга соответствует раскрытию тех предпосылок (упомянутых Шеллингом в знаменитом письме Гегелю от 6 января 1795), которых недостает трансцендентальной философии Канта. Анализ «должного (Solls)» (т. е. «категорической гипотетичности») Фихте и Шеллинга в отношении «само-объективирования Я» и различных «эпох» «прагматической истории самосознания» в его «Системе трансцендентальной философии» (1800) в каждом случае предоставляют обоснование познания каждый раз специфического трансцендентального идеализма.

18 Феноменологическая конструкция — не универсальный метод, а всегда зависит от того, что требуется сконструировать. Соответственно вторая конструкция — та, что касается «первичного феномена», — существенным образом отличается от вышеупомянутой первой конструкции, которая была соотнесена со вторым понятием феномена.

Познание должно быть. Предельное обоснование должно быть проведено. Кант подчеркивает, что трансцендентальное познание занимается видами нашего познания, поскольку это познание «*должно*» быть возможным (a priori). Трансцендентальный вопрос об условиях возможности познания, о его приведении к возможности (Ermöglichung), тесно связан с этим «должным»[19], которое не представляет собой некое абстрактное долженствование. Требуемая здесь и применяемая феноменологическая конструкция[20] «первичного феномена» как образа[21] должна на первом этапе позволить набросать пока еще пустое понятие фундирования познания, в частности обозначающее, что для начала налицо только некое чистое *от*ображение (*Ab*bild) этого фундирования. Эта из «должного» происходящая ситуация *раздвоения*, противоположения обнаруженного (angepeilter) фундирования и понятийного отображения соответствует, что очевидно и так, без какого-то особенного подчеркивания, природе самого *сознания*, из которой можно и нужно последовательно исходить и которая, в свою очередь, характеризуется посредством раздвоения субъекта сознания и соразмерно сознанию данного.

На втором этапе феноменологическая конструкция будет *рефлектировать* на то, что было набросано на первом этапе, чтобы таким образом соотнести его с конструируемым; при этом рефлексия «содержательно» «наполнит» еще пока полностью пустое отображение, что естественно и необходимо феноменологически подтвердить. Что следует из этой рефлексии? Набросанное отображение — *не самый* принцип легитимации познания, а только некое ему противостоящее отображение. Отображение «понятийно схватывает себя» в этой рефлексии как некое *лишь* отображение. Чтобы достичь самого принципа, только что набросанное должно быть *уничтожено*. Посредством этого должен быть *образован* некий новый образ: не некое чистое, лишь — хотя и неизбежно — спроецированное отображение, а некий генетический, посредством уничтожения отображенного и образования принципа произведенный самим собой образ. В чем состоит теперь *этот* образ — если он *не* должен быть неким *чисто формальным*? Как раз в этом двойном процессе *одновременного набрасывания* и *уничтожения*. (Понятие «образовывания (Ausbildens)», подходит постольку, поскольку оно, с одной стороны, позволяет негативно выразить устранение (*Aus*merzen), исключение (*Aus*schalten) и, с другой стороны, позитивно, как раз формирование (*Aus*formen), образовывание (*Aus*bilden).) Так понятое *образовывание* обозначает таким парадоксальным образом уничтожение некого первого, необходимого отображения. Причем это отображение выступает не чем иным, как выражением условия самого (интенционального) сознания (поскольку оно выражает *корреляцию* сознания) и одновременно отображением некой преинтенциональной («довременной») формы «сознания» (которая, в свою очередь, отличается этим одновременным полаганием и уничтожением)! Таким образом, эта феноменологическая конструкция одновременно оказывается такой, которая генетически конституирует интенциональную структуру. Эта «конституция» характерна тем, что конституированное в ней не фундировано в чем-то, лежащем в его

19 Оно было впервые подчеркнуто Фихте, см. прежде всего его «Наукоучение» 1804 г. (вторую редакцию).

20 Знакомый с поздней философией Фихте читатель распознает в проводимой тут феноменологической конструкции попытку продуктивно применить учение Фихте об образе к феноменологическому предельному обоснованию познания.

21 Характер образа «первичного феномена» основывается на исходном *образовывании* (Bilden) и, как будет объяснено далее, на его различных модусах: отображении, образовывании, воображении (Abbilden, Ausbilden, Einbilden).

основании, а наоборот, это последнее становится доступно только посредством конструкции. Далее мы вернемся к решающим онтологическим последствиям этого пре-интенционального акта полагания и уничтожения (причем *реальность* окажется не чем иным, как осуществляющимся на этом пути осознанием некого «эндогенного» бытия).

Феноменологическая конструкция обоснования познания при этом еще никоим образом не завершена. Феноменологическое «содержание» конструируемого до настоящего момента возникало только негативно как некое «образовывание». Некое первое указание на *позитивное* определение конструируемого состоит теперь в том, что следующее из проведенной вплоть до настоящего момента конструкции не просто сводилось к исходному долженствующему (Sein-Sollende), а как раз указывало бы на некую (это образовывание составляющую) двойственную встречную пре-субъективную «деятельность» некого полагания и снятия (eines Setzens und Aufhebens). Это, однако, само собой не некая чисто механическая «деятельность», скорее, ее следует схватывать в некой более глубокой *погружающейся в себя* (verinnerlichenden) рефлексии. Всякое снятие — это снятие некого прежде положенного и поэтому некого от него зависимого. Это выявленное выше образовывание следовало из того, что лишь отображение себя *как некого такового* понятийно схватывало себя и тем самым уничтожало. Производящаяся теперь *погружающаяся в себя* рефлексия делает еще один шаг вперед — она понятийно схватывает себя не только как лишь от-ображающую, но и как понятийно схватывающую. И это понятийное схватывание *в качестве схватывания*, эта рефлексия *в качестве рефлексии* открывает некое совершенно новое поле (в момент образовывания уже отзвучавшего и промелькнувшего): поле еще не данного объективно, а только самого чистого приведения к возможности (Ermöglichens)[22]. Что следует под этим понимать?

Погружающаяся в себя рефлексия, осуществляющая эту феноменологическую конструкцию, которая только с известными ограничениями может быть обозначена как «рефлексия», поскольку она как раз не рефлектирует в акте рефлексии на нечто неизбежно *внешнее*[23] по отношению к рефлектирующему, как это принято обычно, составляет предельный аспект «первичного феномена». Если мы захотим приписать ей некий «образующий» характер, то наиболее подходящим будет понятие «воображения (Einbildens)», которое одновременно указывает на то, что здесь главенствует (разумеется *трансцендентальная*) *способность воображения* [С. 18]. Приставка «во-» в слове «во-ображать» скрытым образом выражает некий *характер внутреннего*. И это воображение оказывается, таким образом, не чем иным, как схватывающим себя понятийно в качестве понятийного схватывания, неким рефлектирующим себя в качестве рефлектирующего[24]! Требуемая нам и искомая нами

22 В феноменологической традиции такое рассуждение можно встретить прежде всего у Хайдеггера. См. его рассуждения о «приведении к возможности» в «Бытии и времени», «Основных проблемах феноменологии» и «Основных понятиях метафизики».

23 В тот момент, когда рефлектирующий субъект возвращается в рефлексии к рефлектируемому, оно неизбежно оказывается для него чем-то *внешним*.

24 Эти три аспекта «первичного феномена» могли бы быть плодотворны для понимания современной эстетики. Тогда следовало бы различать три «образа» в качестве парадигм трех соответствующих эстетических установок: 1) «феноменологический образ»: произведение искусства как делающее видимым, порождающее бесконечно варьируемые явления (например, работы Андре Томкинса); 2) «конденсирующий образ»: произведение искусства как концентрация или отложение творческой, витальной, эротической и других энергий творца (например, книги Малларме, куклы Беллмера); 3) «рефлектирующий образ»: произведение искусства как рефлексия, направленная на сам процесс

легитимация познания выливается, таким образом, в такое феноменологически конструированное само-понимание в качестве само-понимания (Sich-Erfassen als Sich-Erfassen). Она не ограничивается, как мы видели, просто постулированными формами познания, а выражает рефлексивный основополагающий принцип понимания, отталкивающегося от… своего предмета.

Сформулируем еще раз более четко суть феноменологической конструкции. Требуется некий принцип легитимации познания, который не должен быть постулирован (hingestellt) фактически (как это имеет место, например, в случае постулирования созерцательной очевидности), а должен продемонстрировать себя феноменологически, а именно в некой непрерывной, последовательной *погружающейся в себя* рефлексии. Мы составляем себе некий понятийный «образ» этого принципа, не зная о том, что он собственно в себе содержит. Теперь мы на него рефлектируем, но не внешним образом, а даем ему рефлектировать самого себя у нас на глазах. В этой первой авторефлексии образ понятийно схватывает себя как лишь *отображение* — что делает необходимым его уничтожение в качестве *образа*. Что же остается? Не *ничто*, а только что описанная двойная деятельность набрасывания и уничтожения. Во *второй* рефлексии идет речь не о деятельности, направленной на некий предмет (если она также негативно уничтожающая, то она все же остается соотнесенной с тем, что требуется уничтожить), а лишь чисто о самом внутреннем рефлектировании. Это рефлектирование схватывает себя понятийно *в качестве рефлектирования*, понятийное схватывание *в качестве понятийного схватывания*, познание *в качестве познания*. И *приведение к возможности*, таким образом, — не что иное, как это рефлектирование себя как рефлектирующего, схватывание себя понятийно как понятийно схватывающего, познание себя как познающего. Как проявляется при этом, однако, обоснование феноменальности *в качестве феноменальности*?

Ответ содержится в том рассуждении, которое мы только что развернули. Понятие феноменолизирования будет неверно понято, если его расценивать как феноменальное внешнее выражение чего-то, что прежде не было феноменально данным, т. е. было «в себе». Феноменолизирование — это не *внешнее* выражение, поскольку оно в большей степени выражает «выстаивающее стояние внутри (ausstehendes Innestehen)»[25]. Само это понятие, однако, все еще двусмысленное, поскольку «внутри» (в таких приставках как «внутри-» и «в-») имеет смысл только в противопоставлении некоему «внешнему». Соответственно мы отдаем предпочтение понятию «бытийной *эндогенности*». Для того чтобы детальнее разъяснить этот момент, мы рассмотрим подробнее понятие «реальности».

Из всего сказанного вытекают важные следствия относительно статуса *реальности*, которые можно рассмотреть в соответствии с тремя аспектами.

1. Реальность невозможно отделить от *рефлексивного* момента. Реальное — остаточное явление (Übrigbleibsel) — *остановка* — уничтожение спроектированного

творчества (например, работы Жерара Эсмерианса). В этот момент автор как раз сосредоточен на углубленной разработке рассматриваемой тематики.

25 Такими словами Хайдеггер характеризует «сохранение (Bewahren)» в кн.: *Heidegger M.* Über den Ursprung des Kunstwerkes // Holzwege. Frankfurt am Main, 1980. S. 54. (русский перевод см.: *Хайдеггер М.* Исток художественного творения // Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 98. — *Прим. переводчика*).

отображения. Только бытие остается после уничтожения субъективного полюса корреляции сознания (и постольку оно пре-интенционально!). Но это не какое-то мертвое в-себе-бытие, оно оживляется посредством погружающей в себя рефлексии: это не что иное, как рефлексия рефлексии, или лучше: *рефлексия В КАЧЕСТВЕ рефлексии*. Реальность «наследует» и воплощает посредством этого три основных аспекта «*первичного феномена*».

2. Теперь мы можем вывести онтологические следствия из того, что подготавливает феноменологическая *epochè*: доступное феноменологически ни в коей мере не находится в противоречии со внешним «естественно»-реальным. Реально только то, что открывает себя как раз в феноменологической установке, т. е. в *epochè*. Точнее это значит, что реально данное «*имманентно*» сознанию (и трансцендентальному сознанию). Реальность — это имманентность бытию и соответственно сознанию. Таким образом, мы хотим подвести, как уже было сказано, к понятию «эндогенности», которое не указывает на чистую имманентность, а учитывает «выстаивание», «характер трансценденции» реального. Сознание никогда не может прийти «с опозданием» по отношению к бытию, ничто — в качестве «бытия» — не пред-дано и не предпослано трансцендентальному сознанию. Это без сомнения указывает на ряд сущностных разработок в новейших феноменологических исследованиях. Теперь также станет ясно, каким образом следует понимать разрабатывавшееся выше, характеризующее «образовывание» двойное движение набрасывания и уничтожения отображения. Поскольку прежде всего только посредством «должного» востребованный принцип легитимации познания в набрасывании и уничтожении понятийных структур наброска не только односторонне схватывается, но также и выражается «реально», это значит, что этот принцип уже есть «у нас» и на этом пути только наш доступ к нему удостоверен. Здесь находит свое выражение эндогенность сознания всякого бытия, как и одноименный принцип эндогенности.

3. Что касается роли различных познавательных способностей на этом подступе к феноменологической метафизике, нужно подчеркнуть, что (трансцендентальной) *способности воображения* должен быть отдан приоритет по отношению к другим способностям. В конструктивной феноменологии, в отличие от гуссерлевской феноменологии, способность воображения имеет преимущество перед способностью восприятия[26]. Главное основание этому — *имагинативный характер реальности*. При этом действительность не потому воображаема, что постулировался бы некий приоритет воображаемого, а потому, что этот приоритет — результат названной имагинативности. Теоретико-познавательное рассмотрение следует из онтологического, а не наоборот. В этом смысле конструктивная феноменология чувствует себя обязанной вновь тематизировать достижения кантовского «коперниканского переворота» и заново их рассмотреть.

Чем глубже мы спускаемся в исходно конститутивные сферы, тем больше теряет понятие феномена свой простой наглядный характер. Если статически-дескриптивная феноменология, как уже следует из ее имени, имеет дело с неким

26 Феноменологически такой подход в последнее десятилетие разрабатывался в текстах М. Ришира (в особенности роль «фантазии» в феноменологии, психопатологии, эстетике и т. д.). Его работы относятся без сомнения к ряду наиболее значимых исследований в новейшей франкоязычной феноменологии. Об этом в работе: *Schnell A.* Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale (готовится к печати).

с очевидностью данным, которое, таким образом, доступно схватыванию в усмотрении, то для генетически-конструктивной феноменологии это уже не обязательно так. Уже второе понятие феномена, которое, как было сказано, обозначает действующие свершения трансцендентальной субъективности, которые конституируют себя кажущее (и составляющее первое понятие феномена) в имманентной сфере сознания, указывает как раз на некую генетическую «деятельность» (лежащую в основании субъективности, причем необходимым, а не произвольным образом). В еще большей мере это относится к третьему понятию феномена, к «первичному феномену», в котором знание (или, лучше сказать, трансцендентальная субъективность) обосновывается: так будет сформулирован принцип предельного обоснования для некого «феномена», который одновременно и есть принцип феноменолизирования.

Как следует из вышесказанного, «конструктивная феноменология» не касается явливания (*des Erscheinens*) на каком бы то ни было «основании», — по крайней мере, если считать, что в основе являющегося что-то лежит. В соответствии с генетическим характером феноменологической конструкции, «основание», раскрывающее себя как «довременное» открывается *только в самой конструкции*. И все-таки, есть ли у явливания (*das Erscheinen*) основание? Этот вопрос кажется неверно поставленным и должен быть скорее переформулирован: что обосновывает упомянутый в начале статьи *дуализм*? Целью этих размышлений было поставить этот вопрос иначе, чем это обычно делается в горизонте некой просто предположенной трансценденции (для чего как раз и было введено понятие «эндогенности» феноменального поля). И ответ на этот вопрос мог бы состоять в указании на кажущийся парадоксальным характер феномена: чем больше *феноменолизирует* себя феномен, тем больше он *погружается в себя*.

Л. Тенгели

Необходимость фактического у Аристотеля и Гуссерля: два основоположения метафизики

В статье рассматривается проблема соотношения опытной и априорной необходимости и значение этого различия в трансцендентальной философии, в феноменологии и в аналитической философии. Тезис автора состоит в том, что феноменологическая метафизика выстроена на новом понимании необходимости: для феноменологической метафизики фундаментальным выступает принцип необходимости фактического, а не кантовский принцип априорной необходимости. Автор показывает, что необходимость фактического — не исключительно открытие Гуссерля, но может быть прослежена в обосновании первой философии у Аристотеля.

Никто так отчетливо, как Кант, не показал, что метафизика — в отличие от логики — работает не только с формальными, но и с содержательными, и потому предметными, утверждениями, которые, однако, подобно высказываниям логики, связаны с определенного рода необходимостью. Поскольку Кант приравнял необходимость к априорности, то исходя из этого он сделал заключение, что метафизика в той же мере отлична от опытных наук, в какой отлична от логики. Это двойное отграничение метафизики от логики и от опытных наук привело Канта к исследованию *априорной*, но в то же время не только лишь логической, а *реальной* необходимости. Такого рода необходимость он приписал тем основоположениям, в которых он открыл условия возможности опыта вообще. Совокупность таких основоположений и их систематическое рассмотрение образуют существо того, что с тех пор в совершенно новом смысле обозначается как «трансцендентальная философия». Кант возвел эту новую развитую дисциплину на место традиционной метафизики, которой он решительно отказал в возможности обнаружить априорную реальную необходимость.

В последние десятилетия, однако, была поставлена под вопрос одна из основополагающих предпосылок Кантова рассуждения. Речь идет о приравнивании *априорности* и *необходимости*. Один из основателей современной модальной логики, Саул Арон Крипке, показал, что опытное суждение (т. е. апостериорное высказывание) при некоторых условиях вполне может притязать на статус необходимого. Под необходимостью мы понимаем не только эпистемическую необходимость, т. е. неопровержимость некоего утверждения. Конеч-

© Л. Тенгели, 2011
© Ю. О. Орлова, пер. с нем., 2011

но, всякое опытное суждение опровержимо. Мы всегда можем встретиться с новым опытом, который противоречит ему. Но если, однако, это суждение вообще истинно, оно может выражать не только случайную, но в некоторых случаях также и необходимую истину. В отличие от эпистемической необходимости, алетическая необходимость не связана с условиями априорности. Получается, что приравнивание априорности и необходимости основано на смешении и подмене эпистемической и алетической необходимостей.

В аналитической философии последних десятилетий открытие модальной логикой возможности не-априорной реальной необходимости привело к оживлению и обновлению метафизики. Это послужило основанием для того, что сегодня феноменологически ориентированная философия находит больше точек соприкосновения с аналитической традицией, чем за все предшествующие десятилетия. Но все же лишь постепенно становится понятным, насколько эта ведущая тенденция модально-логически обоснованной метафизики подтверждает некоторые прежние разработки, которые отталкиваются прежде всего от историко-философских рассуждений о модальных понятиях в античности у Аристотеля, Диодора Кроноса, Хрисиппа и других философов. Здесь достаточно, с одной стороны, указать на книгу Николая Гартмана «Возможность и действительность», с другой, на монографию Жюля Вуллемина «Необходимость и случайность». Оба автора высказывают идею о том, что имеется некая реальная необходимость, несопоставимая с априорностью.

Не-априорную реальную необходимость мы можем обозначить как «необходимость фактического». Это понятие дает нам ключ к такому пониманию метафизики, которое можно противопоставить Кантовой критике метафизики. То, что аргументы против традиционной метафизики в «Критике чистого разума» относятся не ко всякой возможной метафизике, философы подозревали уже давно. Формулируя эти аргументы, Кант опирался прежде всего на немецкую школьную философию Кристиана Вольфа и Александра Баумгартена. Нам известно — не только после работы Людгера Хонефелдера «Scientia transcendens», но уже в связи с работой Этьена Жильсона «Бытие и сущность», насколько эта школьная философия зависела от того поворота метафизики, который был осуществлен прежде всего Иоганном Дунсом Скотом в конце XIII — начале XIV столетия.

Современные работы по истории философии во Франции показывают, что в основании разработанной Скотом метафизики, которая, впрочем, позднее у Франсиско Суареса объединяется с наследием Аквината, лежит «католо-тинологическая» (katholou-tinologische) структура. При этом имеется в виду онтологическая интерпретация, которая хотя и распространяет сущее в единой всеобщности (т. е. как некое katholou) в конечном и бесконечном, однако расплачивается за это тем, что понимает под сущим нечто вообще (некое голое *ti*, т. е. именно не *ничто*) и таким образом превращает учение о сущем в учение о чтойности, т. е. превращает *онтологию* в *тинологию*.

Но тем самым еще никоим образом не определен единственно возможный гештальт метафизики. Реми Браг (Rémy Brague) и Жан-Франсуа Куртен (Jean-François Courtine) — оба ученики Пьера Обенка (Pierre Aubenque) — убеждены в том, что Аристотелева метафизика показывает совершенно другую структуру. Речь идет о такой структуре, которая, пожалуй, может быть обозначена как «католо-протологическая» (katholou-protologisch), поскольку в ней сущее рассматривается, с одной стороны, как сущее вообще и во всеобщем (katholou), но с другой, как превосходящее в этом смысле первое или же первостепенное (proton) сущее. В этом

смысле онтология Аристотеля принципиально отличается от тинологии Скота. Она приписывает самостоятельно экзистирующему сущему некую живую действительность (ἐνέργεια) и внутренне присущую завершенность (ἐντελέχεια).

Современное историко-философские исследование во Франции подчеркивает, что воздействие аристотелевского проекта определяет дальнейшую историю метафизики вплоть до схоластики XIII столетия. В таком истолковании, которое представлено в книге Куртена («Inventio analogiae»), интерпретация томистского учения об *actus essendi* у Жильсона и сегодня играет ведущую роль.

В дальнейшем мы будем опираться на результаты этого исследования. Мы намерены прежде всего рассмотреть аристотелевское понятие сущего с тем, чтобы исследовать проблему не-априорной реальной необходимости, — необходимости фактического, — у Аристотеля. Далее, мы хотели бы проанализировать возможность феноменологической метафизики. Это второе направление нашего изложения также будет руководствоваться вопросом о не-априорной реальной необходимости. Здесь, однако, основной задачей будет различение аристотелевского и гуссерлевского понятия необходимости фактического.

1. *Гипотетическая необходимость у Аристотеля*

Как известно, в аристотелевской «Метафизике» объединены различные и, как предполагается, восходящие к разным периодам его жизни исследования, которые, однако, связаны друг с другом общей характерной постановкой проблемы. Они отличаются от всех других исследований, которые уже были классифицированы современниками в таких дисциплинах, как логика, математика, физика, этика, политика и т. д. Одна из известных формулировок, которую проводит Аристотель для определения своеобразия своих рассуждений в «Метафизике», гласит, что они постигают свойства сущего, «поскольку оно есть сущее, а не поскольку оно есть число, или линия, или огонь» [*Aristoteles*. Metaphysik. Γ 2, 1004 b 6]. В «Метафизике» похожая формулировка описывает искомую дисциплину еще более просто: как некую науку, которая «исследует сущее *как* сущее подобающее сущему как таковому». Словечку «как», так же как и «поскольку» в первой цитате (которое, впрочем, есть лишь другой перевод греческого выражения, а именно «ἦ») в этих формулировках отводится ведущее значение. Аристотель напрямую предстает как теоретик этого «как». И, однако, он принципиально исходит из того, что всякая наука ставит перед собой задачу по исследованию определенного рода сущего. В процитированных случаях он указывает на роды такого типа, упоминая число, линию и огонь. Он полагает само собой разумеющимся, что число есть предмет арифметики, линия — предмет геометрии, а огонь, который явно привходит во все элементы, есть предмет физики. Но в случае искомой им науки Аристотель допускает некое исключение из этого правила. Он отличает эту науку не посредством указания на своеобразие рода сущего, но посредством обозначения того вида и способа, которыми она те же самые вещи, с которыми имеют дело другие науки, превращает в предметы специфического рассмотрения. «То же самое» при этом рассматривается *как* нечто иное. Различие возникает не из изменения предмета, но из изменения способа рассмотрения.

В чем заключается своеобразие того способа рассмотрения, который характеризует искомую Аристотелем науку? Ответ гласит: во *всеобщности*. Ибо «никакая из прочих наук не рассматривает сущее как сущее вообще (καθόλου), они имеют дело с частью сущего…» [Ebd., Γ 1, 1003 a 23–25]. Поэтому искомая Аристотелем наука

как некое всеобщее исследование о сущем как сущем отличается от любой частной науки, которая как таковая рассматривает сущее лишь постольку, поскольку оно относится к определенному роду, как, например, число, линия или огонь.

Конечно же Аристотель определяет отношение искомой им науки к другим не всегда именно так, как в цитируемой четвертой книге *Метафизики*. В первой главе шестой книги *Метафизики* он определяет искомую науку как «первую философию», которая не только посредством способа рассмотрения, но также и в своем предмете отлична от всех других наук — в том числе и от таких, которые подобно математике и физике причастны ее теоретическому характеру. Поэтому как предмет первой философии в этом месте именуется не вообще сущее как сущее, но превосходное и потому первостепенное сущее. В отличие от математических предметов, которые согласно Аристотелю не существуют самостоятельно, а наличествуют (например, величина или количество вообще) только при чем-то ином, самостоятельно существующем, в случае этого превосходного и первостепенного сущего речь идет об «отдельном» или же «самостоятельном» сущем, следовательно о «сущности» (οὐσία), которая, однако, — в отличие от объектов физики — не движется, но пребывает «неподвижной» (неизменной) [Ebd., E 1, 1026 a 13–16]. Это самостоятельно существующее и одновременно неподвижное сущее обозначено в двенадцатой книге «Метафизики» как Бог. Согласно этому обозначению Аристотель в первой главе шестой книги называет первую философию также «теологией» [Ebd., E 1, 1026 a 19]. Постигнутая как теология первая философия противопоставляется в первую очередь физике как второй философии, поскольку обе дисциплины имеют дело с самостоятельными сущностями; но вопрос о сущем как сущем подразумевает, по Аристотелю, если и не исключительно, то все же в первую очередь вопрос о самостоятельно существующей сущности [Ebd., Z 1, 1028 a 2–4] и лишь производным образом также вопрос о том сущем, которое существует не самостоятельно, а лишь наличествует при самостоятельно существующей сущности.

Это двоякое определение искомой науки как науки о сущем как сущем и как науки о превосходном сущем с давних пор рассматривается в интерпретациях. Католопротологическое структурное устройство, которое приписывают аристотелевской метафизике французские исследователи, есть некий осадок того напряженного отношения, которое существует между двумя этими определениями. Сам Аристотель, как представляется, также усматривал здесь возможное затруднение и в первой главе шестой книги «Метафизики» поставил вопрос о том, «является ли первая философия всеобщей или же она восходит к единичному роду и единичной природе» [Ebd., E 1, 1026 a 24–25]. Его ответ на этот вопрос — во многом таинственен. Как он говорит, первая философия является «всеобщей, поскольку она является первой…»: καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη [Ebd., E 1, 1026 a 30–31]. Этот ответ непонятен прежде всего постольку, поскольку остается неясно, каким образом рассмотрение самостоятельно существующей, при этом, однако, неподвижной, сущности может одновременно определять некое всеобщее усмотрение сущего как сущего. Возможно эта связь прояснилась бы, если бы Аристотель понимал Бога, которого он описывает в двенадцатой книге «Метафизики», в качестве творца сущего как сущего. Аристотелю, однако, полностью чужда идея Бога-Созидателя даже в смысле платоновского зодчего. Хотя он и говорит о некоем «недвижимом движителе», однако он явно подводит к тому, что этот движитель приводит в движение не как действующая причина, но лишь как целевая причина, а именно как предмет любви или стремления: κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον [Ebd., Λ 7, 1072 b 3]. Именно на этом основании можно не согла-

шаться с тем пониманием аристотелевской метафизики как «онто-тео-логического» построения, которое типично для Хайдеггера. Но утверждение о том, что первая философия является «всеобщей, поскольку она есть первая», по-прежнему остается таинственным.

Все же возможно, что эта загадка разрешима. Ключ к этому мы не можем найти в аристотелевском учении о самостоятельно существующей сущности. Однако применение понятий «возможности» и «действительности» к таковой сущности поможет нам продвинуться дальше. Если мы внимательно прочитаем девятую книгу «Метафизики», мы сразу же заметим, что Аристотель противопоставляет действительность (ἐνέργεια) не только возможности или способности (δύναμις), но также, — и крайне подчеркнуто, — движению (κίνησις). Противопоставление действительности и движения удивительно, ведь в других текстах, — к примеру, во второй книге «Физики», но также и в одиннадцатой книге «Метафизики» — движение явно определяется как вид «действительности», хотя и только как «действительности возможного, поскольку оно возможно» [Ebd., K 9, 1065 b 16–17. Vgl. Physik, B]. Здесь выражение «действительность» явно употребляется в некоем расширенном значении, так что оно может охватывать и движение. Однако именно из этого проистекающего из расширения значения определения движения становится понятно, почему действительность в узком смысле слова необходимо отличать от движения. А именно потому, что действительность возможного, поскольку оно возможно, — движение — есть еще не завершенное осуществление (Verwirklichung) (ἐντελέχεια) возможного; оно скорее — еще только на пути к такому осуществлению. Поэтому Аристотель говорит: «Всякое движение есть <…> незавершенное, например, похудание, изучение, ходьба, строительство» [Ebd., Θ 6, 1048 b 29–30]. В противовес этому действительность несет в себе в узком смысле слова завершенное осуществление возможного. Аристотель использует своеобразие греческого языка для того, чтобы истолковать эту внутреннюю завершенность **действительного. Перфект в грече**ском, — как, впрочем, и в английском, — показывает специфику того, что выражает в настоящем продолжающийся результат прошедшего действия. Так можно сказать о ком-нибудь: « … он видит и одновременно (всегда уже) увидел; он постигает и одновременно (всегда уже) постиг; он мыслит и в то же время (всегда уже) помыслил», равным образом: «…он хорошо живет и одновременно хорошо пожил; он счастлив и одновременно (всегда уже) был счастлив» [Ebd., Θ 6, 1048 b 23–24, 25–26]. В греческом оригинале перфект, в этих выражениях всякий раз занимающий второе место, указывает на внутреннее завершение деятельности или состояния. Одновременно это делает понятным, что речь идет о некоем внутреннем завершении, которое основано на определенном самодлении, *самопродолжении* (*Selbstperpetuierung)*. В таких движениях, как похудение, учение, ходьба, строительство, о подобном самодлении не может быть и речи: «… ибо никто не может одновременно идти и прийти, строить и уже построить, возникать и уже возникнуть, или двигаться и равным образом быть движимым, но напротив — одно двигает, а другое движимо» [Ebd., Θ 6, 1048 b 30–33].

На основании таких размышлений можно сделать вывод: в противоположность движению действительность в узком смысле слова не есть нечто на пути к завершению, она, скорее, завершена в себе. Она не переходит в нечто иное, но остается сама при себе. Следовательно, она в целом определяется через *неподвижность* и *недвижимость*, которая, конечно, проистекает из некоего внутреннего живого самопродолжения.

Нашли ли мы уже тем самым ключ к решению загадки, каким образом рассмотрение самостоятельно существующей, но при этом неподвижной сущности в то же время может определять всеобщее усмотрение сущего как сущего? Нам действительно стало понятно, почему для сущего, которое достигло внутреннего завершения действительности, характерна тенденция к неподвижности или неизменчивости в смысле некоего живого самопродолжения. Такое понимание действительности можно подтвердить, анализируя формальную сущность как причину бытия самостоятельно существующего сущего (см.: [Ebd., Z 17]).

Здесь достаточно, конечно, лишь указать на тот текст, в котором сам Аристотель недвусмысленно стремится разгадать эту загадку. Речь идет о восьмой главе девятой книги «Метафизики», в которой выдвигается тезис о том, что действительность по времени, по сущности и по понятию предшествует возможности или способности. В особенности для нас важна последняя часть этого рассуждения. Здесь «абсолютно неизменное» и «необходимо сущее» обозначается как «первое» [Ebd., Θ 8, 1045o b 14][1] потому, что оно не заключает в себе никакой возможности, которая не достигла бы завершенного осуществления. Поскольку действительность в узком смысле слова всегда распознается в завершенном осуществлении определенных возможностей, Аристотель добавляет следующее: «В подражании неизменному с неизменным сближается, однако, постигнутое в изменении…» [Ebd., Θ 8, 1045o b 28–29]. Платоновское выражение «подражание» обозначает здесь некую всецело по-аристотелевски постигнутую взаимосвязь между первым сущим и сущим как сущим. Ибо именно из этой взаимосвязи вырастает полностью неплатоническое убеждение в том, что всякое сущее, поскольку оно вообще есть сущее, которому соответствует действительность в смысле завершенного осуществления определенных возможностей, также влечет за собой известного рода необходимость.

И, действительно, Аристотель в нескольких местах своей работы рассуждает о такой необходимости, которая соответствует сущему как сущему просто потому, что оно *действительно*. Уже в своем — предположительно раннем — трактате «О небе» он подчеркивает, что сущее хотя и зачастую заключает в себе возможность своего небытия, как равным образом и возможность своего бытия, но не «когда оно есть (поскольку тогда оно есть действительно)» [*Aristoteles*. De caelo. Buch I, Kap. 12, 283 b 9–10]. Из этого следует, что *действительность сущего исключает возможность небытия этого сущего*. Николай Гартман в связи с этим говорит о некоем «законе раскола реальной возможности»[2]. Возможно в действительности только то, что уже необходимо есть; тем самым в реальном позитивная возможность отрывает себя от негативной. Аристотель приходит к подобному же заключению, когда приписывает некую необходимость сущему вообще, т. е. также и случайному сущему, поскольку оно не просто возможно, но также и действительно в знаменитой девятой главе логического трактата «Об истолковании»: «Сущее необходимо тогда, когда оно есть, а несущее следовательно, не необходимо, когда его нет» [Aristoteles, *De interpretatione*, Kap. 9, 19 a 23–24]. Конечно, он сразу же добавляет здесь, что речь никоим образом не идет об абсолютной необходимости — некоей необходимости без ограничения. Сущее, скорее, — лишь *условно* необходимо, ибо оно лишь *по-*

1 Конечно, Аристотель употребляет это слово во множественном числе, поскольку он в строгой всеобщности говорит о том, что всегда уже есть некое необходимо сущее. Эти нюансы значения греческого множественного числа вполне правомерно передаются в немецком переводе в единственном числе.

2 *Hartmann N.* Möglichkeit und Wirklichkeit. Berlin, 1938. S. 281; см. также: S. 147.

стольку необходимо, *поскольку* оно вообще *есть* (существует). Как подчеркивает Аристотель, имеется некое явное отличие суждения о том, что сущее необходимо тогда, когда оно вообще есть от суждения о том, что все сущее есть с необходимостью [Ebd., Kap. 9, 19 a 25–27].

Ту необходимость, которая приписывается сущему, *потому что* оно действительно есть и может быть приписана ему лишь *постольку*, *поскольку* оно действительно есть, часто именуют «гипотетической» (т. е. обусловленной предположением) необходимостью. Ей противостоит «совершенная» (schlechthinnige) или же «абсолютная» необходимость, которая нам известна исключительно в логике.

Под гипотетической необходимостью явно подразумевается некая не-априорная реальная необходимость, некая необходимость фактического. Из контекста нашего рассуждения можно заметить, что мышление гипотетической необходимости всего действительного есть краеугольный камень той самой науки, которую Аристотель все время имеет в виду в текстах, объединенных под титулом «Метафизика». Это мышление есть недостающее звено в той цепи, которая в этой науке связывает *всеобщее* с *первым*, соответственно исследование сущего как сущего с теорией неподвижной, неизменной и потому необходимой сущности.

Что в точности, однако, следует понимать под гипотетической необходимостью всего действительного? Поскольку Аристотель исходит из того, что все имеет свою причину, казалось бы напрашивается ответ: под этим следует понимать *каузальный детерминизм*. Но такого рода толкование было бы губительным лжеистолкованием. Только в Стое впервые развивается мышление гомогенного каузального ряда, который все роковым образом определяет. Аристотель явно отвергает идею некоего беспросветного каузального детерминизма. Он считает следствия этой идеи совершенно неприемлемыми: «Согласно этому всё должно было бы иметь место с необходимостью, а из области становления были бы изъяты случайность и возможность становления и нестановления» [Ebd., K 8, 1065 a 14–16]. Согласно Аристотелю, случай имеет место, а в области становления также имеет место возможность становления и нестановления, следовательно случайность в смысле *реальной контингенции*. То, что все имеет свою причину, никоим образом не исключает случай — и также реальную контингенцию, а значит имеются гетерогенные каузальные ряды. Аристотель имеет в виду, что случай возникает в точке пересечения гетерогенных каузальных рядов.

При этом Аристотель остается верен своему толкованию региона становления, пониманию, которое знакомо нам из нашего опыта жизненного мира. Также обстоит дело и с тем толкованием, которое Аристотель разрабатывает применительно к поступку и вообще к нашему отношению к будущему. Он явно понимает, что не существует никакой возможности поступка, которая не была бы связана с прошлым. Вследствие необратимости однажды произошедшего высказывания о прошлом привносят с собой необходимость. Иначе обстоит дело с высказываниями о будущем. В знаменитом рассуждении в девятой книге трактата «Об истолковании», которое приводит к ограничению бивалентных логических основоположений, последним ни разу не приписывается истинностное значение в настоящем. Под этим Аристотель (как позднее Карнеад), скорее всего, понимает не что иное, как то, что причины, которые должны стать решающими для будущих событий, еще не наличествуют в настоящем. Именно поэтому, однако, также и человеческий поступок никоим образом не есть что-то предопределенное. И именно поэтому имеет смысл размышлять о различных возможностях поступка. Из этого уже следует основная мысль Аристотеля, которая была подвергнута сомнению мегарским диалектиком

Диодором Кроносом: существуют такие возможности, которые недействительны ни в настоящем, ни в будущем. Подобно нашему жизненному миру, мир Аристотеля никоим образом не есть заранее определенный мир.

Но что же имеется в виду под гипотетической необходимостью всего действительного, если не каузальный детерминизм? Аристотель явно имеет в виду некую *внутреннюю телеологию единичной сущности*, которой мы сегодня уже не можем с легкостью последовать. Действительное согласно Аристотелю необходимо не потому, что оно обусловлено действующими причинами, но потому, что *оно целеустремленно стремится к тому, чтобы быть завершенным осуществлением возможного*. Именно такая идея, с нашей точки зрения, образует ядро аристотелевского основоположения.

Конечно, это аристотелевское основоположение не единственное, которое можно выдвинуть против Кантовой критики метафизики. Феноменологическая метафизика в том виде, в котором она предстает перед нами в поздних работах и манускриптах Гуссерля, может быть рассмотрена как второе основоположение такого рода.

2. *Перформативная необходимость у Гуссерля и других феноменологов*

В конце «Картезианских размышлений» Гуссерль, как известно, набрасывает идею феноменологической метафизики. Он противопоставляет ей «метафизику в привычном смысле», «исторически вырожденную» дисциплину[3], понимая последнюю как такое исследование, которое занимается не прояснением необходимого устройства сущего, но именно «проблемами случайной фактичности»[4]. Конечно, в первую очередь он стремится определить эйдетически-априорный характер феноменологической метафизики. Обоснование такого подхода выражено в том, что «всякая рациональность факта заключена в Априори. Априорная наука есть наука о принципиальном, к которому должна отсылать себя наука о фактах для того, чтобы в конечном счете получить именно принципиальное обоснование; только априорная наука не допускает наивности и вырастает из последних трансцендентально-феноменологических истоков»[5]. Так Гуссерль приходит к парадоксальной идее о том, что феноменологическая метафизика случайной фактичности может пониматься «из абсолютного обоснования в качестве некой универсальной науки о фактически сущем»[6].

В это время его собственная трактовка отношения *эйдоса* и *факта* уже была широко разработана. С начала 1920-х годов Гуссерль все отчетливее понимает, что экзистенция того Я, которое связано с эйдетическим рассмотрением, обнаруживает себя как «абсолютный, неопровержимый факт»[7], от которого зависим тот эйдос, который подпадает под рассмотрение. С этого начинается перелом в Гуссерлевом мышлении, который, как показывал уже Изо Керн[8], в отдельных манускриптах из 1930-х годов

3 *Husserl E.* Cartesianische Meditationen. Hamburg, 1987. S. 142.
4 Ebd. S. 160.
5 Ebd.
6 Ebd.
7 *Husserl E.*, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil: 1921–1928 // Husserliana. Bd XIV / hrsg. von I. Kern, M. Nijhoff. Den Haag, 1973. S. 155.
8 *Bernet R.*, *Kern I.*, *Marbach E.* Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens. Hamburg, 1989. S. 211 f. См. также: *Kern I.* Idee und Methode der Philosophie. Berlin, 1975. S. 333 ff.

ведет к характерным результатам. Он вырастает в некую феноменологическую метафизику *изначальных фактов (*Urtatsachen*)*, которые лежат в основании всякой эйдетической вариации и тем самым обусловливают всю совокупную трансцендентальную феноменологию. К этим изначальным фактам в первую очередь относится Я как изначальный факт того самопостижения, которое уже включено во всякое мироистолкование[9]. Но cogito для Гуссерля никоим образом не есть единственный изначальный факт — хотя бы уже постольку, поскольку феноменология схватывает Я в его телесности. Телесное Я не может иметь места вне мира. Именно поэтому Гуссерль все более явно приписывает *обладанию миром* (Welthabe*)* для Я необходимый, аподиктический характер, который ставит это обладание миром в один ряд с cogito. Гуссерль поясняет, что хотя всякий единичный опыт в своих основаниях ставится под вопрос, подвергается сомнению, а в отдельных случаях даже опровергается другими единичными опытами. Иначе говоря, может быть *модализирован* самыми разными способами, — опыт мира как таковой, который со-дан во всяком единичном опыте, есть нечто «не модализируемое»[10]. Из этого наблюдения следует тезис «аподиктичность есть достоверность бытия мира как мира…»[11]. Тем самым бытие мира обнаруживает себя как изначальный факт, который неотъемлем от экзистенции Я. Подобным образом обстоит дело с экзистенцией сообщества субъектов (der Mitsubjekte). В одном из рабочих манускриптов 1930-х годов «интенциональное переплетение» (intentionale Ineinander) субъекта и сообщества субъектов однозначно именуется «“метафизическим” изначальным фактом»[12]. То, что к примеру *историчность* равным образом следует понимать как некий «абсолютный факт», было уже детально рассмотрено в работах Людвига Ландгребе. Таким образом, помимо *cogito* в поздней феноменологии имеется ряд изначальных фактов.

Тем самым, конечно, не утверждается, что Гуссерль когда-либо отказывался от эгологического определения своей феноменологии. Даже в «Картезианских размышлениях», в работе, которая отводит центральное место анализу опыта чужого, провозглашается, что «мир есть эгологическая универсальная проблема»[13], и проводится уточнение, что «феноменология самоконституции ego совпадает с феноменологией вообще»[14]. *Cogito*, как и прежде, остается отправной точкой феноменологии Гуссерля. Однако при этом оно далеко выходит за свои картезианские пределы. Поэтому говорить о «картезианстве» Гуссерля означает вводить в крайнее заблуждение: это означает говорить полуправду, а именно — лишь половину правды. Изначальные факты, с которыми с тех пор работал Гуссерль, обнаруживают такие структуры фактичности, которые хотя и связаны с cogito, но одновременно сами вменяют ему некое неизменное соотнесение с обладанием миром, телесностью, интерсубъективностью и историчностью. В них выражено то, что можно — вместе с Ойгеном Финком — обозначить как «имманентное самопревосхождение эгологии» у Гуссерля[15].

9 *Husserl E.* Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil: 1929–1935 // Husserliana. Bd XV / hrsg. von I. Kern, M. Nijhoff. Den Haag, 1973. S. 385 (Text Nr. 22).

10 *Husserl E.* Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937) // Husserliana. Bd XXXIX / hrsg. von R. Sowa, Dordrecht, 2008. S. 246.

11 Ebd. S. 256.

12 *Husserl E.* Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil: 1929–1935. S. 366 (Text Nr. 21).

13 *Husserl E.* Cartesianische Meditationen. S. 55.

14 Ebd. S. 70.

15 См. подробнее: *Petrillo N. C.* Die immanente Selbstüberschreitung der Egologie in der Philosophie Edmund Husserls. Diss. Wuppertal. Würzburg, 2009.

Однако в чем отличие изначального факта от обычных фактов? Здесь напрашивается ответ, который непосредственно отсылает нас к cogito. В «Идеях I» Гуссерль устанавливает, что *sum* в суждении *cogito, ergo sum* соответствует некая «необходимость факта»[16]. Три десятилетия спустя, в работе «Бытие и Ничто» именно на это место в «Идеях» обращает внимание Ж.-П. Сартр и переводит гуссерлевское выражение на французский как *nécessité de fait*. У обоих мыслителей фактическая необходимость противопоставляется необходимости сущности, — всякому обособлению эйдетической законосообразности; у обоих мыслителей она выражает некую неснимаемую контингенцию, или, как говорит Гуссерль, некое «ядро неслучайного»[17]. Открытые Гуссерлем и вслед за ним рассмотренные у Сартра изначальные факты отличаются от обычных фактов тем, что они влекут за собой некую фактическую необходимость, которая как таковая никоим образом не только не исключает своей изначальной случайности (Urzufälligkeit), но, скорее, именно подтверждает ее. Именно поэтому Гуссерль применяет термин «изначальный факт» (Urtatsache) и слово изначальная необходимость» (Urnotwendigkeit) как равнозначные, или по меньшей мере подразумевающие друг друга, выражения, когда говорит: «Мы сталкиваемся с последними фактами — “изначальными фактами”, с последними необходимостями — “изначальными необходимостями”»[18].

Так же как гипотетическая необходимость у Аристотеля, эта фактическая необходимость — обусловленная необходимость. Конечно, речь не идет о какой-либо обусловленности всеохватывающей цепью изначальных фактов. Фактическая необходимость феноменологии сходна с гипотетической необходимостью у Аристотеля в том, что она не связана с каузальным детерминизмом. Оба основоположения скорее основываются на такой необходимости, которая просто обусловлена некоторым фактом. Однако эта зависимость от фактичности в обоих случаях носит различный характер.

Тот факт, с которым связана и от которого зависит гипотетическая необходимость у Аристотеля, выражает фактическую экзистенцию действительного как такового. Поскольку действительное *есть* или *имеет место (besteht)* как завершенное осуществление возможного вообще, оно одновременно необходимо есть. У Аристотеля эта необходимость действительности отдельной сущности обладает собственной значимостью. Речь идет о значимости, которая основывается на способности живого самопродолжения (Selbstperpetuierung) — способности, которая, конечно, не может быть понята без допущения — для нас уже более не очевидного — некоторой всеохватывающей телеологии.

В противовес этому фактическая необходимость у Гуссерля основана на изначальном факте cogito. Поскольку я мыслю и поскольку я вообще осознаю сам себя, моему бытию соответствует некая необходимость, которая в феноменологии распространяется и на мою телесность, а тем самым и на экзистенцию мира, на вот-бытие (das Dasein) моих со-субъектов и даже на события истории. Посредством такого расширения области изначальных фактов Гуссерль, конечно же, выходит за рамки философии Декарта, но, однако, не утрачивает картезианской отправной точки, которой твердо придерживается, — cogito. Эта отправная точка облада-

16 *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch // Husserliana. Bd III/1 / hrsg. von K. Schumann. Den Haag, 1976. S. 98.

17 См.: *Husserl E.* Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil: 1929–1935 // Husserliana. Bd XV. S. 386.

18 Ebd. S. 385.

ет огромным преимуществом в противовес аристотелевскому основоположению: преимуществом *перформативности*. В отличие от обычных фактов, которые могут быть установлены посредством наблюдения за внешним миром, изначальные факты, о которых идет речь в феноменологии, имеют характер *актуального исполнения*. Поэтому структуры фактичности, с которыми имел дело Гуссерль, могут быть схвачены только внутренним феноменологическим усмотрением. Перформативный характер, который соответствует им, делает понятной тенденцию к самопродолжению, которая выражена в необходимости фактического, посредством того, что она учреждает их в собственной жизни феноменологизирующего Я. В этом также великое преимущество гуссерлевского основоположения в противовес с трудом реконструируемой телеологии аристотелевского миропонимания.

Конечно, здесь еще возникает вопрос о том, можно ли вообще осмысленно рассуждать о некоей перформативной метафизике. Не призвана ли метафизика к некоему чисто объективному направлению взгляда, некоей предающей субъекта забвению вещности, некоему *view from nowhere*? Не выводит ли нас поэтому поворот к трансцендентальной философии, который противостоит этому забвению субъекта, раз и навсегда прочь из метафизики? Ответ на этот вопрос не кажется мне заранее определенным. Немецкий идеализм, который начиная с Кантовой трансцендентальной философии находится на подступах к некоей новой метафизике, во всяком случае говорит о некоей несогласованности осмысления субъективности и погружения в объективность и вещность. Конечно, метафизика, которую разрабатывают мыслители немецкого идеализма во многом воспитана духом христианства. То, что в этих условиях удалось достичь, к примеру, Гегелю, конечно, вряд ли может повториться в наше постницшеанское время. Но как бы велики ни были затруднения, собственная задача философии и сегодня еще по существу та же, что и во времена Гегеля: связать осмысление субъективности с погружением в подлинно постигнутую объективность, что означает: в уже предданный в каждом единичном опыте *мир*.

Тот, кто хочет сегодня взяться за такую задачу, может еще многое получить от основоположения перформативной метафизики в смысле трансцендентальной феноменологии. Гуссерлевские открытия были существенно развиты и преобразованы мыслителями новейшей феноменологии во Франции. Его понимание субъекта как отправной точки и методологический трансцендентализм сохраняются в этих исследованиях, но понятие субъекта и его отношения к объекту истолковывается на новых основаниях. Такая трансформация феноменологии начинается, скорее всего, с одного предложения, которое в 1959 г., в тексте, посвященном первой столетней годовщине рождения Гуссерля, формулирует Э. Левинас: «Мир не только конституирован, но и конституирует»[19]. Левинас отмечает, что в феноменологии Гуссерля ноэма со своей стороны «конституирует и включает в себя»[20] ноэзы, которые ее конституируют. Конечно, эти парадоксальные усмотрения остаются непонятными, если не знать, что в этом тексте собственно подразумевается под терминами «мир», «ноэма» или же «горизонт». То, что имел в виду Левинас, — это явление являющегося в целом; то, что он при этом хотел подчеркнуть — это невыводимый характер данности феноменальности как таковой. Именно поэтому, утверждает он, феноменология приводит к крушению наивного представления о мире. «Кру-

19 *Levinas E.* La ruine de la représentation // En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris, 1974. S. 133.

20 Ebd. S. 134.

шение репрезентации» («La ruine de la représentation») — это название он выбирает для своей работы. Тем самым он как бы предупреждает, что прежде чем я начинаю представлять мир, образовывать для себя представление о нем, являющееся в своем явлении уже навязано мне им самим. Вместе с тем впервые явление являющегося, феноменальность в своем целом, схватывается как некий изначальный факт, который обусловливает всю конституцию.

То, что начал Левинас, далее развивается в новейшей французской феноменологии. В особенности поучительна в этом контексте третья часть работы Мариона «Будучи данным» («Étant donné»). Одно из основных понятий, которые разрабатываются в этом тексте, есть понятие завершенного факта (fait accompli). Ближайшее значение этого понятия есть некое прославление существующего (Bestehenden). Однако понимать его таким образом было бы неправильно. Подобно ряду мыслителей от Деррида до Рикера, речь у Мариона идет, скорее, о том, что явление являющегося следует понимать как *событие*, которое само себя учреждает. Марион, однако, делает отсюда свое собственное заключение: феноменальность противостоит феноменологизирующему Я как некий завершенный факт. Тем самым явление являющегося раскрывается у него как некое *встречное событие* (Widerfahrnis), которое придает феноменологизирующему Я характер «*мне*» (den Charakter des *Mir)*. Так же как и Левинас, Марион исходит из того, что подразумеваемый (wohlverstandene) субъект не обнаруживает чего-то наподобие самодостаточного и самовольного Я в номинативе самодеятельности, но с самого начала усматривает конфронтацию с встречным образом испытывающим его (dem ihm Widerfahrenden) в дативе отданности (des Ausgeliefertseins). В отличие от Аристотеля в работе «Будучи данным» завершенное проступает в завершенных фактах не из некоего телеологически обоснованного самопродолжения действительного; оно выявляется, скорее, из неизменности случая, которым затронуто феноменологизирующее Я. Поэтому Марион приписывает контингенции завершенного факта некое *mihi con-tingit*. Случайное он, следовательно, понимает как то, что «со мной случается» (mir zu-fällt — «мне вы-падает, нападает на меня») или же «сталкивается со мной» (zu-stößt) и таким образом обращается ко мне или затрагивает меня[21]. Явление являющегося в этом смысле *выпадает* мне (zu-fällig*)*. Его случайность, следовательно, есть случайность того испытания меня (des mir Widerfahrenden), от которого я не могу уклониться и которое меня раз и навсегда запечатлевает. То, что со мной при этом происходит (mir widerfährt), на деле остается чисто случайным, но нечто выпадает мне снова и снова необходимым образом, поскольку я существую. В этом контексте Марион говорит о «необходимой случайности»[22].

Тем самым очерчивается новая форма необходимости факта. Перформативность cogito, как и прежде, остается основанием, но самоосмысление делает явным то событие, которое предшествует ей и ее обусловливает. При этом не только сохраняется преимущество перформативности, оно связывается с погружением в вещно-объективное. Конечно, под вещно-объективным здесь не следует понимать нечто предметное, но некое самого себя устанавливающее событие опыта, которое неожиданно обрушивается на сознание. Это событие опыта раскрывается как собственная точка сопряжения тех категорий, которые в ранней традиции метафизики сопрягались с сущим как таковым и в целом. Отныне их надлежит постичь как категории события опыта и тем самым открыть феноменологический подступ к метафизике.

21 *Marion J.-L.* Étant donné. Paris, 1997. S. 177.
22 Ebd. S. 192. Anm. 1.

А. В. Лаврухин

К вопросу преемственности феноменологии Э. Гуссерля учению Ф. Брентано и школе бретанистов

В статье дан систематический сравнительный анализ философских концепций Э. Гуссерля, Ф. Брентано и представителей школы бретанистов. Критически переосмысляя попытку инкорпорировать феноменологический проект Гуссерля в концепцию Брентано и бретанистов, автор выявляет принципиальные методологические различия двух направлений и показывает формы проявления этих различий через анализ феноменов восприятия, идеации, представления, интенциональных предметов. Проделанный анализ позволяет прояснить вопрос о преемственности феноменологического проекта к историко-философскому наследию и достичь большей ясности в понимании ключевых методологических предпосылок и концептуальных интенций феноменологии Гуссерля.

Мереологическая модель?

Актуальность исследований по феноменологии обусловлена прежде всего «парадигмообразующим» значением этого учения для философии XX в. Не случайно в современной философии практически каждый мыслитель так или иначе касается феноменологических исследований — будь то в модусе преемственности и развития или в форме критики. При этом разноречивость, а зачастую и полярность существующих интерпретаций феноменологии и полемических высказываний, направленных против нее, делают необходимым постоянное возвращение к исследованию работ ее основателей.

Между тем в этой области перед историком философии стоит ряд нерешенных проблем как исторического, так и систематического порядка. В историческом плане — это вопрос о преемственности и новации по отношению к историко-философскому наследию. В систематическом прежде всего речь идет о возможности выявления единой концептуальной основы феноменологии, которая могла бы стать своего рода путеводной нитью и одновременно принципиальным условием для осуществления любого конкретного феноменологического анализа.

В русско- и иноязычной интерпретативной литературе принято считать, что идея интенциональности, которая сперва выступила в роли основополагающего критерия при экспликации психологического феномена и обосновании дескриптивной психологии у Ф. Брентано, затем в ходе ее дальнейшей систематической разработки и концептуального оформления у Э. Гуссерля,

© А.В. Лаврухин, 2011

ознаменовала начало феноменологии и стала своего рода методологическим и систематическим основанием тех или иных феноменологических анализов. Однако простая констатация продуктивности идеи интенциональности не учитывает важных смысловых акцентов, различий и проблематизирующих вопросов. В этом отношении показателен вопрос о преемственности и специфике феноменологии Гуссерля по отношению к учению Брентано и его последователей, поднятый в статье Романа Громова «Сознание и его части. Мереологическая модель исследования в психологии Ф. Брентано» [11. С. 71]. При всем том, что поставленная перед автором задача — задача выявления общей методологической программы дескриптивного проекта Брентано и феноменологического проекта Гуссерля — релевантна означенной выше (историко-философской и систематической) проблематике, избранная интерпретативная стратегия видится нам довольно спорной. И хотя с момента публикации статьи Романа Громова прошло уже немало времени, ее провокативная сила не ослабла, а масштабность и временной размах историко-философского исследования вкупе с по-прежнему актуальной задачей адекватного освоения феноменологической традиции в русскоязычном пространстве дает все основания вновь обратиться к рассмотрению затронутого в ней круга вопросов и проблем.

В чем же спорность и провокативность выдвинутых в статье Р. Громова тезисов? Исходной направленностью интерпретативной стратегии, которая была предложена ее автором, стала, в общем-то, вполне оправданная и ставшая уже классической предпосылка всякого историко-философского исследования: выявить те истоки, негласные, утаиваемые, осознанные или неосознанные взаимосвязи философской концепции с предшествующим историко-философским контекстом, школой, учением и прочим, которые предопределили путь мышления того или иного мыслителя. Очевидно, что условие успеха при осуществлении такой стратегии — акцентация внимания исследователя на скрытых, неявных аналогиях, сходствах и тождествах. Так, по мнению Громова, в историческом аспекте феноменология Гуссерля вырастает из дескриптивной психологии Брентано и соответственно из тех историко-философских традиций, предпосылок, программ, которым следовал Брентано и брентанисты. Автор считает, что в систематическом аспекте преемственность феноменологии Гуссерля по отношению к дескриптивной психологии Брентано оказывается гораздо большей, чем принято считать. Более того, Гуссерль исходит из одних и тех же (осознаваемых или неосознаваемых) предпосылок, поскольку сам характер поставленных перед феноменологией проблем родствен проблематике дескриптивной психологии Брентано и по существу предопределяется ей, встраиваясь в логику развития «мереологического проекта»[1]. В связи с этим, конечно же, возникает вопрос, что́ подразумевается под «мереологическим проектом»? На наш взгляд, наиболее важные смысловые аспекты «мереологического проекта», в понимании Громова, можно сформулировать следующим образом.

1. Анализ какого-либо феномена через оперирование отношением «часть–целое».

2. Стремление к построению изолированной системы: либо психических феноменов (в дескриптивной психологии Брентано), либо феноменов сознания (в феноменологии Гуссерля), которые в ходе анализа (структурно-аналитический этап

1 «Мы полагаем, что движение от психологии Брентано и Штумпфа к теории представлений Твардовского и феноменологии Гуссерля может быть представлено в виде развития определенного мереологического проекта, а именно того проекта, который первоначально был намечен в психологических и онтологических исследованиях Франца Брентано» [11. С. 71].

исследования) выделяются из изолированного целого как элементы (=части) с целью большего удобства при их последующем синтезировании (синтез). По мнению Громова, это как раз и была неартикулированная (т. е. историко-философски неосознанная и в этом смысле подлинная) мотивация брентановского отделения дескриптивной психологии от генетической, а также выделения психологии в качестве автономной дисциплины со своим предметом и методом.

3. Репрезенталистская теоретико-познавательная модель, которая, в свою очередь, свидетельствует о более тесной связи между мереологической моделью и позитивизмом, соответственно вскрывает, развенчивает позитивистскую природу методологии Ф. Брентано, брентановской школы и феноменологии Э. Гуссерля.

Если предварительно обозначить суть наших разногласий с предложенной Громовым интерпретацией характера преемственности феноменологии Гуссерля дескриптивной психологии Брентано, то они будут выглядеть так.

1. Действительно, при анализе интенциональных актов сознания Гуссерль обращается к логике части и целого[2].

2. Учение о части и целом, взятое в столь широком смысле само по себе, однако, не может быть аргументом в защиту (или против) тезиса о концептуальной и методологической идентичности проектов Брентано и Гуссерля, поскольку тематика (и соответственно избираемая логика) части и целого, в определенном смысле, неизбежна не только в феноменологическом, но и в любом философском исследовании.

3. Более определенным и потому весомым аргументом в пользу выдвигаемого в статье тезиса может рассматриваться «репрезенталистская теоретико-познавательная модель», по мнению автора — своего рода «визитная карточка» эмпиризма, позитивистской методологии Брентано и школы брентанистов соответственно.

4. Мы согласны с Громовым в том плане, что между всеми шестью логическими исследованиями Гуссерля имеется внутренняя взаимосвязь, *собственно, взаимосвязь наиболее существенной гуссерлевской инновации — интенциональных анализов*.

5. Наша задача поэтому заключается в том, чтобы прежде всего выяснить, насколько правомерно утверждать, что *в своих интенциональных анализах сознания Гуссерль остается в пределах «репрезенталистской теоретико-познавательной модели»* и руководствуется теми же методологическими предпосылками, которым следовал Брентано и брентанисты.

Таким образом, предпринимаемый нами анализ, никоим образом не умаляя бесспорных результатов означенного исследования, призван обратить внимание на те различия, которые в силу избранной стратегии, остались незамеченными. На наш взгляд, такой анализ, сориентированный на выявление различий, позволил бы приблизиться к решению двух задач. С одной стороны, он будет способствовать поиску оснований для проведения более строгих дифференциаций между дескриптивной психологией Брентано и феноменологией Гуссерля и тем самым приданию большей рельефности самому историко-философскому ландшафту (ведь, в идеальном случае, интерпретация, сориентированная на поиск аналогий и тождеств, устранила бы все различия, выявив одну, поглощающую все дифференциации, гомогенную модель историко-философского генезиса). С другой стороны, успешное проведение

2 Так, еще Г. Хеффернан указывал на применение учения «часть–целое», разработанного Гуссерлем в третьем исследовании, при анализе интенциональных актов в пятом исследовании (см.: [5]). Более развернутую и аргументированную версию такой интерпретативной стратегии можно встретить и в работе А. Зюсбауэра (см.: [9]).

вышеозначенных дифференциаций будет способствовать выявлению инновативных моментов самой феноменологии и тем самым осмыслению генезиса феноменологической традиции в целом. Разумеется, ключевым в таком случае станет вопрос о том, каков характер преемственности феноменологии Гуссерля по отношению к дескриптивной психологии Брентано или что превалирует в такого рода преемственности — сходства или различия, если исходить из констатации интенциональной инновации как наиболее существенной и парадигмообразующей для феноменологического проекта в целом.

Идея интенциональности как фундаментальная предпосылка проведения дисциплинарного различия между психическими и физическими феноменами

Исходным и решающим пунктом размышлений Брентано становится проведение различия на физические и психические феномены. Это разграничение одновременно указывает на необходимость решения стратегической задачи — очертить облик новой дисциплины, принципиально несводимой ни к классической метафизической системе, ни к одной из позитивных наук, равняющихся на образец якобы безупречной мысли, — естествознание. Отграничение от естествознания осуществляется Брентано в полемике с господствующей тогда *ассоциативной психологией*, для которой факты психической жизни могли изучаться точно так же, как вещи физического мира. Законы ассоциации представлялись аналогами необходимых, универсальных, объективных законов механики, управляющих появлением, протеканием, ассоциацией и диссоциацией психических процессов. Поэтому крайне сложно и практически невозможно было провести различие между вещами физического мира и фактами психики, т. е. выявить специфическую предметную сферу психологии. *Идея интенциональности как раз и была призвана стать фундаментальной предпосылкой междисциплинарного разграничения, а также тем признаком, который сущностным образом маркировал бы специфическую предметную сферу психологии.*

Критическое переосмысление метафизики также нашло свое отражение в брентановском *принципе эмпиричности* — исходить из данности конкретного *психического феномена* или воспринимать вещи так, как они дают себя и не доверять каким бы то ни было предзаданным их интерпретациям метафизического толка. Условием *феноменальной* данности опыта выступает исполнение ряда негативных операций в отношении непроясненных, неочевидных метафизических предпосылок, наиболее важной из которых становится отказ от субстанциального понятия *души*, на которое могла бы быть неоправданно возложена некая регулятивная функция, имеющая негативные последствия для беспристрастного и адекватного изучения феноменов психической жизни. Понимание эмпиричности в таком ракурсе в качестве метода предполагает *дескрипцию психических феноменов*. При этом сама дескрипция не означает простого нагромождения описаний, но подразумевает глубокий уровень аналитичности. Как пишет О. Краус, по Брентано, «общность имеющихся в наличии состояний сознания» должна выстраиваться «подобно тому, как общность слов возникает из букв» [8. S. 21]. Отсюда важен вопрос о том, *что* при анализе и последующем синтезировании более сложных психических образований может стать такой элементарной «буквой». Для Брентано — это «феномены» представления. В этом отношении успех предложенной Брентано модели дескриптивной психо-

логии, которая должна была стать альтернативой господствующей ассоциативной психологии, в полной мере зависел от того, насколько последовательно будет разработана идея интенциональности (как условие дисциплинарного разграничения) и дескриптивная аналитика психических феноменов (как метод новой дисциплины). Ясно, что оба момента внутренне взаимосвязаны. Ведь дисциплинарное разграничение осуществляется через разграничение опытов восприятия. А опыт восприятия есть в первую очередь разворачивание горизонта опыта и раскрытие способов его данности. Именно поэтому наш анализ дескриптивной психологии Брентано в означенных выше двух ключевых аспектах — это анализ опыта восприятия прежде всего в плане методологических условий и способов его конституции.

Итак, брентановское различие между физическими и психическими феноменами стоит рассматривать как различение опытов восприятия: *внутреннее восприятие* (innerliche Wahrnehmung) психических феноменов несопоставимо с *наблюдением* (innerliche Beobachtung), т. е. со способом восприятия физических феноменов [1. S. 35]. Данные во *внутреннем восприятии* предметы нельзя наблюдать. Наблюдение — это способ восприятия физических объектов, когда предполагается, что предмет (объект) наблюдения не претерпевает никаких изменений от самого факта наблюдения. Наблюдение как способ восприятия предполагает, что процессы и явления объективны, самодостаточны вне зависимости от того, наблюдаемы они или нет. Напротив, специфический характер психических феноменов таков, что, став предметом наблюдения, они изменяются, модифицируются. Так, наблюдение за гневом или яростью снижает степень «накала» этого психического состояния, поскольку наблюдение сущностным образом взаимосвязано с самим гневом: оба они имеют единую — психическую — природу. Поэтому конститутивным для разворачивания нового — дескриптивного — горизонта опыта является опыт *внутреннего восприятия*, которое, в понимании Брентано, отличается двумя существенными признаками: 1) будучи вплетено в процессы внутренней жизни индивидуума, оно обладает *естественной автореферентностью*, т. е. таким обращением к внутреннему составу психических феноменов, которые не нарушали бы естественнного хода внутренней жизни, но, напротив, предполагали бы его; 2) данности внутреннего восприятия очевидны. По замыслу Брентано, интенциональная природа психических феноменов как раз и удовлетворяет двум этим условиям.

С одной стороны, интенциональная направленность — это автореферентная структура сознания, исполняемая *естественным образом*, *причем естественным* в двух смыслах. Во-первых, потому, что интенциональная направленность составляет сущность любого психического феномена — быть *направленным на* что-либо. Жизнь сознания и психики в целом всегда описывается в терминах отношения, реляции [2. S. 134–135]. А, во-вторых, потому, что для отслеживания тех или иных психических феноменов не нужно прилагать каких-то чрезмерных, экстраординарных (т. е. превышающих *нормальную* работу сознания) усилий, которые могли бы деформировать и тем самым представить в искаженном свете сам изучаемый «предмет»: всякий психически действующий субъект, направленный на нечто, одновременно естественным и необходимым образом во *внутреннем восприятии* интенционально направлен на тот или иной исполняемый психический акт, т. е. как воспринимающий он сам для себя всегда — объект *вторичной направленности*. Это значит, что любая психическая деятельность может быть направлена на саму себя и способна *естественным образом* отследить сам психический акт, саму *направленность на* некий предмет в *предмет* вторичной рефлексии, на который направлена

вторичная интенция. Брентано указывает на то, что сам этот факт был замечен еще Аристотелем и назван им en parergo (от др.-греч. ἐν παρέργῳ — наряду с, мимоходом). Отсюда Брентано различает первичный (primäres) и вторичный объект (sekundäres Objekt) внутреннего восприятия. Первый — предмет прямой, «первичной» направленности, скажем, в акте представления, второй — сама эта направленность, но взятая во «вторичной» направленности уже в качестве объекта (осознание акта, т. е. здесь мы устанавливаем, что акт этот — именно представление).

С другой стороны, *естественность внутреннего восприятия* заключается еще и в том, что оно очевидно или, по-другому, само *очевидное восприятие* возможно лишь в том случае, если объектом познания становится внутренний мир индивидуума. Мы можем ошибаться в первичном объекте (сомневаться в том, точно ли это тот объект, который мы предполагаем), но в том, что мы именно видим, т. е. в самом акте видения (вторичном объекте) едва ли кто усомнится. Таким образом, автореферентная природа интенциональности (т. е. способность «мимоходом» отслеживать сами акты восприятия того или иного объекта) выступает в качестве условия и гаранта очевидности. Причем Брентано подчеркивает, что *внутреннее восприятие* нельзя путать с обычной интроспекцией, простым самонаблюдением, понятым в естественнонаучном смысле. В то же время данные во *внутреннем восприятии* очевидные и всеобщие суждения не должны пониматься как синтетические априори в кантовском смысле. Для Брентано все понятия происходят из опыта, а потому нет и не может быть категорий, выступающих в качестве априорно-синтетических принципов. Точно так же Брентано отказывается от «идеальных предметностей» в том виде, как позже их сформулировал Гуссерль для решения проблемы очевидности. В отличие от внешних восприятий и суждений о воспоминаниях (Erinnerungsurteile), аксиомы и внутренние восприятия ясны сами по себе, а потому очевидны. Тем самым определяется два источника очевидного познания: аподиктические или априорные суждения аксиом, чья очевидность проистекает из встречающихся в опыте суждения очевидных понятий и внутреннее восприятие, которое просто очевидно. Оба источника демонстрируют некий аксиоматический предел анализа — они не нуждаются ни в каких дополнительных анализах, обоснованиях и доказательствах.

Если опыт внутреннего восприятия трактуется как разворачивание горизонта опыта очевидных данностей, т. е. таких, которые в силу своей простоты и непосредственности не вызывают никакого сомнения, то резонен вопрос, что, собственно, дано во внутреннем восприятии в качестве простого, непосредственного и далее неделимого? Как мы говорили ранее, при проведении вышеуказанного фундаментального разграничения, Брентано следует классическому эмпирическому (например, локковскому) разделению восприятий на *внутренние* и *внешние* в зависимости от объекта восприятия: во *внешнем восприятии* нам даны физические феномены, во *внутреннем* — психические. Однако здесь имеется и существенная разница. Брентано в отличие от Локка подвергает резкой критике смешение чувственных данных с ощущениями, определяя последние в качестве *представленных объектов*. Тем самым Брентано акцентирует внимание на примечательном для всех последующих анализов сознания факте: воспринимаются не чувственные данные, которые в опыте никак не могут быть зафиксированы, но *нечто представленное, т. е. результат интенциональной направленности на сами эти чувственные данные*. Сам термин «представление» Брентано использует для того, чтобы подчеркнуть *опосредованный* (через акты представления) *характер* опытных данных, всего опыта в целом. Дан-

ности внешнего (или внутреннего) мира не являются в ощущениях непосредственно, но *формируются в опыте, — прежде всего в опыте представления*. Сама по себе чувственность неуловима, а не проста и неразложима как предполагали Гельмгольц и Гербарт. Таким образом, первоначально данным во *внутреннем восприятии* выступает сфера *представленного* или просто — представления [2. S. 34]. Сказав «просто представление», мы не должны упускать очень важного для Брентано момента — представление трактуется Брентано в качестве акта, психического отнесения, а не как статичный результат представления *нечто* представленное. В третьем томе *Психологии*[3] Брентано, внося дополнительное условие очевидности, указывает на то, что *очевидное внутреннее восприятие* возможно только *в настоящем* [3. S. 14]. Такое восприятие нельзя распространить на прошлое (воспоминание) или будущее (предвосхищение). Тем самым намечается различие между *внутренним восприятием* и *воспоминанием*, а также *ожиданием* [3. S. 15]. Такая коррекция, видимо, связана все с той же фундаментальной проблемой специфического анализа феноменов психики — они чрезвычайно «чувствительны» к анализу, вмешивающемуся в их *естественную работу*. И здесь стремление к временному дистанцированию, которое, казалось бы, могло придать анализу бóльшую объективность (соответственно очевидность) не помогает, но только ухудшает положение дел. В силу того, что изначально все психические феномены даны в актах представления, сфера представленного довольно широка: она охватывает как конкретные наглядные представления, данные нам в чувственном восприятии, так и всеобщие понятия (Брентано сравнивает понятие представленного с декартовскими ideae).

Завершая этот обзор, стоит отметить, что мы до сих пор не упоминали одну из важных и интересных проблем связи мира сознания и мира вещей, которая проистекает из другого брентановского определения интенциональности: через выражение *интенциональное существование* или *содержимость предмета* (In-existenz) в акте. Причина «пренебрежения» этой темой проста — мы рассматривали ее в отдельной статье [13]. Однако важность проблемы обязывает нас зафиксировать хотя бы некоторые, наиболее существенные выводы, имеющие принципиальное значение для цели и задач нашего исследования.

Во-первых, для Брентано слово *реальный* имеет двоякий смысл: оно обозначает очевидные психические данности сознания и одновременно указывает на *существование в собственном (одном единственном) смысле* — как существование *вещи объективного мира и его каузальных связей*. В этом отношении мы совершенно согласны с тем тезисом Громова, согласно которому Брентано оставался верен «традиционной, пост-картезианской концепции сознания» вопреки декларируемой новой «дескриптивной методологии» [11. С. 73]. Согласно этой концепции сознания, которая вполне справедливо идентифицируется Громовым с позитивистской и естественнонаучной методологиями [11. С. 74], любой предмет исследования должен быть объективирован, т. е. превращен в объект, в отношении которого можно применить все познавательные «шаги», свойственные прежде всего для естествознания: эмпирическое наблюдение, индукция, дедукция, анализ, синтез и т. д. После Декарта объективации стали подвергаться не только физические предметы (внешнего мира), но и сфера сознания. Брентано следует этой же стратегии объективации. Именно объективирующая методология делает возможным рассмотрение самого сознания как объективного (уподобляющегося вещи) целого, а его феноменов —

3 *Психология* — это «Психология с эмпирической точки зрения» [1; 2; 3].

как частей-объектов. Таким образом, если под выражением «отношение “часть–целое”» (соответственно «мереологический проект») понимать определенный способ манипуляции объектами, то мы полностью солидаризуемся с позицией Громова. Причем «манипуляции» здесь стоит понимать в том смысле, что рассмотрение (в нашем случае — дескрипция сознания) по модели «часть–целое» производно от той фундирующей установки, которая породила саму эту модель, т. е. от предпосылок «пост-картезианской», «позитивистской» объективирующей методологической установки. Отсюда, обнаруживая симптомы «мереологического анализа», мы, вслед за Громовым, констатируем скрытое присутствие «пост-картезианской», «позитивистской методологии» в дескриптивой методологии Брентано. Здесь только стоит оговорить важный, с нашей точки зрения, момент: *«мереологическая модель» — это следствие, т. е. всего лишь знак, указывающий на присутствие «позитивистской установки»*, и потому сама по себе «мереологическая модель» не может выступать в качестве аргумента для обоснования того факта, что указываемое, т. е. фундирующая репрезенталистская (позитивистская) методологическая установка, на самом деле имеет место. Поэтому гораздо важнее исследовать сам механизм функционирования «позитивистской установки» и соответственно процесса «объективирования», ведь в случае дескриптивной психологии Брентано речь идет о специфической «объективации» — «объективации» феноменов психики.

Во-вторых, вслед за Громовым, зафиксируем конститутивные моменты, определяющие «репрезенталистскую теорию восприятия», поскольку они нам понадобятся для дальнейшего анализа: 1) фундирующее «различие явления и являющейся вещи»; 2) данный во внутреннем восприятии предмет (=феномен) выступает в качестве ментального *репрезентанта* действительной вещи; 3) отношение между действительной вещью и феноменом — отношения «причинно-следственной связи». Последний тип отношений возможен именно потому, что ментальный репрезентант вещи изоморфен самой вещи, т. е. феномен сознания можно рефлексивно объективировать, делить на части, анализировать и объединять эти части в новые целостности точно так же, как и любую вещь, данную во внешнем восприятии. Что же выступает в роли таких частей у Брентано? Это феномены психики, а, поскольку сам психический феномен Брентано истолковывает как триединство акта, предмета и вещи, соответственно имеется в виду три части — 1) психический акт, 2) внутренний (интенциональный) предмет (объект) и 3) сама вещь; см.: [11. С. 80–81].

И, наконец, в-третьих, с нашей точки зрения, имеет смысл дополнить и скорректировать эти положения тезисом, имеющим существенное значение для всех предыдущих и последующих размышлений: означенная выше двойственность обусловлена прежде всего существенной методологической «несостыковкой» между научно-эмпирической и интенциональной установками, которые пытался примирить Брентано. Эта несостыковка прежде всего выражается в том, что проведение дисциплинарного разграничения только по предметной сфере, при сохранении общей (для психологии и естествознания) методологии представляется крайне непродуктивным и практически невыполнимым. *Это свидетельствует также о том факте, что Брентано не ухватывал характера связи между предметной сферой и методом, а именно — отношение их строгой корреляции.* Видимо, именно поэтому предметная сфера дескриптивной психологии приобрела столь неопределенные и размытые очертания, а сама идея интенциональности, изначально призванная задавать строгость и ясность означенного предметного разграничения, не была разработана Брентано в методологическом отношении, т. е. так и не стала новым

методом дескриптивного анализа, принципиально отличным от естественнонаучного метода, но, превратившись в оперативное понятие, в дальнейшем служила для описания «фиктивных» языковых выражений; см.: [4. S. 23, 73, 75].

От «предметных» к методологическим импликациям интенциональности

Не злоупотребляя повторами [13], сосредоточим внимание на одном ключевом для нашей заочной полемики тезисе*: все предложенные брентанистами (прежде всего, Хефлером, Мейнонгом и Твардовским) новации сориентированы на уточняющие различения тех понятий, которые имеют отношение к «предметной сфере», но не затрагивают вопроса о методе. Видимо, методологический аспект критического осмысления наследия Брентано вообще не был столь актуален именно потому, что как Хефлер и Мейнонг, так и Твардовский разделяли брентановскую установку о том, что единственно возможный метод — это метод естественнонаучных дисциплин, а потому проводить все дисциплинарные разграничения и прочие новации можно и нужно исключительно в предметной сфере.*

В этом отношении предложенный Гуссерлем интенциональный анализ содержаний переживания заметно выбивается из заданного направления. И здесь мы никак не можем согласиться с установленным Громовым «показательным примером» аналогии между «дескриптивной психологией» Брентано, описанием структуры актов сознания К. Твардовским и интенциональным анализом сознания Гуссерля, в силу чего автор приходит к выводу, будто в основании всех трех философских программ узнаваема одна и та же «репрезенталистская теория восприятия» и соответственно «мереологическая модель» [11. С. 83–84]. На наш взгляд, гуссерлевская критика Брентано более радикальна и не может рассматриваться как продолжение одной и той же парадигмы именно потому, что исполняется она в *методологическом отношении*. Гуссерль в отличие от Мейнонга и Твардовского по большому счету не следует брентановскому различению физических и психических феноменов, но вообще стремится уйти от фундаментальной для естественнонаучной установки дихотомии «внутреннее/внешнее» (и соответственно деления на «внутреннее» и «внешнее» восприятие), которая, собственно говоря, была конститутивной методологической предпосылкой всех разграничений, проведенных Брентано и брентанистами при экспликации нового, дескриптивного опыта восприятия. Тем самым Гуссерль намечает систематическое размежевание понятий *имманентного анализа* в феноменологии и *внутреннего восприятия* в дескриптивной психологии Брентано (а также его модификациями у Мейнонга и Твардовского). Вопреки установленному Брентано различию между внутренним восприятием и наблюдением, по мнению Гуссерля, предположение Брентано об эмпирической природе психических феноменов (которое, как мы показали, остается в силе и для Твардовского) создает опасность бесконечного регресса: в актах внутреннего восприятия всякое рефлектирующее восприятие, будучи реальным, само должно стать предметом последующей рефлексии; см.: [12. С. 262]. В этом смысле, считает Гуссерль, именно осознание означенной проблемы и желание преодолеть ее стало подлинной мотивировкой к разработке брентановской теории *первичных* и *вторичных* объектов, а вовсе не логика интенционального анализа психических феноменов. Напротив, Гуссерль ориентируется на новую методологическую перспективу исследования как раз исходя из более последовательной разработки идеи интенциональности. В связи с этим он замечает,

что *внутреннее восприятие* — это не эмпирическое отслеживание феноменов, что не всякий психический феномен интенционален и потому нельзя изначально предполагать, что факт наличия *внутреннего восприятия* гарантирует ту степень очевидности, которая в дальнейшем может служить критерием для любого познания вообще. Ведь неочевидными могут оказаться не только восприятия вещей внешнего мира, но и данности внутреннего восприятия. Это обнаруживается при переходе от естественной в рефлексивную установку сознания: не будет очевидным, например, восприятие, которое направлено на его эмпирический состав. Более того, «ясно, что большинство восприятий психических состояний не могут быть очевидными, поскольку они воспринимаются как телесно локализованные…» [7. S. 761].

Вместе с тем восприятие внешних вещей может обрести статус очевидного, если оно обращено к сущностному компоненту восприятия внешних предметов. Исходя из этого, Гуссерль приходит к следующему выводу: «В противоположность этому мне видится, что внутреннее и внешнее восприятие, если только эти термины понимаются в соответствии с их природой (naturgemäß), имеют совершенно одинаковый теоретико-познавательный характер» [7. S. 760].

Как видим, ряд разъяснений и разграничений в предметной сфере приводит Гуссерля к выводам, имеющим уже методологическое значение: различение психических и физических феноменов через отделение внутренних от внешних — не путь к обнаружению специфики бытия сознания, но результат лежащей в основании самого этого принципа естественнонаучной методологической установки, согласно которой сознание может изучаться точно так же, как и прочие объекты. Тем самым критика Гуссерля обретает новое, *методологическое измерение* — она нацелена как раз на те неявно полагаемые Брентано и брентанистами методологические допущения, согласно которым внутренний (т. е. психический) феномен вполне может быть понят как репрезентант, изоморфный вещи и, пусть косвенно, в модифицированном виде, но вплетенный в одни и те же каузальные связи, образующие общий тождественный контекст «реального вообще». Поэтому более фундаментальное и отвечающее замыслу феноменологического рассмотрения, по Гуссерлю, — это деление на *адекватное* (adäquate) и *неадекватное восприятие* (inadäquate Wahrnehmung).

Соответственно вводимое Гуссерлем различие на *трансцендентные* и *имманентные восприятия* имеет методологический характер и призвано заместить оппозицию «внутренее/внешнее». Новая терминология призвана акцентировать внимание на том, что не только *психические феномены* в понимании Брентано не идентичны *переживаниям,* а *внутреннее восприятие адекватному имманентному восприятию*, но и *внешнее восприятие* не идентично *трансцендентному неадекватному восприятию*. Ведь посредством *трансцендентного неадекватного восприятия* даны как внешние предметы с восприятием психических, так и внутренние предметы с восприятием внешне определенных характеристик. И это связано с тем, что понятие *трансцендентного неадекватного восприятия* призвано отобразить не границу между внешним и внутренним, но различие между *адекватным* и *неадекватным*. Адекватным может быть как внутреннее, так и внешнее восприятие. Равно как и наоборот. Первая пара («внутреннее/внешнее») определена через заданные в контексте естественнонаучной установки понятия физического и психического, вторая («имманентное адекватное/трансцендентное неадекватное») «запечатлевает фундаментальную теоретико-познавательную противоположность…: про-

тивоположность между адекватным восприятием (или созерцанием в наиболее узком смысле), чья воспринимающая интенция направлена исключительно на действительно наличное в нем содержание и просто предполагаемым (vermeintlichen), неадекватным восприятием, чья интенция не находит своего наполнения в наличном содержании, но, скорее всего, благодаря ему конституируется телесная данность трансцендентного в качестве всегда односторонней и предположительной (präsumptive) данности» [7. S. 769]. Собственно говоря, на основе этих и многих других осуществленных в *ЛИ*[4] дескрипций становится понятно, что здесь речь идет о предварительных разработках *феноменологического метода*, который позже (в так называемых лекциях гёттингенского периода 1907 г.) Гуссерль назовет в качестве метода «феноменологической редукции». Как здесь, так и там, Гуссерль подчеркивает, что в таких исследованиях не должно быть никаких положений об опыте или суждений, имеющих отношение к *предметам, трансцендентным сознанию*. Соответственно данности, которые отсылают за пределы сознания, Гуссерль называет *трансцендентными* данностями. Феноменологическое рассмотрение *выключает* (ausschaltet)*, редуцирует* всё то, что *трансцендентно* сознанию. Понятно, что «выключение» эмпирической установки одновременно есть «выключение» ее методов: наблюдение, деление на части (анализа), классификацию, синтез и прочее. Причем исполнение идеирующей абстракции (ideierende Abstraktion) или, кратко, идеации (Ideation) выступает как операцией «выключения» эмпирической установки, так и первым подступом к феноменологическому анализу интенционального содержания переживаний [12. С. 410–411].

От индуктивного абстрагирования к феноменологической идеации

В контексте означенной полемики резонен вопрос о природе самой идеации: не является ли идеация своего рода атавизмом репрезенталистской модели — естественнонаучной операции абстрагирования от эмпирически фиксируемого частного к общему? Стоит признать, что в «Логических исследованиях» [6] понятие идеирующей абстракции употребляется в разных значениях в зависимости от контекста, что, безусловно, затрудняет интерпретацию этой операции. Однако здесь мы не будем останавливаться на специфике этих трудностей, сосредоточив внимание на тех моментах, которые, на наш взгляд, довольно недвусмысленно констатируют существенные различия между эмпирической операцией абстрагирования и феноменологической идеацией Гуссерля.

Уже в *Пролегоменах*[5] [6] одной из наиболее важных стала задача проведения строгого различия между всеобщими законами природы и общезначимыми законами логики, которому коррелятивны два разных процесса абстрагирования всеобщего и соответственно два типа наук. Индуктивное выведение всеобщего понятия осуществляется путем выявления *общего* в смысле *подобного* (gleiches) в дискретных, протяженных во времени и пространстве эмпирических данностях (вещах, событиях и т. п.). Как мы видели ранее, это путь, которым также следовали Брентано и брентанисты. Гуссерль называет такие всеобщие понятия всеобщими *тождествами* (Allgemein*gleichheit*), где тождества — результат постепенно выстраиваемой эмпирической согласованности опытных данных. Чисто логическая же всеобщность базируется на идеативном схватывании *действующей идеальной*

4 *ЛИ* — Логические исследования [6; 7]. Исследования по феноменологии и теории познания [10].
5 *Пролегомены* — Логические исследования. Пролегомены к чистой логике [6].

идентичности (gültige ideale Identität). Чисто логическую идеативную всеобщность Гуссерль соответственно называет всеобщей *законностью* (Allgemein*gültigkeit*). Наука о *сущности* обращается к таким идеальным всеобщностям (=логическим понятиям или spezies[6]), которые идеально идентичны как в отношении многообразия всех возможных опытных данных, так и в отношении понятийных представлений с их содержаниями, т. е. идеальными значениями. В случае индуктивного абстрагирования имеет место постепенный аналитический переход от одного момента реальной вещи (=части) к другому, в ходе которого схватываются отдельные, частные подобия или подобные моменты, на основе которых в последующем синтезируется все более и более универсальное *всеобщее подобие* (=универсальное целое). В случае идеирующей абстракции spezies схватывается не опосредованно (через операции анализа и последующего синтеза), но в единовременном, непосредственном, простом акте усмотрения. Гуссерль неоднократно демонстрирует это различие на излюбленном примере восприятия красного [6. S. 135]. Обратим внимание на специфику отношения части и целого, столь актуальную в полемическом контексте. Spezies в строгом (естественнонаучном) смысле уже нельзя назвать «целым», ведь понятию «целое» коррелятивно понятие «часть», из которых это целое составлено, а у идеального, вневременного «целого» нет частей, на которые его можно было бы разложить. Если и можно употреблять понятие «целое» в применении к идеативной spezies, то исключительно в метафорическом смысле: как простое, неделимое «целое», данное в единовременном акте усмотрения. Логика части и целого здесь скорее парадоксальна, чем привычна (по меньшей мере, для эмпирического сознания): «частями» (в смысле «отблесками» — Abglänze) идеативного «целого» здесь выступают отдельные вещи (тут — красные предметы) и их моменты, причем так, что в самих вещах и их моментах усматриваются не фрагменты и не моменты spezies красного, но все красное, целиком и полностью, т. е. при идеативном усмотрении в части (как «отблеске» «целого» spezies) содержится все неделимое «целое».

Как видим, намеченный в *ЛИ* путь идеации — это не путь выведения всеобщих понятий или категорий из индивидуальных, конкретных, эмпирически фиксируемых фактов психической жизни. Для Гуссерля такой путь неприемлем в двух смыслах: ни в качестве единичных предметов реальности, которая находится вне сознания, ни в качестве индивидуально переживаемых, определенных в пространстве и времени фактов психической жизни сознания. Приобретенные на пути научного абстрагирования всеобщие понятия, законы и истины в той или иной форме предполагают опыт, исходящий из фиксации сингулярных реальных фактов. По Гуссерлю же, исходя из индивидуальных, единичных данностей вообще невозможно достичь той всеобщности, о которой идет речь в случае выявления интенциональных сущностей. На этом пути бессильна любая абстракция: отдельных ли компонентов реальности вне сознания или «психологическое гипостазирование изнутри сознания». Именно поэтому для феноменологии, в отличие от дескриптивной психологии Брентано и понимания опыта брентанистами, специфическая предметная сфера — интенциональные данности сознания — оказывается доступной не в конкретном чувственном восприятии (в эмпирическом смысле), но в адекватной, чистой, имманентной интуиции, благодаря которой становится возможным раскрытие нового горизонта опыта (опыта переживания чистого сознания) и соответственно опреде-

6 Понятия «сущность» (Wesen), «всеобщность», «идеальная всеобщность» (Allgemeinheit, ideale Allgemeinheit), «логическое понятие» (logischer Begriff), «всеобщее» (Spezies) в контексте употребляются Гуссерлем синонимично.

ляется приоритетная задача исследования (исследование сущностных моментов потока переживаний).

Методологический характер предпринятых Гуссерлем разграничений позволяет понимать все предметные разграничения в совершенно ином свете. Проводя различия между понятиями «предмета», «содержания» и «акта», Гуссерль прежде всего указывает на *сущностное* различие воспринимаемого предмета и ощущаемого содержания: различие между предметом и содержанием — это уже не различие *модификации* (как у Брентано и брентанистов), но различие *способов бытия* [12. С. 358].

Последовательность проведенных в *ЛИ* [6] разграничений подводит нас к пониманию того, что в этом случае речь уже не может идти о поиске некоего изоморфного симбиоза между бытием реального предмета и бытием содержания, но, скорее, о необходимости выбора *одного из* способов бытия и *одной из* установок исследования: либо обратиться к эмпирически фиксируемой предметной области, либо выявить специфику внеэмпирической, т. е. идеальной интенциональной составляющей содержания. Отсюда, всем проведенным в сфере содержания разграничениям коррелятивны методологические разграничения и наоборот, сами различия в сфере содержания проводятся в согласии с изначальным разграничением эмпирической и феноменологической установок, т. е. в соответствии с принципом беспредпосылочности. Методично исполненное отделение содержаний восприятия (Wahrnehmungsinhalten) как презентирующих ощущений от содержаний восприятия как актов схватывания с присущей им «интенцией определенного характера» приводит к сущностному разграничению предметных сфер: дескриптивного (реельного) и феноменологического (интенционального) содержаний [12. С. 359, 372].

Отсюда и принципиально новый итог всех исполненных разграничений и дистинкций: речь здесь уже не идет о проведении различий внутри одной и той же предметной сферы, но о выявлении новой предметной сферы, принципиально недоступной дескриптивному анализу — сферы интенциональных содержаний.

В свою очередь, если обратить внимание на специфическую природу выявленной через исполнение идеации новой предметной сферы — интенциональных структур сознания, то окажется, что здесь уже несуществен вопрос о различии между действительным (или собственным) и фиктивным (или модифицированным) существованием предмета (соответственно атрибутивными и модифицирующими определениями, в терминологии Твардовского). Показателен в этом отношении пример, который приводит Гуссерль с целью экспликации специфики интересующей его предметной сферы, т. е. интенционального содержания переживания: представленный Юпитер — это такое переживание, у которого нет реельного состава, но, как замечает Гуссерль, это нисколько не мешает проводить феноменологический анализ данного переживания [12. С. 350]. Более того, для проведения интенционального анализа вымышленные представления даже удобнее, так как благодаря отсутствию в них реельного содержания становится проще анализировать структуры интенциональных актов и выявлять специфику интендирования интенциональных предметов [12. С. 410–411]. Конечно, редукция означает не отрицание эмпирического существования чего-либо, но указание на то, что для феноменологического рассмотрения тезис о существовании утрачивает свою *значимость* (Geltung). Однако именно это и указывает на принципиальность гуссерлевского переосмысления: *вместо тезиса о «существовании в собственном смысле», наличие которого было принципиально для Брентано и всей естественнонаучной установки, Гуссерль руководствуется новым, более универсальным критерием, определяющим приоритет-*

ность той или иной предметной сферы и задающим иерархическое единство всех интенциональных анализов — критерием значимости. Такой критерий позволяет ориентироваться на «нейтрализованное» в отношении проблемы «существования/несуществования» сознание, точнее, на его интенциональный состав и структуры, которые *законны* (gültig) в первостепенном смысле, т. е. здесь речь уже не может идти о том, будто существование интенционального предмета — это некая модификация существования реального предмета или вещи. Наоборот, действительный мир и лежащий в его основе тезис «существования», понятый в естественнонаучном и обыденном смысле, производны от определенных интенциональных структур и их модификаций. Таким образом, *значимость* (Geltung) в анализах Гуссерля — не только то понятие, которое определяет статус *идеальной всеобщности*, но и имеет прямое отношение к онтологическому вопросу — вопросу о статусе интенциональных предметностей и, в конечном итоге, о статусе мира, выступающего в качестве коррелята сознания. Как видим, и здесь дает о себе знать строгая корреляция между методологическими новациями Гуссерля и его экспликацией новой предметной сферы соответственно с вопросом об онтологическом статусе интенциональных предметов.

От представления как психического пра-феномена к феноменологии представления

Можно сказать, что заданная Гуссерлем программа исследования предполагает не что иное, как *феноменологию представления*. И в первую очередь это, безусловно, свидетельствует о том, что Гуссерль сохраняет положение Брентано о фундаментальной значимости представления [12. С. 399]. Однако указанная близость брентановской установке тем более настоятельно требует прояснения того, как Гуссерль модифицирует понятие представления и какой новый смысл в него вкладывается в связи с интенциональным анализом сознания.

Прежде всего стоит отметить, что Гуссерль вслед за Брентано акцентирует внимание на индифферентности представления к разделениям на существующее/несуществующее, истинное/ложное. Об этом свидетельствует понятие «простых представлений (bloße Vorstellungen) в воображении, в которых полагание являющегося предмета не затрагивает ни его существования, ни его “не-существования”, а все прочие акты относительно этого предмета не имеют места». Простое представление выступает также в качестве простого высказывания, которое «мы воспринимаем и при этом понимаем выражение, например некоторое утверждение, оставляя в стороне вопрос, верим ли мы в него или нет» [12. С. 400], т. е. без исполнения *акта онтологической веры* (belief). Однако обратим внимание на ряд терминологических и содержательных отграничений, которые задают новую перспективу феноменологического рассмотрения, казалось бы, того же самого положения. Когда Гуссерль анализирует характер фундирования других актов переживания, т. е. когда представление выступает в качестве основы для других переживаний сознания, то возникает вопрос, который в связи с дефицитом методически исполняемого интенционального анализа и отсутствием соответствующего понятийного аппарата, не был актуален для Брентано и брентанистов: являются ли акты представления как самостоятельный класс переживаний сознания (т. е. здесь «всего лишь представления») теми же самыми, что и представления, выступающие в роли основы для других классов переживаний сознания (т. е. несамостоятельные представле-

ния)? Основываясь на нехитром анализе некоторых пассажей из *ЛИ* (см., напр.: [12. С. 411]), нетрудно заметить, что аналитичность, которую имеет в виду Гуссерль совершенно иного рода, нежели аналитичность Брентано: здесь уже невозможно вести речь о разложении сознания на «буквы-атомы», из которых целостность феноменов сознания могла бы быть составлена как целостность слов из букв. Соответственно одно и то же слово «часть», «частичный акт», употребляется Гуссерлем в принципиально ином — интенциональном — значении. В чем же заключается его специфика? Ряд интенциональных дескрипций приводит Гуссерля к необходимости различения двух, несводимых друг к другу понятий и феноменов представления: представление как акт (качество акта) и представление как материя акта (не акт, но репрезентация) [12. С. 425–426]. Еще раз отметим, что в этом случае речь вовсе не идет о разбиении акта на части или о двух типах актов представления, но о феноменологическом (т. е. в специфически рефлексивном, идеативном) различении интенциональных *моментов* или *функций* одного и того же акта. Они *схватываются* только в рефлексивном анализе — как моменты они расположены в сущности акта и определяют возможности со-упорядочивать акты в известных рядах подобия и различия. Интуитивно обнаруживаемые в этих рядах сходства и различия суть интенциональные аспекты — качественный и материальный. При этом фундирующим является акт представления в смысле материи. Представленное содержание может стать предметом суждения только тогда, когда в нем нет ничего от качества — качества представления — а остается только материя совокупного акта [12. С. 417]. Таким образом, фундирующий акт представления — не *полный акт*, но есть акт с *упраздненным качеством* (он утрачивает специфическое свойство быть именно представлением, а не, скажем, суждением). Представление теперь понимается как лежащая в основе акта *репрезентация* (Representation), т. е. как полное содержание акта при исключении качества. И тем не менее материя одновременно свидетельствует о том, какой предмет подразумевается в акте и в каком смысле он подразумевается. То есть *репрезентация* привлекает те моменты, которые находятся вне интенциональной сущности и осуществляет то, что, например, предмет подразумевается в виде перцептивного или воображаемого созерцания или простого несозерцаемого мышления (подразумевания). Утрата качества связана с кардинальным позитивным изменением — обретением фундирующих функций, которые возможны как раз благодаря остающейся идентичной материи. И здесь Гуссерль делает очень важный вывод: если всякая другая интенциональная сущность — это совокупность качества и материи, *интенциональная сущность фундирующего представления есть всего лишь материя* [12. С. 401–402].

На основании вышесказанного напрашивается вывод, согласно которому интенциональный анализ позволяет Гуссерлю критически переосмыслить понятие «представление», выступающее базовым понятием не только в дескриптивной психологии Брентано, но и для всей брентановской школы. У Брентано и брентанистов, как мы отмечали ранее, представление образуется путем абстрагирования данных в конкретно-чувственном восприятии отдельных качеств тех или иных вещей внешнего мира. Отсюда Брентано и брентанисты понимали сложный психический феномен в качестве многосоставного акта, когда акт представления целиком и полностью входил в состав более сложного целого (например, акта суждения) в качестве его подосновы-части (т. е. как часть акт не утрачивал своей идентичности как до, так и после вхождения в состав новообразованной, более сложной целостности). Отсюда «построение» сложного феномена сознания понималось как статичное, ли-

шенное временного измерения надстраивание одних автономных целостностей над другими, а в основании всех сложных построений-феноменов лежало атомарное, т. е. неделимое, неизменное, непроницаемое (прежде всего, в структурном отношении) представление. В понимании же Гуссерля само представление — это сложное интенциональное образование, а потому все его модификации суть модификации его интенциональных аспектов и интенциональных актов. Отсюда представление, функционирующее в качестве фундамента для «построения», например, актов суждения — это уже не раз навсегда данная атомарная часть более сложного целого, но трансформировавшийся, т. е. потерявший свою качественную идентичность (и в этом смысле идентичность акта как части, ведь часть тогда часть, когда она остается ею даже вне того целого, которое она составляет) аспект, момент или функция нового интенционального образования. Модель «построения сложных актов на основе представления», которая была предложена Гуссерлем, также предполагает временну́ю динамичность, изменчивость, текучесть и взаимопревращение интенциональных структур и интенциональных аспектов. При этом сохраняется общая структурная дифференцированность всех интенциональных аспектов, т. е. не утрачивается идентичность универсальной интенциональной структуры: «упразднение» качества представления означает не стирание границ между качествами (скажем, представления и суждения), но существенную интенциональную трансформацию самого качества — качество представления в функции фундирования становится материей.

Интенциональный предмет и интенциональная предметность

Принципиально разнятся подходы Брентано, брентанистов и Гуссерля и к решению вопроса о статусе интенциональных предметов. В связи с этим нас не должен вводить в заблуждение, казалось бы, схожий с Брентано тезис Гуссерля: «Для реельного (reell) феноменологического рассмотрения сама предметность — это ничто; она ведь, вообще говоря, трансцендентна акту» [12. С. 384]. Трансцендентность *предметности* здесь — *не знак объективного существования предмета (вещи) во внешнем мире, но указание на специфику корреляции предмета акту: предмет не содержится в самом акте, а, напротив, отличен от него*. Безусловно, это отличие акта от предмета носит принципиальный характер: не обладая им, акт нуждается в нем как необходимом моменте для своего построения. Однако трансцендентность понимается здесь в *интенциональном*, а *не метафизическом* или *эмпирическом* смысле. Обращение к феноменологическому рассмотрению прежде всего означает утрату значимого для дескриптивной психологии и брентанистов реального различия между «просто имманентными» или «интенциональными» предметами, и им соответствующими «действительными», «трансцендентными» предметами. Трансцендентность вообще мыслится не через оппозицию внутреннее/внешнее, но через отношение трансцендентное/имманентное и, конечно же, оба предиката обретают свою значимость через отнесение к интенциональным актам. Поскольку интенциональные акты являются единственной реальностью, интенциональные переживания невозможно свести к другим или объяснить через другие типы отношений (например, каузальные), ведь они составляют основу любой познавательной деятельности вообще, любого наделения смыслом или, выражаясь словами Гуссерля, любого «интендирования содержания». Как замечает Ланц, «Гуссерль понимает под “предметом” все, что мы *полагаем* в акте суждения, представления, ощущения; соб-

ственно предметом этого акта является все, на что *направлен* наш акт, что он интендирует, — будь этот предмет реален или нереален, фиктивен или попросту абсурден, он никогда не является реальной составной частью самого акта; он всегда трансцендентен акту» [14. С. 43]. Если сам предмет (именуемый также содержанием) трактуется Брентано в качестве объективного момента, отделенного от переживания, то для Гуссерля интенциональная направленность не нуждается в предмете как объективном, реальном, действительном моменте: интенция «отнесения» может быть осуществлена даже тогда, когда нет существующего в действительности предмета и он навряд ли мог бы существовать, когда предмет подразумевается и в самом таком подразумевании заключена суть переживания. Структура переживаний сознания такова, что любой акт направлен на что-либо и без этого *нечто* акт не может быть исполнен. Таким образом, статус предмета, понимаемого под этим *нечто*, в феноменологии Гуссерля носит чисто логический характер, а само единство предмета интенционально: предмет выступает в роли субъекта возможных предикаций или *коррелята интенциональных актов* [14. С. 45].

Такое понимание предмета означает, что речь идет не о предмете как вещи внешнего мира, но, скорее, о *предметной области* или *предметности* (Gegenständlichkeit). Для избранного нами полемического контекста как нельзя более адекватна тематизируемая Гуссерлем взаимосвязь между частичным и полным актом, которая, в свою очередь, более четко эксплицирует специфику отношений предмета и предметности. Восприятие как проект интенции значения есть не ожидание, а поток, т. е. *последовательная серия восприятий*, которые разворачиваются во множество восприятий того же самого предмета, показывающего себя с разных сторон. Результатом такого *самоявления предмета* (Selbsterscheinung des Gegenstandes) становится восприятие предмета «так, как он есть», т. е. в полноте *всех возможных восприятий*. Именно поэтому Гуссерль подчеркивает, что *интенция значения* характеризуется своеобразной *неопределенностью* (Unbestimmtheit), которая в своей неопределенности не пуста, но значима: *определенность интенции значения как раз и заключается в ее неопределенности.* Суть такой *определенной неопределенности* (bestimmte Unbestimmtheit) или *неопределенной определенности* (unbestimmte Bestimmtheit) состоит в том, что, с одной стороны, ей соответствует не определенный спектр возможных наполнений в восприятии, а *все* возможные наполнения. С другой стороны, этот спектр всех возможных восприятий только и обеспечивает выявление общего, постоянного состава в любом *характере наполнения*. В этом и только в этом смысле всякое восприятие (или воображение) есть сеть *частичных интенций* (Partialintention), которые затем объединяются в *совокупную интенцию* (Gesamtintention). Причем в отличие от эмпирически фиксируемых отношений части и целого здесь имеют место отношения корреляции. Отношения «частичное/совокупное» фундированы отношениями корреляции: коррелятом совокупной интенции выступает *вещь в полноте всех ее явлений*, кореллятом *частичных интенций — моменты или аспекты вещи*. Примечательно, что в случае *частичных интенций* всегда имманентно присутствует, пусть в предельно неопределенном виде, *совокупная интенция,* благодаря наличию которой как раз и проводится грань между тем, что дано в восприятии актуально в виде *частичной интенции*, и тем, чем является предмет «сам по себе», в *совокупной интенции. Это дает основания полагать, что, в свою очередь, понятие предметности — фундирующее для понятия предмета*. Неполные (=частичные) акты — это интенциональные (материальные и качественные) аспекты совокупного акта. Они также относятся к предметам, од-

нако этот предмет или, вернее, предметы нельзя идентифицировать с предметностью совокупного акта. Любой полный акт может, пусть вторичным образом, относиться к предметам неполных актов, в то время как любой неполный акт в отдельности не может быть отнесен к предметности полного акта. Однако это нисколько не исключает взаимообусловленности полного и неполного актов соответственно взаимной корреляции предметности и предмета: «…только в той мере его (полного акта. — *А. Л.*) интенция достигает их (предметы. — *А. Л.*), в какой он (полный акт. — *А. Л.*) выстраивается из актов, которые первично их (предметы. — *А. Л.*) интендируют». И, наоборот: «…они (предметы. — *А. Л.*) только в той мере его (полного акта. — *А. Л.*) предметы, в какой они способствуют конституированию его (полного акта. — *А. Л.*) собственного предмета» [12. С. 375].

Таким образом, не всякое унифицированное переживание, состоящее из актов (т. е. частей), есть тем самым уже сведенный воедино акт (т. е. целое). Ведь каждый неполный акт имеет свое особенное интенциональное отнесение, свой унифицированный предмет и свой способ отнесения к нему. Важно обратить внимание на то, что как раз это многообразие неполных актов собирается в единый общий акт, чье общее управление заключается в унификации всех интенциональных отнесений: «…единство представимой предметности и весь способ интенционального к ней отношения в целом конституируется не н а р я д у с частичными актами, но ***в*** них и одновременно в способе их связи, которая осуществляет единый а к т , а не только единство какого-либо переживания» [12. С. 377]. При этом, как мы помним, предмет общего акта не является в качестве фактически данного. В свою очередь, частные акты не представляют свои предметы. Однако это нисколько не мешает тому, что интенциональная предметность в разных актах та же самая. Ведь, «в с е р а з л и ч и я в с п о с о б е п р е д м е т н о г о о т н о ш е н и я с у т ь д е с к р и п т и в н ы е р а з л и ч и я с о о т в е т с т в у ю щ и х и н т е н ц и о н а л ь н ы х п е р е ж и в а н и й» [12. С. 385].

Итак, бесчисленные возможности восприятия объединяются в единство *полного восприятия* одной и той же вещи. В свою очередь, под *полным восприятием* Гуссерль понимает полноту данности предмета *в спектре всех возможных восприятий* и так воспринятую вещь называет *«предметом, как он есть в себе»* (der Gegenstand, so wie er a n s i c h ist). Однако в отличие от понятия *вещи в себе* Канта, по Гуссерлю, *предмет в себе* есть не что иное, как тот предмет, который реализуется посредством восприятий, пусть даже неполных. Нет принципиально не воспринимаемой стороны вещи и тем более вещи вообще недоступной восприятию. Особенность восприятия как раз и состоит в том, что оно есть «самоявленность предмета» (Selbsterscheinung des Gegenstandes). При всех модификациях типов восприятий неизменной остается их формальная направленность — схватывать сам предмет, пусть даже с учетом *ракурсов* (Abschattung). Восприятие не есть голая интенция, но есть акт, который предоставляет наполнение другим актам. При этом в отличие от воображения восприятие характеризуется тем, что в нем является сам предмет, а не его образ. И речь уже идет о различиях в *синтезах наполнения*. Воображение наполняется посредством своеобразного синтеза образности, а восприятие — «п о с р е д с т в о м с и н т е з а в е щ н о й идентичности, вещь в нем удостоверяет саму себя посредством себя “самой” по мере того, как она кажет себя с различных сторон и при этом остается одной и той же» [7. S. 588]. В этом плане интуитивная репрезентация интенционального предмета тем и отличается от модели сигнитивной репрезентации (например, в понимании Твардовского [10. S. 588]), что изображающие дан-

ные в противоположность знакам языка не являются ни психическими знаками-предметами, ни сигнитивными представителями предмета, но апперципированы в качестве *самоданности предмета*. Для чисто феноменологического рассмотрения взаимосвязей репрезентации различие между сигнитивными и интуитивными репрезентациями выражается в том, что *схватывание* и *презентирующее содержание* (darstellender Inhalt) в первом случае образуют чисто «случайные, внешние» связи, а во втором — «существенные, внутренние» [7. S. 627].

Подведем итог нашим полемическим размышлениям. Как было показано выше, при решении вопроса о статусе интенциональных предметов как в их отношении к актам, так и в отношении вопроса о характере их существования (или онтологического вопроса) Гуссерль идет принципиально иным (в сравнении с Брентано и брентанистами) путем: предмет интендируется, выступая в роли коррелята интенциональных актов, а момент трансцендентности свидетельствует не о реальном, действительном существовании предмета вне акта (как настаивал Брентано и его последователи), но на трансцендентности в логическом и интенциональном смысле. В контексте такого понимания коррелятивной связи акта и предмета совершенно безразлично, в каком смысле речь идет о «бытии» предмета — реальном или идеальном. Более того, тезис о существовании оказывается производным от определенных интенциональных структур — тетических актов сознания. В связи с этим Гуссерль отказывается и от, казалось бы, адекватной идеи интенциональности терминологии Брентано: под термином «имманентный» в феноменологии Гуссерля закрепляется значение «реельный» (reel), т. е. речь здесь идет о компонентах ощущений и апперцепции, не являющихся интенциональными. В случае с так трактуемой трансцендентностью не приходится говорить об объективации или «овещнении» сознания, т. е. об отношении частей акта или отображаемого предмета к частям вещей объективного мира. Вместо репрезенталистской модели отображения, в соответствии с которой «частям предмета» соответствовали бы «части акта», Гуссерль предлагает *аспектный характер* интенционального отнесения. На основании проделанного анализа понятно также, что при интенциональном конституировании предмета, предмет (и весь мир как коррелят интенциональных актов) не *отражается, не отпечатлевается и не репрезентируется в* сознании, но *конституируется, интендируется сознанием*. Интенциональные предметы *коррелятивны* актам, а не «содержатся» в них как части в целом. И если *коррелятивность* выступает в качестве *способа взаимосвязи* интенционального акта и предмета, нельзя вести речь ни о каких каузальных причинно-следственных связях. Предмет — не следствие акта, но именно его коррелят. Предмет является один раз так, а другой раз иначе. Но это тот же самый предмет, который имеет место *вот здесь, тут* (da) — так, как он интендирован нами и нам известен, дан нам актуально в наших восприятиях. Такому статусу предмета феноменологически соответствует непрерывный поток наполнений или идентификаций. Каждое отдельное восприятие есть смесь наполненной и ненаполненной интенции. Все они отличаются общим характером: быть «идентификациями самоявлений предмета с самоявлениями того же самого предмета» [7. S. 591], т. е. предмета в его явленности *«так, как он есть»*. Сам мир вещей — это коррелят интенциональных актов сознания. Соответственно брентановское «реальное вообще» — не условие единства сознания и не то, что маркирует «предельные границы новой

предметной сферы», но, с точки зрения феноменологии Гуссерля, лишь *результат* взаимосвязанных интенциональных полаганий и конституций, который может изменяться в зависимости от изменений интенциональных структур. Отсюда, полемика Гуссерля с Брентано и брентанистами — это не спор по поводу некоторых проблем в одной и той же теоретико-познавательной модели, но свидетельство более принципиальных расхождений: разное понимание терминов «содержания», «представления» и «предмета», казалось бы, очерчивающих общую для них предметную сферу, по существу, имплицировано принципиально разнородными методологическими предпосылками, которые, в свою очередь, обусловливают существенно разные позиции в отношении к производной от самой этой методологической установки репрезенталистской модели восприятия. В этом смысле можно сказать, что у Гуссерля идея интенциональности впервые получила свое концептуальное оформление, прежде всего, как принципиально новая *методологическая программа*. Именно поэтому интенциональность в этом случае понимается нами не только как идея, по существу, отграничивающая дескриптивную психологию от феноменологии, и не как оперативное понятие, необходимое для исполнения феноменологического анализа, но прежде всего как концептуальное методологическое ядро феноменологического проекта Э. Гуссерля и феноменологического видения в целом.

Литература

1. *Brentano F.* Psychologie vom empirischen Standpunkt. Bd I / hrsg. von O. Kraus. Leipzig, 1874/1924 (Phil. Biblioth. Bd 192).
2. *Brentano F.* Psychologie vom empirischen Standpunkt. Bd II: Von der Klassifikation der psychischen Phänomene / hrsg. von O. Kraus. Leipzig, 1925 (Phil. Biblioth. Bd 193).
3. *Brentano F.* Psychologie vom empirischen Standpunkt. Bd III. Teil I: Wahrnehmung, Empfindung, Begriff / hrsg. von O. Kraus. Leipzig, 1928 (Phil. Biblioth. Bd 207).
4. *Brentano F.* Wahrheit und Evidenz / hrsg. von O. Kraus. Hamburg, 1930 (Phil. Biblioth. Bd 201).
5. *Heffernan G.* Bedeutung und Evidenz bei Edmund Husserl. Bonn, 1983. S. 57–60.
6. *Husserl E.* Logische Untersuchungen. Erster Band // Husserl E. Gesammelte Schriften. Bd 2 / hrsg. von Elisabeth Ströker. Hamburg, 1992.
7. *Husserl E.* Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Teil II // Husserl E. Gesammelte Schriften. Bd 4 / hrsg. von Elisabeth Ströker. Hamburg, 1992.
8. *Kraus O.* Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre / Mit Beiträgen von C. Stumpf und E. Husserl. München, 1919.
9. *Süßbauer A.* Intentionalität // Süßbauer A. Sachverhalt. Noema. Freiburg; München, 1995.
10. *Twardowski K.* Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen: eine psychologische Untersuchung. Vien, 1982.
11. *Громов Р.* Сознание и его части. Мереологическая модель исследования в психологии Ф. Брентано // ЛОГОС: журнал по философии и прагматике культуры. 2002. № 1.
12. *Гуссерль Э.* Логические исследования. Второй том. Ч. 1. М., 2001 (пер. с нем. В. И. Молчанова).
13. *Лаврухин А. В.* Учение Брентано об «интенциональном внутреннем существовании» объекта и его критическое переосмысление у К. Твардовского и Э. Гуссерля // Вестник Самарск. гос. ун-та. 2005. Гуманитарная серия. № 1 (35). С. 5–14.
14. *Ланц Г.* Интенциональные предметы // ЛОГОС: журнал по философии и прагматике культуры. 1997. № 9.

Е. В. Борисов

Коммуникативное измерение значения у Хайдеггера и Дэвидсона*

Использование концептуальных средств семантики Дэвидсона при интерпретации теории значения Хайдеггера дало следующие результаты: 1) конкретизация тезиса о единстве бытия-в-мире и со-бытия с другими (референции к миру и коммуникации) на основе анализа коммуникативной конституции значения; 2) устранение понятия нетолкующей (до-интерпретативной) речи; 3) интерпретация различия между пониманием и толкованием (на допредикативном уровне) как различия между двумя нередуцируемыми структурными моментами всякой коммуникации — объектным языком и метаязыком. В этом мне видится вклад Дэвидсона в развитие фундаментальной онтологии.

Предварительные замечания

В статье рассматриваются теории значения М. Хайдеггера и Д. Дэвидсона. Статья имеет отчасти компаративный, но главным образом синтетический характер в том смысле, что в ней предпринята попытка применить понятийный инструментарий теории значения Дэвидсона с целью конкретизации некоторых тезисов Хайдеггера. Предмет анализа включает в себя: 1) *имплицитную теорию* значения Хайдеггера, представленную в § 18 и 31–34 «Бытия и времени» [4]; 2) *эксплицитную теорию* значения Дэвидсона, которая иследуется на основе ряда статей из сборников «Subjective, Intersubjective, Objective» и «Truth, Language, and History» [1; 2]. Оба мыслителя рассматривают значение в широком контексте, который включает в себя не только семантическую, но и онтологическую, эпистемологическую, социально-философскую проблематику и проблематику философии языка. Наше исследование концентрируется на коммуникативном измерении значения, которое выявляется посредством анализа конститутивной роли семантической интерпретации.

Статья делится на три части: I — экспонируются существенные для данной темы общие мотивы теорий значения Хайдеггера и Дэвидсона; II — эксплицируется одна из интерпретативных проблем, с которыми сталкивается читатель труда М. Хайдеггера «Бытие и время»; III — обсуждаются релевантные для рассматриваемой темы новации дэвидсоновой теории семантической интерпретации и на этой основе предлагается решение указанной проблемы.

* Работа выполнена при поддержке стипендиальной программы Смольного коллегиума СПбГУ и в рамках ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 годы, госконтракт № 02.740.11.0362.

© Е. В. Борисов, 2011

I. *Общие мотивы двух теорий значения*

1. *Контекстуальность значения* в двух аспектах: а) контекстуальность имени, т. е. зависимость значения имени от контекста предложений, в состав которых оно может входить; б) контекстуальность предложения, значение которого определяется только в более широком контексте некоторой практики. Термин «значение» используется в следующих смыслах.

- Значение *предложения* равно условия его истинности. Эту дефиницию использует Дэвидсон, но она может быть расширена, если принять в расчет не только притязание на истинность, но и иные «притязания на валидность» (Хабермас), такие как притязание на нормативную правильность и на субъективную искренность, что позволяет рассматривать предложение не только в контексте когнитивных дискурсов, но и в контексте иных «форм жизни».
- Значение *имени* равно референция к индивидуальной вещи и к классу вещей. Это существенно ограниченное определение, затрагивающее лишь один аспект значения, но для наших целей его достаточно.

2. *Коммуникативность речи*, которая не только отсылает к вещам, но и обращена к другому (собеседнику). Существенно, что эти два измерения речи не просто сосуществуют, но «пересекаются» в том смысле, что референция к миру оказывается возможной только в русле коммуникации[1].

3. *Прагматический характер значения*, которое определяется в контексте практики. Оба мыслителя подчеркивают, что язык неотделим от речевого поведения, так что молчаливое действие может заменить высказывание[2].

4. *Тезис о примате речи по отношению к языку*. Этот тезис Хайдеггер лаконично формулирует в § 34 «Экзистенциально-онтологический фундамент языка есть речь» [4. С. 160]; Дэвидсон развертывает его в ряде статей весьма детально [1; 2]. Тезис состоит в том, что язык как фиксированная система значений и правил не выступает необходимым условием успешной коммуникации. То есть мы можем говорить каждый на своем идиолекте и при этом друг друга понимать — если мы успешно интерпретируем друг друга. В дальнейшем я использую термины «язык» и «речь» как синонимы.

По моему мнению, на этом фундаменте общих мотивов и тезисов возможны продуктивные обоюдные интерпретации, т. е. интерпретация одной теории средствами другой и наоборот. Опираясь на семантику Дэвидсона, предлагаю конкретизирующую интерпретацию трех моментов фундаментальной онтологии Хайдеггера:

1) соотношения понимания и толкования;

2) соотношения толкования и речи;

3) тезиса о комплементарности бытия-в-мире и со-бытия с другими, т. е. тезиса о коммуникативной конституции значения.

1 Онтологическую основу этого семантического обстоятельства М. Хайдеггер фиксирует следующим образом: «“Описание” ближайшего окружающего мира, напр. рабочего мира ремесленника, выявило, что вместе с находящимся в работе средством “совстречны” другие, для кого назначено “изделие”. В способе бытия этого подручного, т. е. в его имении-дела лежит по сути указание на возможных носителей <…> эти “вещи” встречают из мира, в котором они подручны для других, каковой мир заранее уже всегда также и мой» [4. С. 117–118].

2 Например, обсуждая толкование предложения «молоток тяжел», Хайдеггер пишет: «Исконный акт толкования лежит не в теоретическом высказывающем предложении, но в усматривающе-озаботившемся отодвигании соотв. замене неподходящего инструмента, “не тратя лишних слов”. Из отсутствия слов нельзя заключать об отсутствии толкования» [4. С. 157].

На мой взгляд, эти моменты нуждаются в конкретизирующей интерпретации, потому что у Хайдеггера они сформулированы отчасти неясно и отчасти противоречиво.

II. *Хайдеггерово учение о понимании, толковании и речи: постановка интерпретативной проблемы*

В § 32 Хайдеггер определяет толкование как модификацию понимания мира[3]; это определение включает в себя ряд аспектов:

• толкование — это *формирование* (Ausbildung) понимания [4. С. 148];

• толкование — это *усвоение* (Zueignung) понятого [4. С. 148];

• толкование — это «разработка набросанных в понимании возможностей» [4. С. 148];

• толкование — это *выраженное* (ausdrückliches) вхождение подручного в сферу видимого (там же);

• толкование — это *развертывание* того, что в понимании еще свернуто[4].

Все эти термины (формирование, освоение, разработка, выраженность, развертывание), что бы они ни означали, характеризуют *отношение* между пониманием и толкованием. Но как можно определить *различие* между ними? Ответ сравнительно прост, если речь идет о допредикативном (до-пропозициональном) понимании и предикативном (пропозициональном) толковании[5]. Однако Хайдеггер утверждает, что и толкование может быть *допредикативным*, и изначально таковым выступает. Усматривающе-толкующее обращение с мироокружно подручным, «видящее» это *как* стол, дверь, машину, мост, не обязательно должно укладывать это усматривающе растолкованное сразу уже и в определяющее *высказывание*. Всякое допредикативное простое видение подручного само по себе уже понимающе-толкующее [4. С. 149].

Кр. Деммерлинг отмечает это утверждение как новацию Хайдеггера: «Хайдеггер явно обращает внимание на допредикативное измерение истолкования, что позволяет трактовать уже восприятие (видение, слышание), лежащее до высказывания и суждения, как толкующее действие (Deutungsleistung)» [3. S. 105]. Но именно эта новация, на мой взгляд, устраняет различие между толкованием (как допредикативным «действием») и пониманием. Имплицитное отождествление понимания и толкования особенно заметно в следующем пассаже.

«Из разомкнутой в миропонимании значимости озаботившееся бытие при подручном дает себе понять, какое имение-дела у него может всякий раз быть с встречным. Усмотрение открывает это, значит, что уже понятый “мир” истолковывается. Подручное входит *выраженно* в понимающее смотрение <…> Все усматривающе растолкованное в своем с-тем-чтобы как таковое, *выражение* понятое, имеет структуру *нечто как нечто*. На усматривающий вопрос, что есть это определенное подручное, усматривающе толкующий ответ гласит: это для… Задание для-чего не просто именует нечто, но именуемое понято *как* то, *как* что надо принимать стоящее под вопросом [4. С. 148–149].

3 То есть речь идет о «несобственном понимании в модусе его подлинности» [4. С. 148]. В дальнейшем я использую термин «понимание» только в смысле повседневного понимания мира.

4 «Усвоение понятого, но еще свернутого проводит ею развертывание всегда под водительством всматривания, фиксирующего то, в видах чего должно быть истолковано понятое» [4. С. 150]

5 О понятии высказывания как производного модуса толкования см.: [4. С. 157].

Здесь Хайдеггер определяет толкование как выраженное понимание. Но возможно ли понимание *невыраженное,* т. е. понимание, которое *не* раскрывает сущее в аспекте его «для-чего»? Если речь идет о повседневном практическом понимании, то ответ представляется очевидно отрицательным. Ведь выраженность понимания того или иного сущего состоит, по Хайдеггеру, в том, что мы знаем и способны указать его «для-чего». Но «для-чего» — это конститутивная черта подручного сущего (§ 15–18), образующая его «бытие само по себе» [4. С. 71]. Поэтому понимать внутримировое сущее может означать только одно: раскрывать его «для-чего», и это обстоятельство делает «выраженность» неустранимой характеристикой повседневного понимания мира. Вот почему в этом контексте различение понимания и толкования невозможно: «Как» (Als), конституирующее толкование, должно конституировать также и понимание.

Фундаментальный характер «для-чего» как конститутива внутримирового сущего устраняет также различие, которое Хайдеггер проводит в начале процитированного фрагмента — различие между *размыканием значимости* в миропонимании и *открытием мира* в толковании. В конкретном описании оба феномена предстают совершенно идентичными: они представляют собой практическое обращение с сущим, направляемое конституирующими мир «связями отсылания» (Verweisungszusammenhänge). Хайдеггерово учение о мире с самого начала исключает такие допущения, как разомкнутая значимость без (до) открытости мира (понимание без/до толкования).

Неясность этого различия отражается в ряде других дистинкций, например, в определении смысла: «Всякое толкование основано в понимании. Расчлененное в толковании как таковое и вообще преднамеченное в понимании как членимое есть смысл» [4. С. 153].

Моя проблема состоит в том, что я не вижу способа вразумительно отличить «членимое» как понятое от «расчлененного» как истолкованного, поскольку понимание как осмотрительная озабоченность неотделима от «всегда уже» расчлененного мира. Более того, расчлененность мира и повседневное понимание мира представляются строго коррелятивными. Впрочем, сам Хайдеггер неявно опровергает различение понятого как только-еще-членимого и истолкованного как уже-расчлененного, когда говорит о расчлененном как о том, что *предшествует* толкованию. «Понятность и *до* (курсив мой. — *Е. Б.*) усваивающего толкования всегда уже расчленена (gegliedert[6]). Речь есть артикуляция понятности. Она уже лежит поэтому в основании толкования и высказывания» [4. С. 161].

Отметим, что Хайдеггер здесь отличает от толкования не только понимание, но и *речь,* трактуя речь как первичную по отношению к толкованию. Тем самым он претендует тематизировать *не-толкующую* речь. Этот пункт представляется мне сомнительным.

III. *Теория семантической интерпретации Дэвидсона и ее применении в интерпретации Хайдеггера*

Главный семантический результат Дэвидсона состоит в раскрытии конститутивной роли семантической интерпретации по отношению к значению. Семантическая интерпретация отвечает на вопрос о значении выражения X (слова, предложения, фразы) в устах индивида Y в контексте Z. Очевидно, что она фундирует любую

6 В переводе В. В. Бибихина — «членораздельна».

интерпретацию более высокого уровня, например, интерпретацию, отвечающую на вопрос об аргументах собеседника, о выраженных им желаниях и т. п. Всякая языковая коммуникация начинается с понимания (верного или неверного) слов собеседника, т. е. с семантической интерпретации. При этом существенно, что она, по Дэвидсону, не просто открывает значения, которыми наделяет свои слова тот или иной агент речи, но и опосредует их формирование, т. е. выполняет не только эпистемологическую, но и конститутивную функцию. Иначе говоря, невозможно определить значения до коммуникации, в «уединенной душевной жизни»: язык, в том числе всякий индивидуальный идиолект, может существовать только в русле коммуникации. Конститутивную функцию семантической интерпретации необходимо рассмотреть детально.

Я уже упомянул общий для Хайдеггера и Дэвидсона тезис о примате речи над языком. По Дэвидсону, речь может быть индивидуализирована в сколь угодно большой степени, так что мы можем в нашей речи следовать разным правилам и использовать одни и те же слова в разных значениях, что, однако, не устраняет возможности взаимопонимания. В этом пункте можно отметить различие между Дэвидсоном и Хайдеггером. При описании повседневного бытия-друг-с-другом Хайдеггер подчеркивает усредненность и нивелированность бытия-в-мире: самость повседневного Dasein — это общая для всех самость Man, так что в повседневности никто не отличается от кого бы то ни было другого. Дэвидсон, напротив, тематизирует существенное для коммуникации разнообразие агентов речи, т. е. идиолектов. Это разнообразие делает семантическую интерпретацию необходимым моментом коммуникации: чтобы успешно коммуницировать, необязательно говорить на одном языке; достаточно успешно интерпретировать речь другого [1. P. 114].

Взаимная семантическая интерпретация включает в себя, далее, интенцию (в смысле намерения) говорящего быть интерпретированным определенным образом, что предполагает различение между возможными интерпретациями: в моей речи я отличаю верную (желательную) интерпретацию от иных возможных интерпретаций и пытаюсь подвести собеседника к верной[7]. В этом смысле семантическая интерпретация включает в себя также самоинтерпретацию говорящего для собеседника. В любой коммуникации я имею в виду возможную инаковость собеседника и соответственно возможные неверные интепретации моей речи. Коррелятом этой установки является коммуникативная асимметрия между первым и вторым лицом, которую Дэвидсон называет «авторитет первого лица». Последний состоит в том, что я могу скорректировать интерпретацию моих слов собеседником, сказав, что он неверно меня понял и определив верное значение [1. P. 3–14]. Как правило, такого рода корректива со стороны первого лица не требует дальнейших аргументов, в отличие от интерпретации слов второго или третьего лица: когда я определяю, например, значение того или иного термина Хайдеггера, я должен аргументировать мою интерпретацию и быть готовым обсуждать возражения и контр-аргументы; когда же я интерпретирую мою собственную речь, я рассчитываю, что собеседники примут эту самоинтерпретацию без дискуссии.

Теперь мы можем перейти к главному для нашей темы тезису Дэвидсона, который гласит, что семантическая интерпретация конституирует значения, т. е. опосредует становление, первичное определение и последующее доопределение значений. Поскольку под значением Дэвидсон понимает, в частности, референцию к объек-

7 «Если говорящий хочет быть понятым, он должен стремиться к тому, чтобы его слова были проинтерпретированы определенным образом» [1. P. 28].

там (говоря на языке Хайдеггера, к внутримировому сущему[8]), этот тезис означает, что семантическая интерпретация определяет универсум конкретных объектов, т. е. выполняет мирораскрывающую функцию. Эту функцию Дэвидсон описывает следующим образом.

1. Когда мы используем некоторое имя, мы подразумеваем некоторый объект или класс объектов.

2. Данность объекта или класса всегда базируется на обобщении остенсии (или ряда остенсий). Например, когда нам показывают на собаку и говорят «это собака», нам необходимо, чтобы использовать это имя как общее, осуществить обобщение. Это относится и к индивидуальным именам, таким как «Рейн», «этот дом» и т. п. При остенсивном определении Рейна нам указывают на некоторый (довольно неопределенный) фрагмент этой реки, и ее границы требуют доопределения.

3. Обобщение всегда имеет пробный характер и уточняется (доопределяется) посредством семантической интерпретации. (После первого указания на собаку ребенок может применять это имя только к овчаркам или ко всем собакам и кошкам и т. п.) Такого рода уточнение обобщений образует, по Дэвидсону, механизм идентификации объектов и классов [1. P. 120].

Эти наблюдения показывают, по Дэвидсону, что первый (родной) язык, а значит, и данный в языке мир, не могут быть приватными. В этом состоит его ответ на витгенштейнов вопрос о возможности приватного языка. Дэвидсон резюмирует свой ответ с помощью метафоры «триангуляции»: объект может быть дан не менее чем двум агентам речи; объект можно увидеть только бинокулярным зрением [1. P. 86, 105, 119]. Эта теория коммуникативной идентификации объектов/классов может, я думаю, рассматриваться как конкретизация тезиса о единстве бытия-в-мире и события с другими, который в «Бытии и времени» сформулирован весьма лаконично и абстрактно.

Дэвидсонов анализ конститутивной роли семантической интерпретации показывает также, что хайдеггеровское допущение не-толкующей (до-интерпретативной) речи противоречиво: такого рода речь могла бы быть только приватной, но тогда она не содержала бы референции к миру, что абсурдно.

В заключение — два замечания относительно дистинкции понимания и толкования у Хайдеггера.

Во-первых, если понимать семантическую интерпретацию как частный случай толкования в смысле Хайдеггера, то становятся ясны вышеупомянутые метафоры формирования понимания мира и освоения понятого: толкование (в форме семантической интерпретации) формирует наше понимание мира в том смысле, что впервые раскрывает для нас объекты мира, и мы осваиваем понятое, поскольку оказываемся способны интерпретировать собственную речь для других.

Во-вторых, описывая структуру семантической интерпретации, Дэвидсон использует введенное А. Тарским различие между объектным языком и метаязыком, применяя его к естественным языкам. В семантической интерпретации мы на метаязыке определяем истинностные условия некоторого предложения (условия валидности некоторого речевого акта) объектного языка, что позволяет нам затем определить референцию имен. По моему мнению, это делает возможной конкретизирующую интерпретацию дистинкции понимания и толкования, состоящую в том, что а) понимание определяется как коррелят интерпретируемой речи (объектного

8 Прагматический характер теории значения Дэвидсона делает возможным этот перевод термина «объект» на идиолект Хайдеггера.

языка); б) толкование — как коррелят интерпретирующей речи (метаязыка). Например, мое понимание мира частично выражено в моих дневниковых записях, которые в моей «уединенной душевной жизни» в семантической интерпретаци не нуждаются. Но когда я пытаюсь сообщить то же самое содержание собеседнику, моя речь, как правило, требует толкования на метаязыке. Однако в свете сказанного ясно, что объектный язык и метаязык, а соответственно понимание и толкование суть не более чем абстрактные моменты речи. Даже моя приватная речь конституирована моим прежним интерпретативным опытом; иначе говоря, мое понимание мира представляет собой не что иное, как седиментированный опыт интерпретации речи других и самоинтерпретации.

Литература

1. *Davidson D.* Subjective, Intersubjective, Objective. New York, 2001.
2. *Davidson D.* Truth, Language, and History. New York, 2005.
3. *Demerling Ch.* Hermeneutik der Alltäglichkeit und In-der-Welt-sein // Martin Heidegger. Sein und Zeit / herausg. von Th. Rentsch. Berlin, 2001. S. 89–116.
4. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997.

А. С. Козырева

Анализ актов интуитивной ре-презентации как основание феноменологической теории воспоминания*

В статье анализируются проблемы памяти в феноменологии Эдмунда Гуссерля на первом этапе формирования этой проблематики. Для рассматриваемого этапа ключевым моментом выступает анализ воспоминания как акта интуитивной ре-презентации (anschauliche Vergegenwärtigung) и сближение воспоминания с актами фантазии и образного сознания. В статье последовательно рассмотрены: постановка проблемы воспоминания на раннем этапе философии Э. Гуссерля; понятие созерцания (интуиции) и причины, по которым Гуссерль определяет акты ре-презентации в качестве интуитивных; различие презентирующих и ре-презентирующих актов и объединение актов интуитивной репрезентации на основании «образности» как общего свойства схватывания, а также теория образного сознания, представленная в лекциях по фантазии и образному сознанию 1904–1905 гг.

Введение

Проблема памяти в феноменологии Эдмунда Гуссерля составляет часть его проекта феноменологической теории познания и может быть представлена в связи с двумя ключевыми направлениями исследования. Первое — анализ актов интуитивной ре-презентации (anschauliche Vergegenwärtigungen)[1], таких как фантазия, воспоминание, ожидание и образное сознание. Второе —

* Работа выполнена в рамках реализации проекта РГНФ № 10-03-00800а. Сокращенная версия этой статьи опубликована в журнале: ЛОГОС: журнал по философии и прагматике культуры. 2010. № 5. С. 138-147.

1 Терминологическую пару **Gegenwärtigung — Vergegenwärtigung** сложно адекватно перевести на русский язык. Слово Gegenwart — присутствие, настоящее, само образовано из двух слов: gegen — по направлению к, перед, напротив и Wärts — производное от wert, wenden, что означает поворачивать. Gegenwärtig, таким образом, обозначает «повернутый к», находящийся *напротив*. Gegenwärtigung — субстантив, образованный от прилагательного gegenwärtig, по смыслу означает поворачивание к тому, что находится напротив, приведение того, что находится напротив к присутствию. Такая этимологическая трактовка основывается на сведениях, почерпнутых из Этимологического словаря немецкого языка (*Kluge F.* Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Berlin, 2002). При переводе на русский язык термины «Gegenwärtigung — Vergegenwärtigung» могут переводиться по аналогии с переводами на европейские языки как «презентация — ре-презентация», но тем самым, конечно, теряется часть исходного смысла и наслаивается дополнительный. Однако следует признать, что в русском языке просто нет аналогов этим терминам, поэтому в этом тексте я буду следовать употреблению терминов «презентация» для Gegenwärtigung и «ре-презентация» для Vergegenwärtigung, по принципу относительного соответствия значения, согласующегося с русским языком.

© А. С. Козырева, 2011

анализ внутреннего сознания времени и репродуктивной модификации изначального переживания. Обе эти темы последовательно разрабатывались Гуссерлем в период чтения лекций по главным разделам феноменологии и теории познания в зимнем семестре 1904–1905 гг. в Гёттингене, в третьей части которого были рассмотрены фантазия и образное сознание[2], а в четвертой — феноменология времени[3]. Эти два направления исследования феномена памяти в ходе развития теории Гуссерля привели к формированию оригинальной и целостной концепции, имеющей большое значение не только для понимания того, что суть воспоминания как особого рода акты сознания, но и для всего комплекса теоретико-познавательной проблематики и построения феноменологической теории сознания.

На основании исследований современных феноменологов[4] складывается следующая картина развития теории воспоминания: в период с 1889 по 1905 г. Гуссерль рассматривал воспоминание как акт ре-презентации (Vergegenwärtigung) на основании и в постоянном сравнении с фантазией и образным сознанием. Поворотный момент в исследовании ре-презентирующих актов и конституирования актов сознания в целом связан с анализом воспоминания в контексте временности сознания и разработкой нового подхода, результатом которого стала концепция импрессионального и репродуктивного сознания. В настоящей статье будет рассмотрен первый этап в развитии феноменологии воспоминания Гуссерля, тесно связанный с теорией фантазии, а именно анализ актов интуитивной ре-презентации. В связи с этим мы постараемся раскрыть содержание понятий интуиции и ре-презентации, опираясь на текст VI «Логического исследования» и тексты из т. XXIII Гуссерлианы под названием «Фантазия, образное сознание, воспоминание» [5]. Эта задача предполагает, что главной темой статьи окажется в большей степени не акт воспоминания как таковой, но весь класс актов интуитивной ре-презентации, поскольку именно здесь сосредоточена проблема, объединяющая постановку вопроса о природе воспоминания, фантазии и образного сознания. Без рассмотрения этих оснований теории ре-презентации, на наш взгляд, невозможно представить полную картину феноменологической теории памяти.

Вопрос о природе воспоминания с самого начала исследований Гуссерля по этой проблеме[5] был связан с двумя принципиальными моментами. Первый — это понимание воспоминания как акта ре-презентирующего событие или предмет как прошлое. Второй относится к характеристике воспоминания как акта воспроизводящего само прошлое восприятие. В предметном отношении воспоминание о неком предмете как прошедшем еще не есть воспоминание о прошлом восприятии. В этом аспекте в воспоминании осуществляется ре-презентация того, *что* было воспринято в прошлом. Со стороны акта, однако, именно воспроизведение прошлого восприятия составляет сущность воспоминания и делает возможным ре-презентацию объекта как прошедшего. «Каждое воспоминание об А есть одновременно воспоминание о более раннем восприятии А» [5. S. 197]. Таким образом, Гуссерль предлагает различать в акте Wiedervergegenwärtigung[6], с одной

2 Изданы в XXIII томе Гуссерлианы [5]: Text Nr. 1. «Phantasie und Bildbewusstsein».

3 Именно эти лекции послужили основой для текста, изданного Мартином Хайдеггером под названием «Vorlesungen zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins» в 1928 г. в IX т. «Ежегодника по философии и феноменологическим исследованиям».

4 См. работы Э. Марбаха, Р. Бернета, И. Керна [1; 2].

5 См. тексты, собранные в т. XXIII Гуссерлианы [5], в частности: Text Nr. 2, Beilage XIV «Erinnerung und Wahrgenommenhaben (1989)».

6 Wiedervergegenwärtigung можно перевести как «повторное приведение к настоящему».

стороны, (1) отношение акта воспоминания как вновь-ре-презентирующего к ре-презентируемому акту восприятия и, с другой стороны, (2) отношение этого ре-презентирующего акта (переживания) к предмету, который ранее был воспринят, а теперь переживается как прошедший. Цель актов воспоминания наиболее отчетливо выражена в этом втором аспекте, поскольку именно предметы или события предстают перед нашей памятью. Развитие этого предметного момента позволило Гуссерлю впоследствии в третьей части Лекций по главным разделам феноменологии и теории познания 1904–1905 гг. — по фантазии и образному сознанию — провести анализ таких ре-презентирующих актов, как воспоминание и фантазия как типов образного сознания[7].

Попытаемся внести элемент последовательности в реконструкцию феноменологического анализа воспоминания. Исходным пунктом на этом пути оказывается позиция Гуссерля, артикулированная во втором томе «Логических исследований» и Лекциях по главным разделам феноменологии и теории познания, согласно которой акты воспоминания должны быть объединены в одну группу с актами фантазии, ожидания, образного сознания как *акты интуитивной ре-презентации* (anschauliche Vergegenwärtigungen). Они отличаются от восприятия как акта интуитивной презентации характером данности своего предмета. Если в восприятии предмет дан в его живом присутствии, как он есть, то в ре-презентирующих актах только сам акт (воспоминания или фантазии) осуществляется в настоящем, а отсутствующий предмет предстает перед нами в модусе «как если бы он был здесь». Это присутствие в актуальном опыте отсутствующего предмета составляет основную загадку ре-презентирующих актов. Например, крыши домов из моего окна я вижу сейчас, как они есть, а вчерашний вид из окна в университете Лувена я могу только представить себе вновь в воспоминании или в фантазии предположить, как он будет выглядеть весной или как он выглядел несколько лет тому назад, или могу увидеть его, например, на фотографии, но при этом только фотография как физически присутствующая вещь окажется данной сейчас в моем восприятии, а то, *что* я вижу на ней будет лишь представлено посредством образа.

Определение воспоминания в качестве акта интуитивной ре-презентации заключает в себе, помимо указания на ре-презентирующий характер подобного рода актов, еще и указание на их интуитивный характер. Начнем с последнего, а именно с понятия созерцания.

1. *Интуитивные акты*

Понимание Гуссерлем интуитивного характера таких актов сознания, как фантазия, воспоминание, образное сознание, во многом сформировалось в связи с исследованиями его учителя Франца Брентано [2. P. 142]. Наиболее адекватным примером взглядов Брентано на природу интуитивных актов выступает концепция воображения, изложенная им в лекционных курсах по «Избранным психологическим и эстетическим вопросам» [3], слушателем которых долгое время был Эдмунд Гуссерль. В психологическом учении Брентано сфера созерцания была ограничена актами восприятия, тогда как акты, подразумевающие данность объекта не посредством чувств и тем самым не в живом присутствии, понимались как «несобствен-

7 С развитием первого момента, а именно проблемы ре-презентации самого изначального восприятия, связана концепция внутреннего сознания времени и репродуктивной модификации сознания, ставшие поворотным моментом для феноменологической теории сознания.

ные» (uneigentlich) представления. «*Представления фантазии являются неинтуитивными или несобственными [uneigentlich] представлениями, приближенными к интуитивным представлениям*. … Граница предположительно размыта» [3. S. 86]. Несмотря на близость к интуитивным представлениям и даже некое «интуитивное ядро», представления фантазии, согласно Брентано, радикально отличаются от восприятия именно этим характером несобственной данности предмета. Отталкиваясь от проблематики своего учителя, Гуссерль развил свою концепцию интуитивных актов, расширив сферу интуиции за пределы только лишь восприятия, показав, что и представления фантазии и воспоминания — это созерцания, и что их сущностное отличие от восприятия лежит в другой области.

Отправной пункт определения понятия созерцания находится во втором томе «Логических исследований», в котором рассматриваются проблемы идеальной данности значений в субъективных переживаниях сознания. Гуссерль проводит «фундаментальное подразделение объективирующих интенций на сигнификативные (signifikativen) и интуитивные (intuitiven)» [4. S. 586], различие между актами созерцания и означивания. Последние, предметом которых выступают понятия, суть акты более высокого уровня. Интуитивные акты находятся в основании означивающих актов и выполняют роль наполнения (Erfüllung) интенции значения посредством созерцания. За осуществление этого процесса отвечает интуитивное исполнение интенции или синтез наполнения.

Интуитивные акты — это подкласс актов объективирующих, которые Гуссерль определяет как интенциональные акты, обладающие характеристикой представлять какой-либо объект [7. С. 458–459]. Оставляя сейчас в стороне вопрос о статусе не-объективирующих интенциональных актов (относящихся к сфере аффектов) и необходимости их фундирования в актах объективирующих, обратим внимание на характер конституирования, присущий объективирующим актам. Для нашего исследования это имеет значение в связи с вопросом о том, что позволяет Гуссерлю определять акты ре-презентации как интуитивные и расширить понятие интуиции за пределы только лишь восприятия.

1.1. *Различия между актами на основании синтеза наполнения. Особенности синтеза наполнения интуитивных актов*

В § 14 шестого исследования Гуссерль указывает, что различие означивающих и интуитивных интенциональных актов может быть представлено как различие в осуществлении присущего им синтеза наполнения [4. S. 586]. Гуссерль рассматривает три типа синтеза наполнения: идентификации, присущий актам означивания; образного подобия (Synthesis der Bildähnlichkeit), характеризующий акты образного сознания[8]; вещной идентичности (Synthesis der sachlichen Identität), относящийся к презентирующим актам восприятия. Интуитивный характер актов восприятия не вызывает сомнений, поскольку в восприятии в созерцании предстает сама вещь, причем к восприятию принадлежит возможность предъявлять одну и ту же вещь с разных сторон, что делает его практически никогда не завершенным созерцанием. «Вещь утверждает себя через себя саму (durch sich “selbst”) тем, что она показывает себя с разных сторон, при этом оставаясь той же самой» [4. S. 588]. Что касается актов, в которых

8 Поскольку для этого этапа в развитии мысли Гуссерля характерно понимание актов ре-презентации как различных типов образного сознания, то его рассмотрение фантазии и воспоминания связано с присущим им образным характером

вещь предстает не как она сама, а посредством знаков или образов, характер данности предмета в этих двух случаях оказывается совершенно различным.

В образе предмет представляется на основании сходства. Знаки же указывают на объект, которым они не являются и с которым не имеют никакого общего чувственного содержания. Образы не отсылают к некоему внешнему объекту, а репрезентируют его в его отсутствии. Эта тема противопоставления знаков и образов разбирается Гуссерлем и в лекциях по фантазии и образному сознанию. Образ это своеобразное отношение образного объекта (Bildobjekt) и сюжета образа (Bildsujet)[9]. Важная особенность образного сознания (а также фантазии и воспоминания, поскольку они рассматриваются Гуссерлем как формы образного сознания) состоит в том, что оно есть сознание не образа (образного объекта) как такового, но изображаемой посредством него вещи. В образе мы видим отсутствующую вещь. И в этом моменте заключена проблема, с которой Гуссерль работает в лекциях по фантазии и образному сознанию. В фантазии или физическом образном сознании мы направлены на объект, именно объект (кот, дворец, королева Елизавета) представлен в воображении, не сам «образ» — его цель. Но чтобы представить себе объект, нам необходим образ. Представленный посредством образа объект, тем не менее не есть реальный предмет, а воображаемый. Если бы можно было посредством простого намерения представлять сами предметы (быть причиной их существования), то это было бы уже восприятие ex nihilo. Что будет выступать в качестве образа — феноменологически (но не психологически или антропологически) случайно, однако следует признать, что этот образ есть нечто ускользающее. Возможно, в этом причина того, почему Гуссерлю важно было сравнивать фантазию и созерцание физического изображения, так как здесь у самого образа появляется наглядность.

Отношение образа и вещи обладает особым, внутренним характером и отличается от отношения означивания, в котором знак отсылает к вещи, данной в другом, интуитивном акте. Поскольку в этом случае важно показать, как это различие обусловлено характером синтеза наполнения, обратимся к нему. Синтез наполнения, присущий актам означивания, состоит в идентификации значения и соответствующего ему созерцания (восприятия, воспоминания, фантазии, сущностного созерцания). Акты означивания, не имея собственного интуитивного содержания, находят поддержку в интуитивных данностях соответствующих актов созерцания. В случае ре-презентирующих актов речь идет о синтезе наполнения через сходство, который Гуссерль именует синтезом образного подобия. «Явное своеобразие образного представления в том, что когда оно достигает наполнения, предмет, который является как “образ”, идентифицируется через сходство с предметом, данным в наполняющем акте» [4. S. 587]. В свете того, что было сказано выше о связи образа и отсутствующего объекта, который ре-презентируется посредством образа, этот синтез подобия есть приведение к созерцанию отсутствующей вещи, нереальной вещи через созерцательный характер самого образа. При воспоминании предметами созерцания становятся прошлые события или воспринятые в прошлом предметы.

Для прояснения интуитивного характера актов различие в синтезе наполнения имеет определенное значение: с одной стороны, оно проясняет отличие актов означивания и интуитивных актов. С другой стороны, определяет на основании этого различия то общее, что объединяет между собой такие акты, как восприятие, образное сознание, фантазия, воспоминание в качестве актов интуитивных, поскольку

9 Подробнее на этом мы остановимся в разделе 2.2 этой статьи.

им всем присущ синтез наполнения через все новые созерцания, а не через идентификацию пустой интенции значения с наполняющим ее созерцанием. Таким образом, первый аргумент основывается на созерцательном характере самого синтеза наполнения, присущего ре-презентирующим актам.

1.2. *Критика различия феноменов на физические и психические*

Второй аргумент можно увидеть в критике разделения феноменов на физические и психические в психологии Брентано и развитии Гуссерлем собственной теории интенциональности. Позволим себе предположение, что различие феноменов на психические и физические, представленное Брентано в «Психологии с эмпирической точки зрения»[10], и отсутствие необходимых, с точки зрения Гуссерля, феноменологических различий на явление и являющееся или на реальное и интенциональное содержание, стало причиной ограничения сферы интуитивных актов только восприятием. Согласно Брентано, физический феномен может быть дан как в восприятии, так и в фантазии или в воспоминании, однако только восприятие может относиться к тому, что он понимал под физическим феноменом, собственным образом, поскольку только в восприятии, при ощущении (а не воображении) боли мы можем иметь отношение к реальной боли как к физическому феномену. Вопрос о том, что может выступать в качестве физического феномена в случае воображения, приводит к определенным теоретическим затруднениям, например, к проблеме существования такого класса предметов как нереальные, только воображаемые физические феномены, существующие наряду с реальными.

Теория интенциональности в версии «Логических исследований» основывается на нескольких принципиальных различиях и дает четкое понимание того, что интенциональный предмет не относится к реальному составу переживания, т. е. не наличествует каким-либо образом *в* сознании и не нуждается тем самым в выстраивании связи с предметом *вне* сознания. Таким образом, с этой стороны сфера интуиции не должна ограничиваться лишь теми актами, которые представляют предмет «телесно» в его живом присутствии. Фантазия и воспоминание, так же как и восприятие, направлены на свои предметы и не должны основываться на актах, которые ближе к телесной данности физических феноменов, чем они. Это существенно расширяет не только горизонт понимания этих актов, но и саму концепцию сознания как созерцательного. Тот, казалось бы, само собой разумеющийся факт, что можно осуществлять акты сознания различным образом, что можно обладать сознанием о чем-то в различных смыслах, расширяет сферу нашего опыта. Предметы и целые предметные регионы, те донаучные и научные данности, которые мы обнаружи-

10 «Примером психического феномена служит любое представление, возникшее через ощущение или фантазию; под представлением я понимаю здесь не то, что представляется, но акт представления. Таким образом, слышание звука, созерцание цветного предмета, ощущение тепла или холода, равно как и схожие состояния фантазии, являются примерами того, что я имею в виду под психическими феноменами; но таким примером является и мышление всеобщего понятия, если только это мышление действительно имеет место. Далее, всякое суждение, всякое воспоминание, всякое ожидание, всякое умозаключение, всякое убеждение или мнение, всякое сомнение — это психический феномен. И, с другой стороны, психическим феноменом является всякое движение души, радость, скорбь, страх, надежда, мужество, отчаяние, гнев, любовь, ненависть, вожделение, желание, намерение, удивление, восхищение, презрение и т. д. Примерами же физических феноменов служат цвет, фигура, ландшафт, которые я вижу; аккорд, который я слышу; тепло, холод, запах, которые я ощущаю; а также схожие образы, которые являются мне в фантазии» [6. С. 24].

ваем в мире, могут быть увидены, исходя из тех интуиций, которые наполняют понятия о них или же их до-понятийные данности. Сфера объектов восприятия, вымышленных объектов, сфера эстетических объектов, сфера понятий, другие люди, воспринимаемые в нашем опыте, — все они не должны сводиться к какому-либо универсальному основанию или единому акту, будь то физические феномены или идеальные сущности. Их данность осуществляется в исключительно присущей им интенции, даже если наполнение этой интенции может осуществляться в другом по характеру акте.

2. *Различие презентирующих и ре-презентирующих актов: Gegenwärtigung vs. Vergegenwärtigung*

Как мы уже отметили выше, различие между актами восприятия и актами воспоминания и фантазии лежит в иной плоскости, чем различие между интуитивными и не-интуитивными актами. Объекты воспоминания и фантазии также даны в созерцании, но тип этого созерцания, тот способ, которым приводятся к данности предметы созерцаний восприятия и воспоминания различны. Мы уже видели это различие на уровне осуществления синтеза наполнения. На определенном уровне развития феноменологической теории познания, которая делает своим предметом интуитивные акты сознания, основополагающий момент состоит в принципиальном разграничении тех актов, которые Гуссерль называет презентирующими (Gegenwärtigung) и ре-презентирующими (Vergegenwärtigung) на основании различий в характере присущих им интенций.

К презентирующим актам Гуссерль относит феномен восприятия, в котором являющийся предмет предстает «как он сам». К ре-презентирующим — акты воспоминания, ожидания, фантазии, образного сознания, а также вчувствования (Einfühlung). Выбор термина Gegenwärtigung для обозначения такого интенционального переживания, как восприятие, предъявляющего предмет в его живом присутствии, как он есть, оказывается весьма удачным, так как несет в себе временной и пространственный смысл — быть *настоящим*, присутствующим здесь и сейчас. «В восприятии присутствующая действительность является нам в качестве настоящей и в качестве действительной» [5. S. 4]. Характеризуя восприятие, Гуссерль говорит об *интуитивной (созерцательной) данности* предмета в его живом присутствии. Здесь существенно как отличие от данности значений, так и от интуитивной данности предметов воспоминания или фантазии, которые также осуществляются в настоящем, но представляют свой отсутствующий предмет так, как если бы он был в настоящем, наделяют его присутствием в настоящем, т. е. ре-презентируют. Ре-презентирующие акты тем самым уже представляют собой проблему, заключающуюся в том, каким образом в акте, осуществляющемся сейчас, возможно представление того, что в настоящем отсутствует. В случае воспоминания — это осуществление в настоящем акта, в котором предъявляется нечто, действительно имевшее место в прошлом (проблема данности прошлого в настоящем). В случае фантазии — это сознание в настоящем акте несуществующих предметов или воображаемых событий. В случае ожидания — представление в настоящем событий будущего, в случае образного сознания — созерцание в физически присутствующей в актуальном восприятии вещи физически не-присутствующего образа (на физически присутствующей картине мы видим изображение, которое, в свою очередь, отсылает к тому, что изображено на ней). Гуссерля интересует сущностное родство подобных актов, то,

что является общим для них и определяет их сущность. Так, он рассматривает расхожее представление о том, принадлежат ли галлюцинации к ре-презентирующим актам, наряду с актами фантазии, но замечает, что к фантазии в обыденном смысле относят явления галлюцинаций, иллюзий и сновидений, однако последние не представляют свои предметы в качестве нереальных, но в качестве действительно присутствующих. Поэтому галлюцинации относятся к актам презентирующим (обманы восприятия). И если ведущим для группы презентирующих актов выступает восприятие, то для ре-презентриующих таким актом будет переживание фантазии, по крайней мере, в лекциях 1904–1905 гг. Противопоставленными, таким образом, оказываются представление предмета в фантазии и в восприятии, опыт относительно воображаемого и относительно реального. Как остроумно замечает Рудольф Бернет: «То, что мне мешает верить в реальное существование кентавров, это очевидно не амазонки, но весь мой опыт относительно реальных людей и лошадей» [1. P. 105].

Гуссерль обнаруживает существенное родство между феноменами фантазии, воспоминания и ожидания, основанное на том, что они суть интенциональные переживания, которые в дополнение к своим различиям в сознании имеют сходный элемент в качестве основания, а именно характер объективирующего схватывания. И это схватывание в своей специфической сущности одно и то же для фантазирования, интуитивных представлений в ожидании или интуитивных репрезентаций прошлых переживаний [5. S. 6]. Таким образом, интерес Гуссерля направлен не на разнообразие комплекса этих переживаний, но на это особого рода единство схватывания, которое он называет представлениями фантазии как особого рода представлений, отличных от представлений восприятия. Различие между представлениями фантазии и восприятия (Vorstellung) определяется как различие в характере схватывания (Auffassung). Это напрямую связано со взглядами Гуссерля на устройство актов сознания и в частности со схемой конституирования, известной как схема «схватывание — содержание схватывания» (Schema Auffassung — Auffassungsinhalt).

2.1. *Применение схемы «схватывание — содержание схватывания» для анализа восприятия, фантазии и воспоминания*

Феноменологический анализ интенционального переживания, осуществленный Гуссерлем во втором томе «Логических исследований» дает основание для понимания различий между представлениями разного типа (восприятие, фантазия, воспоминание). Таким основанием выступает представленная в пятом и шестом исследованиях схема «схватывание — содержание схватывания» (Schema Auffassung — Auffassungsinhalt). Ее смысл заключается в проведении различий между ощущениями как неодушевленным фундаментом для одушевляющих интенций или схватываний, которые интерпретируют содержание ощущений и создают предметное (интенциональное) отношение объективирующего акта. Тождественность остается на стороне интенционального предмета, который может быть одним и тем же как для различных актов восприятия, так и данным в разных по модусу интенциональных актах (в восприятии, воспоминании и т. д.). Различие находится на стороне модусов схватывания и содержаний схватывания.

При анализе конкретных переживаний мы тем самым должны удерживать различия между предметами этих переживаний, их чувственным содержанием и интенциями схватывания. Так, мы различаем: на стороне интенционального содер-

жания — предмет восприятия, скажем, этот воспринимаемый синий цвет книги и синий цвет этой книги, предстающий в фантазии; на стороне реального содержания — ощущение синего и «фантазм» синего[11], а также схватывания восприятия и схватывания фантазии. Вопрос о том, где искать исток различия переживаний восприятия и фантазии, в различии чувственных содержаний (ощущений и фантазмов) или в различии одушевляющих интенций схватывания восприятия и фантазии? «В том ли дело, что в обоих случаях схватывания *одинаковые*, но основанные в предполагаемом сущностном различии чувственных содержаний, понимаемых как ощущения и фантазмы, *или* же дело в том, что сами схватывания сущностно различны по *виду*?» [5. S. 12].

Гуссерль подчеркивает важность обоих моментов, также он обращает внимание на феноменологическое значение того, что в восприятии и фантазии как различных переживаниях может быть представлен один и тот же предмет. Синий цвет этой книги и сама эта книга, воспринимаемая или представляемая в воображении, суть одна и та же книга. Этим Гуссерль хочет подчеркнуть, что действительное различие между актами восприятия и фантазии находится не на стороне предмета и не на стороне генетического (в эмпирическом смысле) истока содержаний переживаний, но на стороне самих объективирующих схватываний. Различие чувственных содержаний остается под вопросом, но очевидно, что приоритет для Гуссерля представляет анализ различий в схватываниях.

Путь, на котором Гуссерль проясняет это различие, состоит в понимании схватывания ре-презентирующих актов как схватывания образного, подобного тому, которое имеет место в осуществлении образного сознания в случае созерцания физического изображения. Гуссерль называет это общее всем ре-презентирующим актам свойство схватывания — «Verbildlichung» [5. S. 16], что с трудом можно перевести на русский язык как приведение к образности, или, если воспользоваться английским переводом, — «пикториализация». В соответствии с этим образность (Bildlichkeit) или «образное схватывание (verbildlichkeit)» есть определение характера данности предмета в актах репрезентации.

На основании этих определений и в целом текста Лекций многие современные интерпретаторы сходятся во мнение, что изначально и до (включительно) лекций 1904–1905 гг., Гуссерль понимал акты чувственной ре-презентации, такие как воспоминание и фантазия, как типы образного сознания (Bildbewusstsein) [1; 2].

В отличие от восприятия ни фантазия, ни воспоминание не представляют свои объекты как наличествующие в живом присутствии, поэтому нуждаются в дополнительном элементе, объясняющем возможность представления отсутствующих объектов. Теория образного сознания на этом этапе оказалась релевантной вопросу: как объяснить ре-презентацию в фантазии или воспоминании объекта, отсутствующего здесь и сейчас.

2.2. *Анализ актов интуитивной ре-презентации на основании феноменологической теории образного сознания*

Гуссерль называет фантазию первичной формой сознания, столь же первичной, как и восприятие. Есть что-то в манере фантазии представлять свой предмет, что не исчерпывается сравнением с восприятием. Есть проблема, особенность, особый

11 «Ощущения лежат в основании восприятий; чувственные фантазмы в основании фантазий» [5. S. 11].

способ отношения к предметному. И эту особенность фантазии и в более широком контексте — особенность ре-презентирующих актов в целом — Гуссерль формулирует в виде следующего вопроса: что делает возможным представление некоего предмета, направленность на предмет, который не дан нам здесь и сейчас в живом присутствии? Как объяснить этот парадокс нашего опыта, в котором мы можем представить себе нечто, именно это нечто сделать предметом сознания, при том, что само это нечто отсутствует и предъявляет себя через посредство чего-то иного, например, образа фантазии, физического образа, образа воспоминания?

Как мы уже отметили, Гуссерль предлагает рассматривать представление образа, образное сознание как отдельный вид представлений, как особый вид схватывания. И сфера этих представлений определяется на основании выделения характерного для них особого вида схватывания. Это образное схватывание присуще не только представлениям фантазии как внутренним образным представлениям (die inneren Bildvorstellungen) [5. S. 17], но также и внешним представлениям образа, т. е. таким, в которых физически воспринимаемый предмет посредством сходства репрезентирует другой, отсутствующий предмет. Таким образом, Гуссерль выделяет два вида изображений: внутренние и внешние, представленные посредством физического образа. Его задача — сравнить их и найти общий элемент, характеризующий образные представления. Ведущий вопрос звучит так: Что значит представлять что-либо посредством образа? Что представляет собой образная ре-презентация (Vergegewartigen im Bild)?

Первоначальные различия, которые он устанавливает для фантазии — это различие между *образом фантазии (Bild) и вещью (Sache), объектом фантазии.* Sache — тот объект, который подразумевается в представлении, тот объект, который может мыслиться как существующий или нереальный, вспоминаемый или ожидаемый, желанный и т. д., в соответствии с качественными характеристиками, присущими его представлению. Но все эти характеристики остаются в стороне, поскольку речь идет только о том акте, в котором эта вещь, этот объект представлен. Если мы, по примеру Гуссерля, представим себе дворец в Берлине, то именно этот дворец и будет объектом (Sache) этого представления. «Образ делает вещь представимой, но сам не есть эта вещь» [5. S. 18]. Образ и объект представлены разными способами.

В случае физического образного сознания ситуация, однако, становится более сложной, поскольку появляется предмет восприятия, функционирующий в качестве носителя образа. Гуссерль предлагает различать [5. S. 19]:

(1) *физический образ (das physische Bild)*, образ как физическая вещь (Ding), сделанная из мрамора, холст, бумага, на которой напечатана фотография и т. д.;

(2) образ как *образный объект (Bildobjekt)*, репрезентирующий образ (repräsentierende Bild), изображающий объект (abbildende Objekt) — аналог образа фантазии;

(3) *сюжет образа (Bildsujet)*, репрезентируемый или изображаемый объект (repräsentierte oder abgebildete Objekt) — аналог объекта фантазии.

По сравнению с физическим образным сознанием ситуация в обычном воображении более простая, однако важно сущностное сходство обоих. Разница в наличии или отсутствии физического образа. Сходство в том, что «ментальный образ» и объект, который он изображает, различны как для фантазии, так и для физического образного сознания. А поскольку есть два «объекта», то должны быть и два объективирующих схватывания. Схватывание, оживляющее фантазмы при представлениях фантазии, и ощущения при созерцании физического образа и конституирую-

щее образ, тем не менее не объясняет еще, каким образом конституируется связь этого образа с изображаемым объектом или объектом фантазии. То есть с одним простым схватыванием еще нет образа в подлинном смысле. Гуссерль задается вопросом, как становится возможным то, что мы видим в образе тот объект, который он представляет, а не удовлетворяемся только самим образом?

Феноменологическая справедливость свидетельствует в пользу того, что если при образном сознании физического образа у нас есть три объекта, то должны иметь место и три схватывающих акта. Если некий комплекс ощущений истолковывается в сознании и как физическая вещь и как изображение — это говорит о том, что здесь добавляется активность какого-то иного схватывания по сравнению со схватыванием восприятия. Одно и то же чувственное содержание интерпретируется двояко в схватывании восприятия физической вещи и в схватывании образа. Но таким образом еще не ясно, каким образом в этом схватывании, в котором конституируется образ (Bildobjekt), конституируется отношение к сюжету образа (Bildsujet)? «Как следует понимать, что, в то время как образный объект (Bildobjekt) дан в явлении, мы не ограничиваемся этим и подразумеваем под ним некий иной объект?» [5. S. 23]. В изображении человека на фотографии или картине мы всегда подразумеваем не только это изображение, но и того, кто там изображен. То есть речь идет еще об одном схватывании, о двойной интенциональности, которая отличает фантазию (и акты ре-презентации вообще) от восприятия, в котором речь идет об одном схватывании, которому соответствует один воспринятый объект. «В представлении фантазии у нас есть два схватывания, одно, основанное на другом, конституирующие два объекта, а именно: образ фантазии, который дан в явлении, и образно представленный объект, сюжет образа (Bildsujet), который представлен именно посредством образа» [5. S. 24]. Эти схватывания, относящиеся к представлению предмета в фантазии, отмечает Гуссерль, не являются двумя различными и независимыми схватываниями, они в некотором смысле «переплетены» в представлении фантазии. Первое схватывание, которое конституирует образный объект не выступает чем-то совершенно отличным от второго схватывания, конституирующего изображаемый объект (объект фантазии), дело обстоит не так, что это два различных акта, направленные на два разных объекта. Первое схватывание — это основание для второго. Второй объект является в и посредством первого (образа) [5. S. 27].

Вся проблематика «образа» применительно к анализу актов интуитивной ре-презентации возникла не случайно и была ответом на вопрос о «присутствии отсутствующего» в этих переживаниях сознания, первой попыткой, которая не получила дальнейшего развития применительно к актам воспоминания и фантазии, а была пересмотрена по всем ключевым пунктам. Характер схватываний, различия в содержании схватываний и сам статус «образа» как посредника в предъявлении объектов фантазии и воспоминания были отвергнуты Гуссерлем в ходе развития его феноменологической теории. Но не была отвергнута сама проблема, которая сформировалась в ходе этой первой попытки. Так же как не были отвергнуты определенные достижения этой первой модели интуитивной ре-презентации, такие как созерцательный характер актов ре-презентации (сохраняющий значимость и в «Кризисе» для мира изначальных созерцаний, в котором воспоминание играет свою роль); общность таких актов, как воспоминание, фантазия, ожидание и впоследствии вчувствование (эмпатия); идея особого статуса объектов этих актов, которую Гуссерль пытался определить через их связь с «образом» и которая при отказе от этого определения осталась проблематичной, но не снятой. В последнем пункте

содержится один из основных моментов в проблематике воспоминания: в воспоминании и фантазии нам дан мир предметов, событий, личностей, которые не являются ни всеобще-значимыми сущностями, ни действительными, реальными объектами восприятия, но объектами только лишь воображаемыми или «прошлыми», т. е. действительно существовавшими ранее, но теперь обладающими лишь этой призрачной, ускользающей реальностью, сближающей их с воображаемыми объектами, которая тем не менее составляет содержание того, что мы считаем *своим* опытом.

Литература

1. *Bernet R.* Conscience et existence. Perspectives phenomenologiques. Paris, 2004.
2. *Bernet R., Kern I., Marbach E.* An Introduction to Husserlian Phenomenology. Evanston (Ill.), 1993.
3. *Brentano F.* Grundzüge der Ästhetik. Aus dem Nachlass / hrsg. von Franziska Mayer-Hillebrand. Hamburg, 1988.
4. *Husserl E.* Logische Untersuchungen. Zweiter Band, Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis // Husserliana. Bd XIX, № 2 / hrsg. von U. Panzer. The Hague, 1984.
5. *Husserl E.* Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus Nachlass (1898–1925) // Husserliana. Bd XXIII / hrsg. von Ed. Marbach. The Hague, 1980.
6. *Брентано Ф.* Психология с эмпирической точки зрения // Брентано Ф. Избранные работы. М., 1996 .
7. *Гуссерль Э.* Логические исследования. Исследования по феноменологии и теории познания // Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 3 (1). М., 2001 (на сегодняшний день издано 40 томов).

Дж. Солдати

О роли восприятия в демонстрационных мыслях*

Статья поднимает вопрос о роли восприятия при формулировке демонстрационных суждений в аспекте семантического плана их выражения. Автор рассматривает этот вопрос с позиций современной аналитической философии, пытаясь показать, что гуссерлевская трактовка отношения между значением языкового высказывания и содержанием зафиксированного в нем акта при всей ее неоднозначности оказывается принципиально значимой для концептуализации смысла демонстрационных высказываний.

§ 1

В «Логических исследованиях» ([Husserl 1984a, b], далее — LU) Гуссерль пишет[1]:

«В действительности же ясно, что наше утверждение — каждое субъективное выражение может быть заменено объективным — в основе своей означает не что иное, как беспредельность объективного разума. Все, что есть, познаваемо “в себе”, и его бытие есть содержательно определенное бытие, которое документирует себя в таких-то и таких-то “истинах в себе” <...> То, что, однако, в себе четко определено, то может быть определено объективно, а то, что может быть объективно определено, то может быть выражено, в идеале, в четко определенных значениях слов» [LU V: A90/B90]

В этой цитате Гуссерль устанавливает отношение между двумя утверждениями. В первом из них речь идет о том, что любое субъективное выражение может быть заменено объективным.

* Перевод осуществлен по изд.: *Soldati G.* Zur Rolle der Wahrnehmung in demonstrativen Gedanken // Frank M., Weidtmann N. Husserl und die Philosophie des Geistes. Frankfurt, 2010. Публикуется с разрешения автора и издательства «Suhrkamp». Перевод выполнен в рамках реализации ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 годы, ГК № П1171 от 27 августа 2009 г. на проведение НИР по проблеме «Проект трансцендентальной феноменологии как конструкт новоевропейского сознания».

1 Представляемый текст примыкает к другой работе Солдати [Soldati 2008]. Достигнутые там результаты в известной мере выступают предпосылкой для настоящей работы. Здесь и в § 3 цитаты из второго тома «Логических исследований» Эдмунда Гуссерля приводятся в переводе В. И. Молчанова, опубликованном в журнале: ЛОГОС: журнал по философии и прагматике культуры. 1997. № 9–10 (*прим. переводчика*).

© Дж. Солдати, 2011
© О. А. Коваль, перевод с нем., 2011

Я буду называть его *тезисом о заменимости*. Во втором — что объективный разум не имеет границ: это тезис о *беспредельности разума*. Гуссерль явно полагает, что оба тезиса тесно связаны друг с другом, и даже больше — что один включает в себя другой.

Насколько я могу судить, в LU Гуссерль оба эти утверждения считает справедливыми. По меньшей мере, он намеревается их обосновать. Далее я разберу некоторые из гуссерлевских аргументов, в известной степени с критических позиций. Правда, меня интересует не столько вопрос, действительно ли Гуссерль согласен с обоими утверждениями и были ли подкрепляющие их аргументы вескими, сколько то, правомерно ли было с его стороны устанавливать связь между этими тезисами.

Тезис о заменимости, как его понимает Гуссерль, подразумевает среди прочего, что сущностно демонстрационных мыслей не бывает, а тезис о беспредельности разума содержит в себе отказ от относительных истин. Отсюда вопрос: предполагает ли существование сущностно демонстрационных мыслей, что истина может быть относительной?

К сожалению, нет единого мнения, как то часто случается у философов, ни относительно природы сущностно демонстрационных мыслей, ни касательно понятия относительной истины. Нужно установить, как Гуссерль использует эти понятия (или эквивалентные им в его терминологии). Но не стоит подходить к этой задаче чисто филологически. Имеет смысл привлечь кое-что из более поздних, частью совсем недавних дискуссий, чтобы содержательно определить собственно гуссерлевскую позицию.

Моей *конечной* целью будет показать, что хотя есть все основания признать существование сущностно демонстрационных мыслей, это еще не предполагает существования относительных истин. Первый пункт, как я предполагаю, был осознан и самим Гуссерлем; что же касается второго, то здесь имеются некоторые сомнения. Быть может, Гуссерль, вполне справедливо рассудив, что сущностно демонстрационные мысли все-таки существуют, ошибочно посчитал за должное отказаться ввиду этого от тезиса о беспредельности разума. Это могло бы послужить *неким* ключом к пониманию его проблематичного идеалистического поворота.

В последующих параграфах я буду разбираться *исключительно* с вопросом о природе демонстрационных мыслей. В будущих же работах займусь проблемой беспредельности разума и покажу, в каком смысле она предполагает отказ от относительности истины. Я хотел бы донести мысль о том, как можно ослабить связь между демонстрационным характером некоторых мыслей и относительностью их истины. Но сейчас речь идет о более скромном проекте — объяснить природу демонстрационных мыслей. Я буду исходить из гуссерлевской точки зрения, поскольку она представляется мне значимой и, кроме того, в современных дискуссиях, по-моему, ее не всегда принимают к сведению. Моя задача будет скорее систематической, нежели филологической.

§ 2

Сущностно демонстрационные мысли, как я их называю, — это мысли, которые *семантически*, т. е. в плане их содержания, зависят от созерцаний, как правило, от восприятий. Ниже речь пойдет главным образом о *перцептивных* созерцаниях. Вопрос о том, что отличает неперцептивные созерцания и какую роль они играют в демонстрационных мыслях, требует отдельного исследования. Я тем самым — поскольку негласно предполагается другое — буду понимать под «демонстрационны-

ми суждениями» те, которые находятся в еще только подлежащей определению связи с восприятиями. Моя цель — объяснить, в чем конкретно заключается эта связь.

Мысли, в частности суждения, допущения или вопросы, суть ментальные события, в которых задействуются понятийные способности. *Психологически* мысли могут зависеть от восприятий, когда, к примеру, обладание занятыми в них понятийными способностями зависит от восприятий (как, скажем, понятия цветов, обладание которыми зависит от способности применять их на основании восприятия цветов). *Эпистемологически* они могут зависеть от восприятий, если их оправданность типологически или исходно зависит от восприятий (эмпирические суждения). Семантическая зависимость должна отличаться от психологической и эпистемологической. Идея о том, что некоторые мысли психологически или эпистемологически зависят от восприятий, имеет долгую традицию. Идея же, что существуют мысли, которые зависят от восприятий семантически, скорее, недавнего происхождения.

Но что подразумевается под утверждением, что демонстрационные мысли в плане их содержания зависят от восприятий? На этот вопрос я хотел бы ответить в том смысле, как я себе представляю гуссерлевское отношение между мыслями и восприятиями. Буду краток в том, что касается филологического аспекта, поскольку другие об этом высказались уже весьма подробно (см. литературу в кн.: [Soldati 2008]). Однако систематическую связь я желал бы рассмотреть более обстоятельно.

Два часто цитируемых, но не вполне согласующихся друг с другом отрывка имеют решающее значение для понимания гуссерлевской трактовки демонстрационных мыслей: «Я не просто воспринимаю, когда говорю “*это*”; ведь *на основании восприятия строится новый, руководствующийся восприятием, зависимый от него при всем своем отличии акт — акт полагания* “*этого*”. В таком указующем полагании заключено — и *заключено совершенно обособленно — значение* <…> Восприятие, таким образом, реализует возможность для разворачивания полагания “этого” благодаря определенному отношению к предмету <…>; но оно не конституирует <…> само значение, даже частично» [LU V: A490–91/B18–9]. «…только с помощью дополнительного представления <…> конституируется полное и собственное значение указательного местоимения» [LU V: A494/B22].

Гуссерль анализирует значение выражения «это». Ситуация рассматривается с точки зрения говорящего. Когда тот утверждает «Это F», то тем самым он провозглашает демонстрационное суждение, касающееся отдельного предмета, а конкретно: того, который он воспринимает. Суждение *при всем своем отличии зависит от восприятия*, т. е., *во-первых*, не существует демонстрационного суждения, которое не включало бы в себя восприятия, а *во-вторых*, различные демонстрационные суждения могут отличаться друг от друга лишь благодаря тому, что содержат различные восприятия. В этом смысле демонстрационное суждение представляет собой переживание, частью которого выступает восприятие. Вместе с восприятием оно образует некое единство, которое без восприятия существовать не может. Чисто понятийной части мысли не достаточно, чтобы сформировать самостоятельную мысль[2].

2 Т. Бёрдж [Burge 1977] характеризует как семантическое *de dicto* то убеждение, благодаря которому субъект имеет отношение к некоему *полностью выраженному* предложению. Рассмотренное с эпистемологической точки зрения, это было бы убеждение, которое полностью концептуализировано — «fully conceptualised» [Ibid.: 345]. В этом смысле демонстрационные мысли, и по Гуссерлю, будут *de re*, а не *de dicto*. Проблема, правда, состоит в том, что Бёрдж здесь понимает выражение «concept» настолько широко, что под него подпадают также «восприятия или образы — поскольку они понимаются как *типы* репрезентации объектов (курсив мой. — *Дж. С.*)» [Ibid.]. Чтобы выяснить, яв-

Что касается значения демонстрационного высказывания, а тем самым и содержания оглашаемого им суждения, то здесь вышеприведенные цитаты выглядят неоднозначно. С одной стороны, утверждается, что восприятие ничего не добавляет к значению, а с другой — что в дополнительном представлении только и конституируется полное и собственное значение. Поначалу напрашивается следующая интерпретация. Определяющее перцептивное переживание имеет некоторое содержание: оно предъявляет воспринятый предмет определенным образом. Тот способ, каким предмет предстает в восприятии,– не понятийный. Следовательно, в демонстрационном суждении перцептивное содержание восприятия присоединяется к понятийному содержанию суждения. Но тогда существует не два содержания, а одно, частично понятийное, а частично — нет. Гуссерль говорит о «нераздельно едином значении» [LU V: A495/B23]. Теперь нужно понять, в чем заключается это единство.

Понятийную часть содержания определяет правило употребления указательного местоимения. Гуссерль называет это правило «указывающей функцией» или «указательным значением»[3] подобного местоимения и передает его таким описанием: «находящийся в сфере созерцания или мышления предмет» [LU V: A83-84/B84]. Когда кто-то правильно использует выражение «это», то с его помощью он ссылается на находящийся в сфере созерцания или мышления предмет[4]. Субъект владеет значением <это>[5], если он расположен к тому, чтобы при использовании выражения «это» руководствоваться таким правилом[6].

Если кто-то высказывает положение «Это F», то мы можем констатировать, что так он объявил свое суждение, что являющийся ему φ предмет есть F[7], причем φ обозначает не понятие, а перцептивный способ данности. Гуссерль пишет: «Ибо указующее по-

ляются ли — и если да, то каким образом — демонстрационные мысли, согласно Гуссерлю, и в этом смысле *de re*, требуется более точное определение. К точке зрения Бёрджа я позднее еще вернусь (см. сноску 13).

3 Для уточнения важности этого понятия см: [Soldati 2008].

4 Тот факт, что Гуссерль имеет здесь в виду также и предметы, которые даны не в созерцании, а в мышлении (как, скажем, в суждении, высказываемом словами «Эта мысль истинна», которое мыслящий выносит относительно своей собственной мысли), поднимает вопросы, которые мы здесь не можем разбирать. Как уже подчеркивалось, в фокусе нашего исследования находятся перцептивные указательные местоимения. Использование такого рода, как вышеупомянутое, при котором указательное местоимение не требует *вовсе никакого* созерцания, должно обсуждаться отдельно. Даже на роли указательных местоимений в особом случае интроспективного — а не базирующегося на очевидности — отношения к собственной мысли здесь нет возможности остановиться детально (см. также сноску 6).

5 Я использую угловые скобки для слов чтобы обозначить то содержание ментального состояния, — неважно, будет оно понятийным или нет, — которое путем использования встречающегося в скобках выражения может быть *выражено* полностью или частично.

6 Часто приводимая в качестве примера референтная интенция говорящего, т. е. интенция ссылаться путем использования указательного местоимения на воспринятый предмет, относится к числу случаев правильного употребления выражения: поскольку это выражение обладает вышеупомянутым правилом, правильно его использует тот, кто намеревается сослаться на воспринятый предмет. Аргументы против такой трактовки правила употребления указательного местоимения выдвинули, в частности, М. Реймер [Reimer 1992] и Г. Веттстайн [Wettstein 1984]. Я нахожу убедительными в этом плане возражения Сигел (см.: [Siegel 2002]). Для нашего контекста, разумеется, будет достаточно того, что *некоторые* способы употребления указательных местоимений подчиняются вышеназванному правилу. Ведь из этого следует, что указательные местоимения не принадлежат к стандартной категории значения.

7 Использованное здесь распространение оставляет открытым вопрос, находится ли — и каким образом — описание предмета (<являющийся φ предмет>) в содержании такого распространенного суждения. Мы увидим, что демонстрационное суждение, объявляемое формулой «Это F», *не* может быть объявлено словами «Являющийся φ предмет есть F».

лагание остается тем же самым, какое бы восприятие из многообразия составляющих единое целое восприятий, в которых является всегда тот же самый — и *узнаваемый* как тот же самый — предмет, ни лежало в его основе. Значение *этот* — и тогда то же самое, когда вместо восприятия выступает какой-либо акт из многообразия основанных на воображении представлений, которые идентичным узнаванию способом представляют в образе тот же самый предмет. Но оно изменяется, если созерцания предполагаются из других цепей восприятия и образности. Мы подразумеваем опять же *это*, но общий характер имеющего здесь место полагания, а именно прямого (т. е. без всякого атрибутивного опосредования) нацеливания на предмет, дифференцирован различно; теперь ему присуща интенция на другой предмет, подобно тому, как физическое указывание при изменении пространственного направления дифференцируется собственно пространственно» [LU V: A491/B19].

В демонстрационном суждении перцептивная форма явления используется не атрибутивно, а референтно[8]. Говорящий выносит суждение *о* являющемся φ предмете, что тот есть F. Он приписывает являющемуся в восприятии φ (красным, круглым и т. д.) предмету свойство F. Если *a* представляет собой являющийся φ предмет, то субъект *имеет интенцию* судить *об a*, что оно есть *F*. При этом ключевую роль играет интенция, направленная на отдельный предмет. Гуссерль явно полагает, что демонстрационные суждения имеют другое содержание («значение *этот*» меняется), если субъект *интендирует* с их помощью разные предметы, даже если в восприятии (или воображении[9]) таковые будут выступать качественно идентичными. Из чего, конечно, не следует, что замещение предмета неизбежно приведет к изменению содержания демонстрационного суждения. Отдельные (к примеру, следующие друг за другом во времени) демонстрационные суждения, которые выражаются с помощью «Это F», имеют различное содержание, если они касаются одного, но по-разному *познаваемого* предмета. Неопознанной замены предмета не достаточно, чтобы придавать суждению различное содержание[10].

Эту мысль следует уточнить более детально, чтобы сделать из нее все существенные для нас выводы. Однако уже сейчас мы можем констатировать, что если содержание восприятия не играет атрибутивной роли в демонстрационном суждении, то оно ничего не добавляет и к условиям истинности суждения. Подобная взаимосвязь имела бы место, как минимум, в том случае, если бы содержание (будь то перцептивное или понятийное) благодаря своей атрибутивной функции осуществляло предикативное привнесение и таким образом влияло на условия истинности суж-

8 Используемая мною терминология идет от К. С. Доннеллана [Donnellan 1966], хотя Гуссерль тоже употреблял вполне напрашивающееся выражение «атрибутивный». Правда, Доннеллан говорит скорее о языковых выражениях, чем о содержаниях суждений. Поэтому избранный мною способ вести речь об атрибутивном *использовании* перцептивной формы явления в демонстрационном суждении должен пониматься с учетом этого. Перцептивная форма явления, разумеется, используется не в *языке*, а в суждении, неважно, артикулировано таковое на языке или нет.

9 Существует специфическая проблема, касающаяся использования указательных местоимений в выдуманном или воображаемом контекстах. Но здесь нет возможности останавливаться на ней подробно.

10 Вспомнить хотя бы пример М. Мартина о двух пластиковых утках, Хьюи и Дьюи, которые появляются друг за другом на конвейерной ленте (см.: [Martin 2002: 180]). Даже если они будут одного цвета, одной формы и т. д., кто-либо путем демонстрации может сослаться на одну из них. Если перед субъектом находится Хьюи, то он ссылается с помощью «это» на Хьюи, если же — Дьюи, то — на Дьюи. Отсюда не следует, — насколько я понимаю Гуссерля, — что содержание демонстрационного суждения постоянно менялось бы, если бы, например, обе утки непрерывно чередовались местами, а субъектом это не осознавалось.

дения[11]. Отсюда следует, что истинность суждения, объявленного формулой «Это F», не зависит от правильности перцептивного способа явленности предмета. Кто-то может стать жертвой ошибки при заключающемся в демонстрационном суждении восприятии относительно *a* (предмет кажется φ, но не является таковым) и тем не менее должным образом судить об *a*, что оно есть *F*[12].

§ 3

Из соображений подобного рода иногда делается вывод, что содержание демонстрационного суждения либо неполное[13], либо зависит от предмета[14]. Так, если суждение, объявленное с помощью «Это F», истинно в том случае, когда воспринятый

11 Можно спросить себя, способно ли перцептивное содержание вообще иметь предикативную функцию. Дэвидсон отстаивал тезис, согласно которому предикативная функция *языкового выражения* состоит единственно в том, чтобы содействовать определению условий истинности высказывания, не ссылаясь при этом в каком-либо смысле на нечто (к примеру, на свойство) (см.: [Davidson 2005]). В этом плане проблематично, как вообще восприятие может осуществлять предикативное привнесение. Гуссерль, конечно, не согласился бы с дэвидсоновской трактовкой предикации, поскольку полагал, что и предикаты, и утверждения в целом относятся к чему-то. Как справедливо подчеркивает Бёрдж [Burge 2007b: 593ff.], вопрос не в том, относятся *ли* предикаты к свойствам, а в том, *как* они это делают. Проблемы возникают только тогда, когда считается, что они это делают так же, как единичные термины. Только в этом случае поддерживается трактовка, дискредитирующая различие между предложением и набором слов. Приписывать эту ошибку Гуссерлю, который четкое разграничивал номинальные и предикативные, или пропозициональные, акты, было бы несправедливо (см.: [Soldati 1996]). Таким образом, в связи с восприятием ставится вопрос, может ли оно относиться к свойству предикативно. С моей точки зрения, это-то, как правило, и происходит. Когда *нечто* представляется мне красным, то красный цвет дается мне не как предмет, а как свойство воспринимаемого предмета. Красный цвет представляется мне как способ, *каким* существует предмет, а не как то, *что* он есть.

12 Это, конечно, как мы скоро увидим, не всегда справедливо.

13 См.: [Burge 1977]. Как уже упоминалось (см. сноску 2), многое в этой формулировке зависит от вопроса, подразумевается ли под «неполным содержанием», что содержание суждения концептуализируется не полностью, или же что суждение не имеет полного набора условий истинности, не суть важно, кодируются ли таковые понятийно или как-то иначе. Позиция Бёрджа [Burge 1977], как представляется, состоит в том, что *de re* установки по *muny* (*type*) не обладают полным набором условий истинности. Каковы же условия истинности *партикулярных высказываний de re* (*tokens*), остается нерешенным. Бёрдж [Burge 2007] подчеркивает, что демонстрационные мысли *de re* не ущербные, и не должны дополняться никаким предметом, никакой *res*. Более того, демонстрационные мысли ведут себя как открытые предложения (сохраняющие свободную вариабильность), и только в своем *партикулярном использовании* имеют полностью репрезентативное содержание, а стало быть, полный набор условий истинности. «<Партикулярные> использования индивидуируются конкретными ментальными событиями, или актами. Использования представляют собой не-концептуальные элементы пропозиционального репрезентативного содержания соответствующих установок de re» [Burge 2007a: 76]. Но он также пишет: «“Репрезентация” здесь относится к абстрактным типам, а не к партикулярным использованиям» «I take “representation” to apply to abstract types, not to tokens» [Burge 2003: 524, сн. 15]. Окончательно позиция по вопросу, обладают ли демонстрационные мысли полным набором условий истинности в силу их *репрезентативных* свойств, по-видимому, еще не утвердилась (существенными представляются также работы: [Burge 1991; 2005]). Убеждение Бёрджа, что сами ментальные акты как отдельные случаи участвуют в определении содержания демонстрационного суждения, близко отстаиваемой Гуссерлем точке зрения, согласно которой восприятия вносят вклад в определение содержания. Но тогда роль выразительности при партикулярном использовании, вероятно, несколько преувеличена. Как мы вскоре увидим, это связано с отношением демонстрационных суждений к контексту их появления.

14 См.: [McDowell 1984]. Правда, эта позиция с учетом работы Б. Рассела [Russell 1905] и дебатов между Фреге и Расселом возвращает к вопросу, является ли Монблан частью той мысли, что высота Монблана 4000 м [см.: Frege 1980: 93–99]. Макдауэлл, следуя предложению Эванса [Evans 1982], пытался совместить точку зрения Фреге с некоторыми расселовскими выкладками. Подробнее об этом позже.

предмет есть F, и перцептивный способ явленности предмета ничего не добавляет к условиям истинности суждения, то или сам предмет должен иметь место в содержании суждения, или это суждение с неполным содержанием: демонстрационные суждения были бы тогда не полностью мыслимыми. Основная предпосылка такой аргументации сводится к утверждению, что содержание суждения постигается не полностью, если неизвестны условия его истинности. Интуитивным базисом здесь, вероятно, служит то, что суждение нацелено на истину[15] и что субъект, стало быть, лишь тогда действительно знает, что делать со специфическим суждением, когда постигает полный набор условий истинности суждения[16].

Такие вопросы касательно демонстрационных суждений возникают преимущественно тогда, когда имеют дело с их часто подчеркиваемой зависимостью от контекста[17]. Нужно кратко напомнить об этом, особенно в свете гуссерлевского подхода. Когда Гуссерль говорит о значении выражения или об интенциональном содержании мысли, объявляемой путем использования выражения, он понимает под этим тот род и способ, каким полагается интенциональная предметность (предмет, свойство, ситуация и т. д.)[18]. Отличительной чертой способа полагать предметность, по мнению Гуссерля, выступает тот факт, что суждения, которые имеют различную предметность, *должны* отличаться друг от друга в том числе и способом полагания (см.: [LU V, § 20: A391/B416]). Но, по всей видимости, это противоречит утверждениям о зависимости демонстрационной мысли от контекста. Если зависимость от контекста означает, что предмет демонстрационной мысли не может быть определен без учета контекста ее высказывания, а контекст не принадлежит к интенциональному содержанию мысли, то, вероятнее всего, различные демонстрационные мысли в различных контекстах будут иметь разные предметы, не отличаясь друг от друга в плане их интенционального содержания.

15 Этот тезис прослеживается в недавних дискуссиях у Б. Вильямса [Williams 1973]; см. также: [Velleman 2000; Shah, Velleman 2005]. Но даже если вышеназванный тезис к нему и примыкает, его нужно рассматривать отдельно от рассуждений о связи между истиной и языковым *утверждением* (см. об этом также: [Williams 2002: Гл. 4]). У нас речь идет главным образом о суждениях, а не об их языковом изъявлении. Кроме того, так сформулированный тезис оставляет открытым вопрос, должен ли субъект иметь в своем распоряжении средства для возможности принципиально контролировать выполнение соответствующих условий истинности.

16 В качестве экстерналистских иногда рассматриваются позиции, допускающие, что субъект не способен полностью постичь содержание некоторых из своих собственных суждений. Этот момент грозит стать терминологическим. Имеет ли суждение неполное содержание, которое полностью постигается, или же содержание в суждении не постигается полностью? В любом случае от этого различения здесь ничего не зависит.

17 Классическим источником для вполне обоснованного понимания зависимости от контекста служит работа: [Kaplan 1989]. Несколько более новое и расширенное представление об этом понятии находится в книге: [Perry 1997]. Контекст может играть весьма различные роли: одно дело — определение предмета демонстрационной мысли, другое — ее оценка. Сначала мы хотим сосредоточиться на первом. Нам следует также обратить внимание на различие между зависимостью от контекста, свойственной выражениям, и зависимостью от контекста выраженных с их помощью мыслей. При использовании таких выражений, как «я», «сейчас» и «здесь», называемых *чистыми указаниями* (*pure indexicals*), восприятие обычно не играет никакой роли, в отличие от употребления «это» или «там». Это различие, конечно, не обязательно сохраняет силу при *всяком* использовании таких выражений. У нас главным образом речь идет о содержании мыслей, которые семантически (как это было специфицировано выше) зависят от восприятия. Здесь нет нужды вдаваться в вопрос о том, существуют ли выражения, которые служат *исключительно* для изъявления таких мыслей.

18 В LU V (§ 16–21) Гуссерль обсуждает различное употребление выражения «интенциональное содержание». Я принимаю тот вариант, в котором интенциональное содержание приравнивается к интенциональной сущности, благодаря чему становится возможным соответствие с значением (см.: [LU V, § 21: A392]). Подробнее об этом также: [Soldati 1994: 163 ff].

Гуссерль, разумеется, знал о зависимости демонстрационных выражений от контекста. Называя такие выражения «сущностно окказиональными», он писал: «С другой стороны, мы называем сущностно <...> окказиональным <...> любое выражение, к которому таким образом относится понятийно-единая группа значений, что для него является существенным, чтобы его каждый раз актуальное значение было ориентировано в соответствии с поводом, с говорящей личностью и ее ситуацией. Лишь в отношении к фактическим обстоятельствам выражения может здесь вообще конституироваться <...> одно из взаимосвязанных значений»[19] [LU I, § 26: A81/B81].

Однако Гуссерль считает, будто не только предмет, но и то или иное значение «конституируется» соответственно обстоятельствам. В свете гуссерлевской трактовки отношения между значением языкового высказывания и содержанием объявленного с его помощью акта можно было бы сделать вывод, что содержание лежащего в основе демонстрационного суждения определяется соответственно обстоятельствам. Вместе с контекстом изменяется не только предмет, но и содержание демонстрационного суждения. Это, по всей видимости, до известного момента соответствует более ранней констатации, согласно которой единичные восприятия определяют часть суждения. Но здесь важны детали.

В связи с зависимостью от контекста необходимо различить два утверждения. Одно, весьма распространенное, гласит, что *определение предмета* демонстрационного суждения зависит от контекста. Другое, более радикальное, состоит в том, что сама мысль является контекстуально, а тем самым и предметно зависимой[20]. Идея о том, что мысль оказывается предметно зависимой, могла бы, скажем, вытекать из утверждения, что восприятие зависит от предмета, а демонстрационная мысль, надо думать, содержит восприятие как свою часть.

Нам потребуется терминологическое закрепление, чтобы отделить эти утверждения друг от друга. Первое отношение к контексту я хотел бы обозначить как *индексальность*, а второе — как *зависимость от предмета*. Мысль *индексальна*, если ее предмет может изменяться от контекста к контексту. Мысль *предметно зависима*, если сама она может мыслиться только в зависимости от предмета.

Предполагаемую зависимость от предмета можно по-разному разбить на составляющие и соответственно ослабить[21]. Допустим, что *a* — это предмет демонстрационного суждения *y* (отдельного ментального события). Суждение *y*, согласно такому тезису, при определенных условиях зависит от *a*. Тогда тезис о максимальной зависимости гласит, что *y* зависит от *a* настолько, что *y* не существовало бы, если бы не было *a*. В ослабленном варианте утверждение будет означать: *y* не было бы, если бы не было по меньшей мере предмета, *не отличимого* от *a* в восприятии. Еще более смягченной версией окажется утверждение, что *y* не существовало бы, если бы не было по меньшей мере предмета, с которым субъект находится в значимых (к примеру, каузальных) отношениях. Последнего утверждения самого по себе достаточно для часто отстаиваемой позиции, согласно которой предметно зависимые мысли — фундаментально иного рода, нежели пустые мысли, т. е. мысли, которые не имеют предмета[22].

19 Перевод В. И. Молчанова. — *Прим. переводчика.*

20 Мы скоро увидим, что контекстуальная зависимость не обязательно предполагает зависимость от предмета.

21 О различных формах предметной зависимости см. также: [Soldati, Bruns 1994].

22 Это утверждение восходит к Эвансу [Evans 1982: Гл. 1, 6 и 7]. Точка зрения Эванса, как уже упоминалось, — более разработанная формулировка идеи Макдауэлла. См. также: [McDowell 1984; 1986].

По всей видимости, мало убедительно приписывание Гуссерлю мнения, что демонстрационные суждения предметно зависимые, хотя он явно считал их зависящими от восприятий. Так, в работе «Вещь и пространство» Гуссерль пишет, что «некоторым образом отношение к предмету составляет сущностной характер восприятия» [Husserl 1973: 14], но тут же добавляет: «Само собой разумеется, эту характеристику не нужно понимать так, что якобы в эссенцию любого восприятия как такового входит экзистенция воспринятого объекта <…> Ведь в таком случае говорить о восприятии, предмет которого не существует, было бы бессмысленно, и иллюзорные восприятия оказались бы немыслимы <…> Воспринимать дом — значит иметь в сознании феномен о телесно наличествующем доме[23]. Как обстоит дело с так называемой экзистенцией, с истинным бытием дома и что предполагает эта экзистенция — о том здесь ничего не сказано» [Ibid.].

Гуссерль, по моему мнению, отстаивает интенционалистскую точку зрения, согласно которой восприятиям присущи условия корректности, которые могут выполняться или не выполняться. Галлюцинация может иметь то же самое содержание, что и восприятие, потому как она была бы корректна, если бы наличествовал галлюцинируемый предмет. В пользу такой интерпретации гуссерлевской точки зрения мне, правда, не хотелось бы здесь приводить никаких аргументов, ни систематических[24], ни филологических[25]. Зато я хотел бы задаться вопросом, как именно — *при таком допущении* — демонстрационное суждение содержит свой предмет и какова при этом роль восприятия, если смотреть глазами Гуссерля. Понять это нам поможет то, что имел в виду Гуссерль, когда говорил, что отношение «некоторым образом» составляет сущностной характер восприятия. В конечном счете, это даст нам ответ и на вопрос о единстве демонстрационного суждения.

§ 4

Роль восприятия часто связывается с сингулярностью демонстрационных мыслей. Демонстрационные мысли касаются отдельных предметов, а не какого-то

23 Гуссерлевское понятие «телесного» присутствия предмета восприятия часто порождает недопонимание того рода, что-де переживание восприятия зависит от телесного предмета. Незадолго перед вышеприведенной цитатой, как и во многих других местах, Гуссерль использует понятие телесности, чтобы показать контраст между фантазией и восприятием. Он пишет: «В фантазии предмет пребывает не способом телесности, действительности, актуального настоящего. Хотя он и находится у нас перед глазами, но не в качестве данного сейчас актуально» [Husserl 1973: 14]. Гуссерль, по-моему, хочет подчеркнуть здесь главный признак *феноменального* различия между восприятием и фантазией, а именно: что в случае последней предмет *является* нам не как настоящий, действительный, телесно наличествующий. Подробнее об этом различии и (нечувственном) явлении настоящего присутствия предмета см.: [Soldati, Dorsch 2011].

24 Подобная концепция формулируется и разрабатывается в: [Soldati, Dorsch 2011].

25 Моя интерпретация, таким образом, находится в противоречии, например, с мнением Смита, согласно которому Гуссерль отстаивал ту идею, что «отличительная характеристика некоторых мыслей и чувственных восприятий в том, что они суть о партикулярных объектах в мире, и, следовательно, не могли бы быть помыслены или восприняты, если бы эти партикулярные объекты не существовали» [Smith 2008: 314–315]. Чтобы обойти явную и прямую несовместимость с теми местами, которые я процитировал выше, Смит вынужден интерпретировать Гуссерля настолько в идеалистическом ключе, что «для него нет ничего «внешнего» сознанию или находящегося “за его пределами”» [ibid: 317]. Затем это приводит его к утверждению, что восприятие и галлюцинация имеют (не внешние) предметы различного рода: «непосредственные объекты осознания в случае истинного восприятия и в случае галлюцинации фундаментально различны — поскольку в первом случае эти объекты реальны, а во втором — нет» [Ibid.: 319]. По-моему, желательно интерпретировать трактовку Гуссерлем восприятия и зависимых от него суждений так, чтобы избежать выводов подобного рода.

предмета, выполняющего общее условие, сформулированное в мысли. Поскольку понятие <это>, как мы установили выше, — общее, требуется нечто большее, чем такое понятие, чтобы придать мысли ее сингулярность. По-видимому, это гарантирует восприятие. Майк Мартин, к примеру, так воспроизводит этот мыслительный ход: «Когда я смотрю на находящуюся передо мной утку, мне не просто представлен факт того, что в данной области пространства есть по крайней мере одна утка. Скорее, мне представлена сама *эта вещь* передо мной, вещь, которая выглядит как утка. Более того, именно такое восприятие, как кажется, позволяет мне не просто сформировать суждение о существовании некоей утки, но дает возможность сформировать сингулярное демонстрационное суждение о том, что *это* — утка. То есть я формирую суждение о существовании, исходя из наличия у меня демонстрационной мысли, а не наоборот» [Martin 2002: 173].

Конечно, неясно, почему демонстрационная мысль лишь благодаря восприятию может содержать желаемую сингулярность. Ведь она могла бы содержать ее и благодаря отдельности своего собственного события. Различные демонстрационные суждения касаются разных отдельных предметов, коль скоро сами суждения представляют собой автономные ментальные события. Общее понятие вместе с содержащей его мыслью становится сингулярным, так сказать, благодаря его использованию в единичных актах суждения. Тогда именно контекст при каждом конкретном использовании понятия поставляет соответствующий предмет[26]. Выходит, если восприятие играет *специфическую* роль при определении сингулярного характера демонстрационных суждений, то оно должно осуществлять это по-другому, чем то могли бы делать события единичных актов суждения.

Проблема только что описанного определения сингулярности демонстрационных суждений заключается в установлении условий их идентичности. Помешать тому, чтобы таковые слишком уж расходились с условиями идентичности затронутых предметов, — вполне естественное желание. Одна и та же сингулярная мысль не может *безусловно* касаться различных предметов, да и различные сингулярные мысли не *безусловно* касаются одного и того же предмета. Условия, о которых идет речь, должны зависеть от отношения между мыслями и их предметами. Условия же идентичности суждений в целом не зависимы от подобных условий. Но почему бы тогда ими не быть суждениям, содержащим общее понятие <это>?

Разумеется, эта проблема легко разрешается, если демонстрационным суждениям приписывается предметная зависимость. Однако при желании этого шага, продиктованного Гуссерлем, можно избежать, и тогда благодаря дополнению суждения восприятием наметится заманчивая альтернатива. В отличие от мыслей, условия идентичности восприятия как раз связаны с условиями идентичности их предметов. И я хотел бы здесь хотя бы схематично продемонстрировать, как именно это происходит. Тем самым обнаружится, что демонстрационные мысли благодаря их дополнению восприятиями обусловливаются идентичностью, а не существованием их предметов.

Демонстрационные мысли включают в себя восприятия, поскольку их содержание в известной мере является «перспективным». Демонстрационные мысли касаются не только отдельного предмета. Их отношение к предмету, кроме того, предполагает некую *перспективу* рассмотрения предмета. Перспектива, о которой идет речь, может быть лишь перцептивной; она не улавливается понятийно. Причем

26 Это кажется решением, совместимым с подходом Бёрджа.

перспектива играет основную роль при определении отношения между условиями идентичности мыслей и условиями идентичности их предметов. Эта идея, как мне представляется, соответствует позиции Гуссерля, более того, она, с моей точки зрения, правильная. Поэтому я хотел бы изложить ее несколько подробнее.

По меньшей мере три утверждения здесь требуется выделить. Первое — восприятия имеют перспективное, интенциональное содержание; второе — такое содержание не может быть понятийным; третье — демонстрационные суждения тоже имеют перспективное содержание. Исходя из этого, можно было бы заключить, что демонстрационные суждения зависят от восприятий, и что они могут быть не только понятийными[27].

Первое утверждение встретит наименьшее сопротивление, хотя понятие перспективного содержания не всегда ясно. Гуссерль сам постоянно, в том числе и в важных местах (Идеи I), отстаивает идею, что восприятие перспективно[28]: «Где нет пространственного бытия, там не имеет смысла и говорить о видении с различных точек зрения, со сменой ориентации, с различных сторон, какие тут предоставлялись бы, в различной перспективе, согласно различным явлениям, проекциям и нюансам. С другой же стороны сущностная необходимость — ее следует постичь как таковую с аподиктическим усмотрением — заключается в том, что пространственное бытие вообще воспринимаемо Я — любым возможным Я — лишь согласно указанному сейчас способу данности»[29] [Husserl 1976: 88].

Если предмет является нам в восприятии как пространственно протяженный, то он с необходимостью является нам с какой-то стороны. Какова та сторона, с которой предмет нам является, определяется нашим положением по отношению к нему. Однако не только сторона, которой предмет к нам обращен, определяет тот способ, каким он нам является в восприятии, но и расстояние, освещение, соотнесенность с задним планом, его местонахождение в эгоцентрическом пространстве и т. д. Способ, каким предмет является, определяет содержание восприятия. Содержание восприятия содержит тем самым отсылку к (например, пространственной, но не только) соотносенности субъекта с предметом. Если субъект соотносится не репрезентированно, то в восприятии есть нечто ложное[30].

Здесь можно легко запутаться, приняв одно за другое. Если что-то является нам в восприятии, то у нас есть определенного качества переживание. Если нечто является нам четырехугольным, то мы имеет перцептивное переживание определенной четырехугольности. Переживание, разумеется, не четырехугольно, но у него есть качество, которое соотносится с являющейся формой предмета. Что бы ни говорили о качестве переживания, оно не может быть *идентично* являющемуся свойству предмета[31]. Гуссерль, у которого качество перцептивного переживания фигурирует

27 Об отношении между демонстрационными понятиями и непонятийным содержанием восприятия см. также: [Kelly 2001].

28 Здесь не место излагать комплексную теорию Гуссерля о восприятии. Полезная ее интерпретация представлена в книге [Mulligan 1995], а интересная разработка в труде [Smith 2002: Гл. 5]. Мое толкование, к сожалению, не совпадает полностью ни с той, ни с другой трактовкой.

29 Эта цитата из первого тома «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» Эдмунда Гуссерля приводится в переводе А. В. Михайлова по изд.: *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1 [1]. М., 1999. — *Прим. переводчика.*

30 Если, скажем, предмет появляется в поля зрения справа, в то время как он находится слева, то восприятие обманчиво, даже если все другие свойства предмета репрезентируются корректно.

31 Этот момент, как и его связь с так называемым тезисом прозрачности, подробно разбирается в работе [Soldati, Dorsch 2011].

под названием «качество ощущения», считает, что оно принадлежит к «имманентному содержанию» переживания, и замечает, что различные качества ощущения могут коррелировать с одним и тем же явлением. В пример он приводит восприятие цвета шара: «Видимая окраска равномерна. Но если мы обратим внимание на имманентное содержание восприятия, то обнаружим устойчивый оттенок желтого, и понятно, что здесь существует необходимая связь: только если такой оттенок ощущается, имеет место равномерно окрашенный шар <…> Идентичность объективного признака никоим образом не означает идентичности соответствующего ощущения» [Husserl 1973: 44–45].

То, что Гуссерль говорит о цветах, можно применить и к формам, пространственным отношениям между предметами и другими свойствами, которые являются в восприятии (здесь: визуальном). Округлость диска в различных перспективах дается по-разному. Часто говорят, что в определенной перспективе диск *является эллиптическим*. Но здесь как раз может возникнуть недоразумение, берущее начало в вышеупомянутой подмене качества ощущения являющимся свойством. Если мы говорим, что в определенной перспективе диск является эллиптическим, то мы должны провести различие между двумя утверждениями. Одно дело сказать, что, глядя с определенной перспективы, мы становимся жертвой оптического обмана (диск *является* нам *фактически* эллиптическим, в то время как он круглый), и совсем другое — что в определенной перспективе качество ощущения, которое включено в восприятие являющегося круглым диска, то же, что и при неиллюзорном перцептивном явлении эллиптического предмета. Второе утверждение не подразумевает первого. Восприятие диска в изменяющейся перспективе не влечет за собой как следствие оптического обмана.

Гуссерль отчетливо видел это различие: «Содержания ощущения сами по себе не содержат еще ничего характерного для восприятия, его направленности на воспринятый предмет» [Husserl 1973: 46]. Содержания ощущения, качества переживания — это, строго говоря, не явления. Они должны еще, как выражается Гуссерль, «быть приняты в соображение» [Ibid.]. Это понятие не бесспорно. Разумеется, должно быть ясно, что под этим не имеется в виду, будто ощущение присоединяется к убеждению, благодаря чему якобы устанавливается являющееся свойство. Случай с диском, относительно которого я полагаю, что он круглый, хотя он мне является эллиптическим, следует отличать от случая диска, который мне всякий раз, в различных перспективах, является круглым, считаю я так или нет[32].

Решающее привнесение в определение являющегося свойства осуществляется путем того, что ощущение вливается во временной поток сознания воспринимающего субъекта. Гуссерль настойчиво подчеркивал этот динамический аспект восприятия, в том числе в связи с анализом сознания времени, и неслучайно. Основная идея состоит в том, что в определенной перспективе предмет является воспринимающему субъекту с определенным свойством (как круглый, красный и т. д.), если включенное ощущение находится в специфически временной связи с ощущениями другого качества, так что в отношении решающего свойства порождаются характерные «ретенции» и «протенции». Иначе говоря, ощущения одного и того же качества могут лежать в основании явлений различных свойств, если во временной

32 Тот аргумент, что среди прочего имеют дело с когнитивной прозрачностью восприятия, нуждается в обстоятельном рассмотрении. Но осуществить его здесь нет никакой возможности.

последовательности потока сознания они происходят вместе с ощущениями различных свойств[33].

Эта хорошо известная и продуктивная мысль заслуживает, конечно, более глубокого рассмотрения. Но я не могу здесь на этом останавливаться. Мне бы хотелось вернуться к понятию перспективы. Это понятие в излагавшейся до сих пор аргументации использовалось, как мне кажется, по меньшей мере двумя способами. В первом приложении оно применяется к свойствам, конкретизация которых включает в себя отношение к какой-либо *точке зрения*, во втором — к свойствам, чья конкретизация зависит от определенных качеств переживаний в потоке сознания субъекта. Первый случай я хотел бы обозначить как перспективу *мира*, второй — как перспективу *переживания*. Перспектива мира и соответствующие перспективные факты существуют независимо от существ, которые располагают потоком сознания. Перспектива переживания нуждается в воспринимающем субъекте. Наиболее ясно суть дела может быть продемонстрирована на примере форм. С различных точек зрения тонкий круглый металлический диск выглядит по-разному (перспектива мира). Существует даже точка зрения, с которой он выглядит как металлический прут (перспектива мира — когда диск дан в профиль). Но если он воспринят, и субъект не обманывается, то диск является (перспектива переживания) всегда круглым. Ощущения изменяются, а являющееся качество остается тем же.

Перспектива переживания зависит от чувственных качеств ощущений, происходящих в потоке сознания. Поскольку понятия не имеют никаких чувственных качеств, очередность мыслей, в какой они всегда следуют друг за другом в потоке сознания, не может выступать основанием для перспективы переживания. Так обеспечивается второй шаг аргументации: перспектива переживания не может быть понятийной[34]. Остается третий шаг: это утверждение, что демонстрационные мысли имеют перспективное содержание. Именно в связи с этим вопрос об отношении между условиями идентичности демонстрационных мыслей и их предметов представляется мне наиболее интересным.

Как и восприятия, демонстрационные мысли не являются атомарными и ограниченными. Одна и та же демонстрационная мысль может удерживаться во времени[35]. Чтобы подобное было возможно, должно быть возможно, чтобы мысль затрагивала во времени один и тот же предмет *как тот же самый*. Предмет, на который ссылаются в демонстрационной мысли, представляет собой предмет, которому присущи определенные свойства. Это свойства, которые он, по всей вероятности, имеет в какой-то перспективе. В демонстрационном суждении субъект *имеет интенцию* ссылаться на предмет, который обладает свойствами, имеющимися у него, вероятно, в восприятии. Как мы видели выше, в демонстрационном суждении эти свойства предмету не приписываются. Такая интенция — не предикативная. Но приписанные свойства имеют для идентичности полагаемого предмета решающее значение. Мысль остается во времени той же самой, поскольку у субъекта постоянная интенция ссылаться на один и тот же предмет.

33 Плодотворный анализ сознания времени находится в книге Гуссерля: [Husserl 2001]. Вводное, хотя и требующее серьезных дополнений исследование трактовки Гуссерлем сознания времени см. в работе [Miller 1984].

34 Хотя я считаю этот аргумент одним из лучших в подтверждение тезиса, что восприятия не имеют понятийного содержания, он, разумеется, нуждается в дополнительном обсуждении, но его придется отложить.

35 Значение динамических демонстрационных мыслей было известно уже Фреге [Frege 1918].

Если бы перспектива, о которой идет речь, была перспективой мира, то при любом изменении перспективы должен был бы предполагаться другой предмет, а затем и другая мысль. Ведь ни один предмет не может быть одновременно круглым и эллиптичным, красным и зеленым и т. д.[36] Если же речь идет о перспективе переживания, то субъект может удерживать длящуюся во времени демонстрационную мысль об одном и том же предмете, несмотря на то что предмет вызывает всякий раз новые ощущения. Мы видим тем самым, как идентичность полагаемого в демонстрации предмета связана с идентичностью мысли.

В этих рассуждениях не приводится прямых доказательств в пользу тезиса, что демонстрационные мысли имеют перспективное содержание. Их предоставит в лучшем случае изложение содержания демонстрационных мыслей, которое объяснит связь между перцептивным и понятийным содержанием демонстрационных мыслей так, что благодаря ему будут получены условия, ограничивающие связь между условиями идентичности мыслей и условиями идентичности их предметов. Заниматься выяснением вопроса, почему такое объяснение лучше всех прочих, здесь уже нет возможности.

Литература

1. *Burge T*. De Re Belief // Journal of Philosophy. 1997. Vol. 74. P. 338–362.
2. *Burge T*. Vision and Intentional Content // John Searle and His Critics / ed. by E. Lepore и R. Van Gulick. Oxford, 1991. P. 195–213.
3. *Burge T*. Perceptual Entitlement // Philosophy and Phenomenological Research. 2003. Vol. 67, No. 3. P. 503–548.
4. *Burge T*. Disjunctivism and Perceptual Psychology // Philosophical Topics. 2005. Vol. 33, No. 1. P. 1–78.
5. *Burge T*. Postscript to “Belief de Re” // Foundations of Mind / ed. by T. Burge. Oxford, 2007a. P. 65–81.
6. *Burge T*. Predication and Truth: Review of “Truth and Predication”, by Donald Davidson, Harvard University Press 2005 // Journal of Philosophy. 2007b. Vol. 104, No. 11. P. 580–608.
7. *Davidson D.* Truth and Predication. Cambridge (Mass.), 2005.
8. *Donnellan K. S.* Reference and Definite Description // Philosophical Review. 1966. Vol. 75, No. 3. P. 281–304.
9. *Evans G.* The Varieties of Reference. Oxford, 1982.
10. *Frege G.* Logische Untersuchungen / hrsg. von G. Patzig. Göttingen, 1966.
11. *Frege G.* Der Gedanke. Eine Logische Untersuchung // Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus. [S. l.], 1918. Bd 1. S. 58–77 (reprinted: Frege 1966).
12. *Frege G.* Gottlob Freges Briefwechsel / hrsg. von G. Gabriel, F. Kambartel und C. Thiel. Hamburg, 1980.
13. *Husserl Ed.* Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewustseins (Husserliana. Bd X). Den Haag, 1966.
14. *Husserl Ed.* Ding und Raum (Husserliana. Bd XVI). Den Haag, 1973.
15. *Husserl Ed.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. In zwei Bänder. 1.

36 Конечно, можно было бы допустить, что предмет постоянно изменяется. Но и этот случай все еще отличался бы от принимаемого здесь в расчет варианта, при котором предмет является как раз не так, как если бы он изменялся во времени.

Halbband: Text der 1.–3. Auflage; 2. Halbband: Ergänzende Texte (1912–1929) (Husserliana.Bd III, No 1). Den Hagg, 1976.
16. *Husserl Ed.* Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis (Husserliana. Bd XIX, No 1). Den Haag, 1984a.
17. *Husserl Ed.* Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis // Husserl Ed. Gesammelte Werke (Husserliana. Bd XIX, No 2). Den Haag, 1984b.
18. *Husserl Ed.* Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18) // Husserl Ed. Gesammelte Werke (Husserliana. Bd XXXIII) / hrsg. von R. Bernet, D. Lohmar. Den Haag, 2001.
19. *Kaplan D.* Demonstratives // Themes from Kaplan / eds. J. Almog, J. Perry, H. Wettstein. Oxford, 1989. P. 481–563.
20. *Kelly S.* Demonstrative Concepts and Experience // The Philosophical Review. 1966. Vol. 110, No. 3. P. 397–420.
21. *Martin M.* Particular Thoughts and Singular Thought // Logic, Thought and Language / ed. by A. O'Hear. Cambridge, 2002. P. 173–214.
22. *McDowell J*. De re senses // Philosophical Quarterly. 1984. Vol. 34, No. 136. P. 283–294.
23. *McDowell J*. Singular Thought and the Extent of "Inner Space" // Subject, Thought, and Context / eds. J. McDowell, Ph. Pettit. Clarendon Press, 1986.
24. *Miller Iz.* Husserl, Perception and Temporal Awareness. Cambridge (Mass.), 1984.
25. *Mulligan K.* Perception // The Cambridge Companion to Husserl / eds. B. Smith, S. D. Woodruff. Cambridge, 1995. P. 168–238.
26. *Perry J.* Indexicals and Demonstratives // Companion to the Philosophy of Language / eds. R. Hale, C. Wright. Oxford, 1997. P. 586–612.
27. *Reimer M.* Three Views of Demonstrative Reference // Synthese. 1992. Vol. 93, No. 3. P. 373– 402.
28. *Russell B.* On Denoting // Mind. 1905. Vol. 14, No. 56, P. 479–493 (reprinted: Russell 1956: 41–56).
29. *Russell B.* Logic and Knowledge Essays 1901–1950. London, 1956.
30. *Shah N., Velleman D.* Doxastic Deliberation // The Philosophical Review. 2005. Vol. 114, No. 4. P. 497–534.
31. *Siegel S.* The Role of Perception in Demonstrative Reference // Philosophers' Imprint. 2002. Vol. 2, No. 1. P. 1–21.
32. *Smith A. D.* The Problem of Perception. Cambridge (Mass.), 2002.
33. *Smith A. D.* Husserl and Externalism // Synthese. 2008. Vol. 160, No. 3. P. 313–333.
34. *Soldati G.* Bedeutung und psychischer Gehalt. Zur sprachanalytischen Kritik von Husserls früher Phänomenologie. Paderborn, 1994.
35. *Soldati G.* Bedeutungen und Gegenständlichkeiten. Zu Tugendhats sprachanalytischer Kritik von Husserls früher Phänomenologie // Zeitschrift für Philosophische Forschung. 1996. Bd 50. S. 410–441.
36. *Soldati G.* Die Objektivität der Bedeutung (I. Logische Untersuchung, § 24–35) // Husserl Ed. Logische Untersuchungen / hrsg. von V. Mayer. Berlin, 2008. S. 61–76.
37. *Soldati G., Bruns M.* Object-dependent & Property-dependent Contents // Dialectica. 1994. Vol. 48, No. 3–4. P. 185–208.
38. *Soldati, G., Dorsch F.* Intentionalism, Experiential and Phenomenal Error // The Crooked Oar, The Moon's Size and the Kanizsa Triangle: Essays on the Illusions of Outer and Inner Perception / ed. by C. Calabi, [2011].
39. *Velleman D.* On the Aim of Belief // The Possibility of Practical Reason / ed. by D. Velleman. Oxford, 2000. P. 267–297.

40. *Wettstein H. K.* How to Bridge the Gap between Meaning and Reference // Synthese. 1984. Vol. 58, No. 1.
41. *Williams B.* Deciding to Believe // Problems of the Self / ed. by B. Williams. Cambridge, 1973. P. 136–151.
42. *Williams B.* Truth and Truthfulness. Princeton, 2002.

Ф. А. Станжевский

Сверхдетерминация понятия истины

В статье рассматриваются различные подходы к определению понятия «истина» и дается критика как дефляционного подхода к определению истины, так и подхода, заключающегося в том, чтобы отказаться от анализа этого понятия в силу его «простоты» и «элементарности». Автор стремится показать, что каждое определение истины верно в присущей ему области и справедливо до тех пор, пока не притязает на то, чтобы охватывать и другие области. Автор предлагает «символическую» модель истины, которая позволяет должным образом учесть многогранность и смысловую насыщенность этого понятия.

В англо-саксонской философии есть несколько хорошо известных попыток определения понятия истины, но ни одна из них так и не получила всеобщего признания, не стала универсальной дефиницией. Проблемы с каждым определением истины возникают именно в тот момент, когда оно начинает претендовать на всеобщность и фундаментальность. Справедливости ради, нужно отметить, что и так называемые дефляционные теории или концепции избыточности слова «истина», стремящиеся минимизировать значение понятия истины, также оказываются неудовлетворительными в своей претензии на универсальность. Наряду с внутренними проблемами аналитического «лагеря» встает вопрос и о соотношении между определениями истины, сформулированными в нем, с концепцией истины как aletheia: в самом деле, имеют ли эти представления что-либо общее между собой, или же они несовместимы, поскольку принадлежат к разным, несоизмеримым языковым играм?

Дональд Дэвидсон в своем известном эссе «Безрассудная попытка определения истины» [1] утверждает, что понятие истины неанализируемо, поскольку оно — базовый, первичный концепт. Дэвидсон пишет: «По большей части, понятия, которые философы отбирают для особого обсуждения, такие как истина, знание, убеждение, действие, причина, благое, правое — наиболее элементарные, которыми мы обладаем, понятия, без которых у нас не было бы вовсе никаких понятий. Почему же в таком случае мы должны ожидать, что сможем свести эти понятия в определении к другим понятиям, которые должны быть проще, яснее и более основными? Нам следует признать, что именно то, что придает такую важность этим понятиям, должно также

© Ф. А. Станжевский, 2011

исключать возможность нахождения их основания, которое бы доходило до более глубокого базового уровня» [1. P. 20]. С точки зрения Дэвидсона, мы не можем собственно определить понятие истины, но мы можем заштриховать его семантическое поле, увязывая его с другими важными понятиями, такими как мнение, желание, причина или действие.

Заметим предварительно, что один из возможных путей критики позиции Дэвидсона мог бы основываться на демонстрации необоснованности сближения понятий «основной» (basic) и «простой» (simple) или же «элементарный» (elementary), которые в действительности вовсе не связаны взаимной импликацией. Однако сперва подчеркнем положительный аспект утверждения Дэвидсона. Во-первых, истина оказывается неопределимой именно постольку, поскольку она философски (и экзистенциально, добавим мы) значима. Во-вторых, несмотря на эту неопределимость, мы можем увязать понятие истины с другими философски значимыми понятиями и посредством этого все же обозначить пределы этого понятия.

Зададимся вопросом, не основывается ли трудность определения понятия истины не столько на его простоте и «неразложимости», сколько, напротив, на его многомерности и многогранности. В самом деле, представляется, что все попытки определения истины имеют определенные основания и сами содержат «долю истины», и все их трудности начинаются, когда они претендуют на полноту истины. Не может ли дело обстоять таким образом, что каждое определение истины верно в присущей ему области, и справедливо до тех пор, пока не притязает на то, чтобы охватывать и другие области? В этом случае понятие истины не только не было бы простым и «элементарным», но, напротив, характеризовалось бы чрезвычайной сложностью и многозначностью, и в разных контекстах проявляло бы различные грани своего смысла.

Если окажется, что многие определения истины верны в соответствующих им контекстах, будет ли тогда достаточным утверждать лишь многозначность этого понятия, его полисемию, или даже омонимию между разными употреблениями слова «истина»? В последнем случае, т. е. в случае омонимии, оказалось бы, что слово «истина» не предполагает никакой семантической связи или общности между разными своими употреблениями. Иначе говоря, понятие «истина» не содержало бы никакого единства смысла, и в лучшем случае предполагало бы «семейные связи» между различными своими содержаниями. То есть можно было бы говорить не столько о понятии истины, сколько о *понятиях* истины. И последний вопрос: можно ли предотвратить этот семантический хаос и каким-то образом показать единство в различии разных аспектов понятия истины — обнаружить некую их общность, которая, однако же, не подавляет различия между ними? Именно это мы и попытаемся сделать.

Многомерный характер понятия истины приближает это понятие к понятию символа, определенному Полем Рикёром в «Опыте о Фрейде» [3] и «Конфликте интерпретаций» [6]. В этот период своей философии Рикер понимал символ в сильном смысле этого слова, в противоположность пониманию символа Кассирером или Пирсом. Он подчеркивал сверхдетерминированность символа, его способность порождать множественные интерпретации. Символ не только допускает разные интерпретации (это справедливо в отношении большинства художественных текстов), но может поддаваться различным типам интерпретации. Так, Рикёр говорит об археологической и телеологической интерпретациях. С одной стороны, символ сочетает в себе силу и смысл, желание и значение, он дает слово и форму

темным и неартикулированным аспектам экзистенции. С другой стороны, он позволяет двигаться вперед на пути самопознания (оба аспекта символа хорошо иллюстрируются знаменитым мифом об Эдипе).

Символ может приоткрывать измерения и аспекты действительности, которые были бы недоступны без опосредования в нем. Отличие символов от обычных знаков в том, что первые участвуют в том, к чему они относят; согласно Алексею Лосеву, между символизирующим и символизированным имеет место как различие, так и тождество, поскольку первое не имеет связи со вторым по своему непосредственному содержанию, однако в сигнификативном акте оно нераздельно сливается со вторым. Алексей Лосев считает, что символ всегда есть обобщение, однако обобщение это — не результат отвлечения тех или иных признаков от эмпирически наблюдаемых предметов, как это имеет место в общих понятиях. Последние характеризуются тем, что возрастание экстенсии сопровождается обеднением интенсии: они «чем больше по своему объему, тем беднее по своему содержанию» [5. С. 45]. Символы, напротив, не теряют своего содержания с возрастанием объема; в этом смысле они сродни математической функции. Такая функция «содержит в себе закон для получения любых содержаний и любых единичных вещей, то есть эта общность получена не путем отвлечения от конкретных содержаний и конкретных вещей, но путем установления закономерного протекания этих содержаний и этих вещей» [там же]. Эта общность — закон для единичного, подпадающего под нее, т. е. закон, порождающий единичное. Возьмем, например, простейшую функцию $y=x+n$, где x — переменная, а n — любая константа, например, целое или рациональное число. Эту функцию можно разложить в потенциально бесконечный ряд, изменяя значение переменной x; функция становится, таким образом, общностью, порождающей единичное. Общность такого математического «понятия»-функции не подавляет единичное, но и не устраняется последним, оставаясь для него закономерностью, законом его конструирования, порождающей моделью. Можно сказать, что эта функция и есть общий символ для «всех единичных представителей ряда, а эти единичные представители ряда законом своего построения, в свою очередь, указывают на общую функцию», а она представляет собой общность, закономерно разлагаемую на ряд отдельных единичностей. Такая математическая структура, по мнению Лосева, применима и к символу: « …символ есть та обобщенная смысловая мощь предмета, которая, разлагаясь в бесконечный ряд, осмысливает собою и всю бесконечность частных предметов, смыслом которых она является» [5. С. 46].

Заметим, что такое определение подразумевает динамичность символа; речь не идет уже о статичной и более или менее случайной омонимии, но о богатстве и многомерности смыслов, генерируемых одной и той же общностью. В самом деле, многозначность символа не того рода, чтобы ее можно было схематически представить в словарной форме, как ряд значений, многие из которых не связаны друг с другом; напротив, многозначность эта восходит к одной общности, которая ее порождает. Различные интерпретации такой символической функции, даже если они вступают в конфликт друг с другом (вещь, невозможная для словарных значений!), все же сохраняют свою обоснованность. По словам самого Лосева, такая единая общность представляет собой предел для конкретных значений.

Итак, применяя понятие математической функции к понятию символа, мы получаем возможность увидеть некое единство в множественности интерпретаций символа, его сверхдетерминация становится организованной, не утрачивая своей

множественности и богатства: символ становится общим принципом, порождающим множественность отдельных интерпретаций.

Вернемся теперь к понятию истины; понятие это разделяет с символом, по крайней мере, две черты: его философскую (и экзистенциальную) значимость и его многомерность. Многомерность понятия истины становится очевидной, когда мы видим разнообразие попыток ее определения, каждая из которых ухватывает некоторый ее аспект. Что касается ее философской значимости, она с достаточной наглядностью проиллюстрирована этими попытками; за исключением теоретиков дефляции, она ни у кого не вызывает сомнения. Что касается экзистенциальной значимости понятия истины, то именно она больше всего мотивирует сближение этого понятия с символом. Понятие истины не только связано с характеристикой суждения или дискурса (напр., его когерентность, соответствие «фактам» или практическое значение), но и приоткрывает нечто, относящееся к нам самим, которые его употребляем. Понятие истины рождается из нашего взаимодействия с миром и с другими людьми; в определенном смысле оно символизирует нашу способность осмыслять это словесное и практическое взаимодействие; а, в конечном счете, осмыслять самих себя. Оно символизирует нашу способность к рефлексии и наше стремление к познанию мира и к самопознанию. Кроме того, в западной культуре понятие истины сыграло совершенно особую роль. Всякому, кому не чуждо историческое мышление (начиная от Ницше), ясно, какую роль сыграло христианское понимание истины или, скорее, стремление к истине в становлении науки: именно оно подспудно и неосознанно для самого христианства стало главным толчком тому, чему неоплатонизм обеспечил лишь благоприятствующие условия: движению к научной истине. Можно сказать, что понятие истины стало фундаментом всей европейской культуры (факт, не признанный документами Евросоюза и тем не менее достаточно очевидный).

Можем ли мы в таком случае рассматривать истину как понятие-символ в рассмотренном выше смысле и, следовательно, представить ее как подобие математической функции с несколькими переменными? Причем в идеале следовало бы учесть и временну́ю переменную. Символы сверхдетерменированы не только синхронически, но и диахронически, а истина — одно из самых исторически и семантически насыщенных понятий. Однако исследованию «символического» понимания истины следовало бы отвести отдельную книгу. Мы же ограничимся здесь весьма упрощенной моделью понятия истины как функции с одной переменной. Модель эта служит лишь примером — более или менее удачным — такого понимания истины и вовсе не претендует на полноту и адекватность. В нашей модели переменная x будет принимать значения уровней ценностей в этике Макса Шелера (чувственные, витальные, духовные и священные) [4. P. 104–110]; понятие истины будет функцией от этих переменных и будет принимать иное значение в зависимости от значения переменной. При этом мы отнесемся к этому подразделению ценностей инструментально, игнорируя их иерархичность в мысли Шелера и настаивая лишь на их связи с соответствующими аспектами человеческого существования; эти последние, собственно, и будут иметь значение переменных в нашем уравнении. Таких переменных может быть и больше; они могут быть иными по содержанию (ведь человеческое существование вовсе несводимо лишь к этим четырем аспектам), однако шелеровский «перечень» показался нам подходящим для простой иллюстрации «символической» модели истины. Этот прием достаточен для того, чтобы выявить многомерный характер истины в его

связи с многомерностью человеческого существования. Он позволит увязать отдельную концепцию истины (например, прагматическую, корреспонденционную или когерентную) с некоторым уровнем или, вернее, аспектом экзистенции. Такой подход позволит контекстуализировать значения понятия истины, показать его зависимость от рода деятельности человека или от способа его бытия. Это послужит обоснованием невозможности дать одно-единственное всеобщее определение истины, независимое от экзистенциального или практического (от *praxis*) контекста. В то же время такой подход позволит избежать рассеивающего хаоса в интерпретации понятия истины, который был бы неизбежен в случае простой полисемии или же омонимии; напомним, что функция является принципом единства отдельных ее интерпретаций; такая единая общность обеспечит некое аналогическое единство истины.

Посмотрим в первом приближении, как уровни человеческого существования, соответствующие шелеровским уровням ценностей могут модифицировать значение функции истины. Итак, на первом, чувственном уровне можно говорить о некоем рудиментарном представлении об истине. Поскольку основные категории этого уровня — это категории приятного–неприятного, истина ощущается здесь (скорее, чем понимается!) как то, во что мне приятно верить; неприятная истина отвергается и принимается на веру то, что приятно. Примером этого может служить механизм защиты, хорошо известный в психоанализе, когда желаемое принимается за действительное. В определенном смысле уже на этом, чувственном уровне можно говорить об истине, несмотря на то что большинство приятных истин оказываются ложью.

На витальном уровне действует прагматическая концепция истины, поскольку она связывает истину с практическими или опытными следствиями действия (конечно, это некоторое упрощение; нужно учитывать подчас значительные разногласия между тремя великими представителями прагматизма Пирсом, Джеймсом и Дьюи. Во всяком случае, у Джеймса можно обнаружить тенденцию к пониманию истины как то, во что полезно или целесообразно верить).

Духовный уровень сам по себе слишком сложен и многообразен, чтобы можно было приписать ему лишь одну концепцию истины: он включает в себя такие различные ценности, как справедливость, прекрасное, научные и культурные ценности, и т. д. В нашей «математической» функции истины нам придется представить этот уровень в виде сложной переменной, которая сама заключает несколько переменных, а именно они будут включать в себя такие области деятельности духа, как эстетику, математику, гуманитарные и точные науки, юриспруденцию и т. д. Здесь понятие истины оказывается не только функцией «уровней» человеческого существования, но и функцией определенной предметной области. В этом случае модель функции с одной переменной оказывается слишком упрощенной.

Что касается уровня ценностей священного, то он будет порождать особенную «разновидность» истины, которую можно определить как религиозную в очень широком смысле, в котором, например, очень сильное убеждение, знаменующее все существование человека, всю его личность, может быть названо квази-религиозным. Пауль Тиллих [7] говорит о вере как о предельной заботе или захваченности тем, что касается нас безусловно; можно быть захваченным не только собственно религиозной верой, но и, например, революцией и др. Таким образом, этот уровень истины предполагает сильную личностную ангажированность, вовлеченность, приверженность делу или личности и т. д. На этом уровне истина распространяется от

слов Христа «Познаете истину, и истина сделает вас свободными», через истину или правду у Достоевского и Платонова, вплоть до истины как горизонта нашего личностного существования.

Эти четыре уровня человеческого существования — лишь один из примеров той переменной, которую мы можем подставлять в функцию истины. Мы не касались вопроса иерархичности этих уровней (который со всей ясностью поставлен Шелером в случае ценностей); речь об иерархии уровней бытия человека в применении к функции истины предполагала бы также и иерархичность аспектов самой истины. Этот вопрос мы предпочитаем здесь не затрагивать, поскольку он для нас не первостепенный.

Заштрихованный выше подход к истине как к «символической» функции позволяет в новом свете взглянуть на многомерность понятия истины. Прежде всего он позволяет увидеть контекстуальную зависимость значения слова «истина» — зависимость от одного из аспектов экзистенции (истина как «правда» или же истина как целесообразность) и в то же время, от отдельной сферы человеческой деятельности (истина в математике или же истина в истории). Вместе с тем этот подход избегает двух свойств полисемии или (в особенности) омонимии. Во-первых, он позволяет избежать схематического и внутренне несвязанного разброса значений, грозящего перейти в хаос при таком многозначном понятии, как истина. Вместо простого словарного перечня отдельных значений мы получаем принцип их получения, их порождающую модель. Эта модель допускает множественные интерпретации, но, будучи общим законом, порождающим единичные значения, не позволяет им рассыпаться в беспорядке, но придает им определенное аналогическое единство — аналогическое единство истины. Она собирает в одном общем понятии столь разные действительности, отражающие разные аспекты познания и понимания, открывая их общий знаменатель. Математическое понятие истины, несмотря на свою многозначность, более упорядочено, чем простая полисемия, и тем более, чем омонимия.

Кроме того, эта модель истины позволяет избежать еще одного свойства омонимии — ее статичности. «Символическая» модель истины лучше, чем простая полисемия или омонимия, позволяет ухватить процессуальный и динамический характер как самой действительности, так и человеческого «я». Понятие оказывается открытым новым переменным, оно потенциально разложимо в бесконечный ряд значений, даже если в данный момент реализовано лишь конечное их множество; прежде всего оно учитывает саму временну́ю переменную, благодаря которой со временем способно приоткрывать все новые и новые свои грани. Математическое понятие истины позволяет избежать излишней субстантивации мира и «я», коррелятивного миру.

Искушает возможность последовать совету Дэвидсона — а именно попытаться увязать истину с другими первоосновными понятиями. Соотнеся ее с понятием значения, мы ввязались бы в сложный спор, идущий в аналитическом лагере. Однако можно попытаться описать более традиционное соотношение между истиной и двумя другими трансценденталиями — благом и прекрасным. В самом деле, согласно Муру [2], понятие блага тоже неопределимо и его также можно считать понятием-символом; да и прекрасное символично. Однако это уже тема для другой истории.

Литература

1. *Davidson D.* The Folly of Trying to Define Truth // Truth, Language and History. Oxford, 2005.
2. *Moore G. E.* Principia Ethica. Cambridge, 1959.
3. *Ricoeur P.* De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud. Paris, 1965.
4. *Scheler M.* Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values. Evanston, 1973.
5. *Лосев А.Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1995.
6. *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. М., 1995.
7. *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры. М., 1995.

Л. В. Шиповалова

Объективность: о собственнике проблемы

В статье выдвигается тезис о том, что объективность как характеристика научного знания необходимо двусмысленна по определению. Определяются смыслы, в которых субъект научного знания может отвечать за достижение объективности.

Человека, которого еще первая философия античности обнаружила в его сущностном свойстве стремления к знанию, не могут не волновать достаточные основания признания этого знания в качестве истинного. Язык здравого смысла диктует нам различие оснований: если субъективное основание — это то, что служит аргументом только для меня, то объективное должно быть условием признанности знания для каждого. Требование объективного основания придает полноту цели человека, по природе стремящегося к знанию, поскольку раскрывает присутствующую в ней необходимость утверждения человека перед лицом любого другого в мире перед лицом мира в целом. Второе означает формирование оснований для признания миром способности человека истинно знать. Степень выраженности этого стремления к истинному знанию исторически относительна и зависит от претензий человека как познающего субъекта, определяющегося в своей созерцательной или практически осваивающей, исследующей позиции в отношении к миру. То, что представляет собой при этом проблему, так это взаимосвязь двух «признаний», составляющих полноту объективного основания истинного знания. Эта проблема выражается в языке современной философии и истории науки в фиксации двойственности контекстов, смыслов, форм понятия объективности. Разберем три из них, которые, на наш взгляд, оказываются показательными примерами такого прочтения понятия «объективность». При этом нас будет интересовать следующее. Во-первых, насколько различные способы обнаружения двойственности говорят об одном и том же и свидетельствуют об определенном разломе в едином понятии (о единстве которого говорит первоначально только словоупотребление). Во-вторых,

© Л. В. Шиповалова, 2011

насколько сама обнаруживаемая двойственность принципиальна и определения объективности оказываются необходимо дополняющими друг друга. В-третьих, какой из образов объективности оказывается определяющим. Ведущим вопросом при этом будет вопрос о том, где проходит необходимое место разлома, в чем основание двойственности понятия объективности и кто носитель, собственник проблемы.

При всем многообразии прочтений термина «объективность», в отечественной традиции философии науки выделяются в качестве дискутируемых два основных, фиксирующих определения рассматриваемого понятия в различных контекстах [7. С. 11–12]. Во-первых, контекст *эпистемологический*, когда речь идет об объективности, как характеристике научного исследования, связанной с постижением мира, независимого от субъекта познания, таким, как он есть в действительности. Легитимность такого понимания объективности состоит в следующем: необходимой предпосылкой научного интереса к миру служит то, что мир существует и обладает «бóльшей реальностью», чем наши представления (не познающий выступает причиной его существования). «Все наше знание начинается с опыта; ибо чем же побуждалась бы к деятельности способность познания, если бы не предметами, которые действуют на наши чувства…» [3. С. 32]. Опыт встречи с миром, для того чтобы быть началом познавательной деятельности, должен сопровождаться убеждением в том, что «мир представляет собой упорядоченную и познаваемую сущность» [11. С. 142], а само познание составляет для нас проблему и должно быть развернуто в бесконечное движение. Цель этого движения бесконечна, потому что бесконечно противостоящее познающему конечному человеку сущее. В *эпистемологическом* контексте объективное знание как цель противопоставляется тому знанию, которое имеет своим содержанием иллюзию. Этот контекст можно соотнести с тем, что Гегель называет первым смыслом объективности, определяя как объективное то, «что существует вне нас и доходит до нас извне посредством восприятия» [1. С. 155] и отличается от только субъективного — мнения, мечтания. Этот контекст понимания объективности порождает ряд проблем, которые имеют основание в том, что *независимый* от субъекта мир всегда уже *связан* с ним в акте познания и, соответственно, опыт удостоверения того, что мы имеем дело с независимым миром, проблематичен. Эти проблемы в свою очередь служат одним из оснований возникновения позиции релятивизма[1], который в своей крайней форме не признает за наукой стремления к объективности знания такого рода в качестве цели.

Второй контекст определения смысла объективности можно назвать *аксиологическим* или *социальным*, поскольку речь идет об отношении знания к ценностным ориентирам, а также о его социальном статусе. Самим контекстом научное знание признается делом социального и исторического субъекта, но в качестве объективного предполагается свободным от ценностей и беспристрастным. Причем под ценностями понимаются не только этические, но и культурные, политические, социальные ценности. Абсолютная зависимость от них, а не только лишь опосредованная связность с ними привела бы к тому, что знание приобрело бы характер лишь субъективно значимого. Если бы различные ценности определяли знание сущностным, а не привходящим образом, оно не было бы доступным признанию любым разумным субъектом. В этом втором смысле объективное качество знания связано с субъектом, но противостоит субъективному как случайному и партикулярному. Этот контекст может быть соотнесен с определяемым Гегелем и введен-

1 Об определении смысла различных форм релятивизма см.: [7. С. 20].

ным в оборот Кантом смыслом объективности как «всеобщности и необходимости» [1. С. 155]. Именно в контексте этого определения Гегель говорит о возможности различать в научной деятельности субъективный и объективный интерес. Ангажированность — это следование субъективному интересу, зависимость знания от культурной определенности, а также социальных и политических интересов. Объективность — способность его переступать, а также контроль в отношении исторически релевантных содержаний и форм научных теорий со стороны «кросспарадигмальных» критериев научности [7. С. 345–346]. Такой контекст рассмотрения объективности также оказывается внутренне проблематичным. Понимать субъекта в его конкретности — значит полагать его не только трансцендентальным, но и эмпирическим, признавать за ним необходимость антропологических характеристик, редукция которых (даже в отношении субъекта научного познания недопустима). Проблема состоит в том, что значит и как осуществимо реально для научного субъекта преодоление его случайности, партикулярности, субъективности.

И в первом и во втором контексте рассмотрения понятия объективности речь идет об идеале научного исследования, о том, к чему стремится научный поиск. Однако сам путь определен целью, как добродетелью идущего, и осложнен внутренней двусмысленностью ее трактовки. В первом случае объективность определяется как независимость от субъекта, во втором — как независимость от субъективного (как случайного и индивидуального), но в контексте связи с субъектом. Субъект научного познания оказывается границей, точкой связи и разрыва двух указанных контекстов.

Второй пример двух трактовок объективности приводит Ю. Фримен в контексте исследования истории философской трактовки понятия, различая объективность по отношению к фактам и к правилам. «Первое понятие онтологическое, оно подразумевает согласованность с реальностью, или с фактами. Второе — эпистемологическое понятие, оно подразумевает согласованность с правилами, устанавливающими объективность <…> по общественному соглашению» [9. С. 122]. Первое понятие объективности предполагает проведение четкой (онтологически корректной) границы между объектом и субъектом, поскольку в понятии реальность скрыт смысл мира, внешнего по отношению к личности, к «я»[2]. И хотя значения «внешнего по отношению к личности» как объективного и «внутреннего» как субъективного общеприняты в философском языке, вопрос о границе остается открытым, о чем свидетельствуют, в частности, продолжающиеся дискуссии по проблеме «отношения души и тела». Объективность «по правилам» предполагает определение условий общественного межсубъектного согласия по поводу признания тех или иных фактов в качестве таковых. Среди оснований признания объективного по правилам — повторные, независимые эксперименты, проведенные компетентными (признанными в качестве таковых) специалистами. Объективность по правилам претендует на то, чтобы считаться объективностью, но не претендует на то, чтобы считаться основанной на соответствии фактам. Однако она служит определенным заместителем объективности по отношению к фактам (необходимым заместителем в связи со сложностью достижения первой) и выступает прагматическим основани-

2 Немаловажна и общезначима связь проблемы научной объективности с фундаментальными философскими проблемами. Практически отождествляя отношения между мышлением и бытием и между субъектом и объектом, Э. Кассирер пишет, что «одна эта противоположность уже срывает в себе все другие и ее можно развить так, чтобы эти противоположности прогрессивно раскрывались в ней» [4. С. 309].

ем действий, *как если бы* она была фактуальной. В этой условности (замещении) отдают себе отчет все, действующие на основании объективности по правилам[3]. Однако сама эта ее претензия — объективная, поскольку предполагает соблюдение определенных условий, правил, среди которых компетентность и профессиональный уровень ученых, «выдвинувших и проверяющих гипотезу, на согласии между которыми основано признание ее объективности по правилам», общее число повторных испытаний и независимых подтверждений [9. С. 225].

Итак, второй смысл объективности характеризует отношения, складывающиеся внутри сообщества, отношения согласованности научных суждений, первый — ту фактичность, в отношении которой всякий раз осуществляется или нет соглашение. В контексте этого различения смыслов объективности становится более очевидной их связь. С одной стороны, предметность соглашения между субъектами оказывается пустой в случае отказа от первого смысла объективности по отношению к фактам. Взаимное признание, настаивающее на такой бессодержательности, превращается в игру, которая не лишена эстетической привлекательности и социальной значимости[4], но необоснованна в своей теоретичности (научности). С другой стороны, признание научного суждения «со стороны фактов» само по себе остается достаточно проблематичным, если оно не засвидетельствовано всеобщим (взаимным) признанием научной общественности. В этом смысле обнаруживается, во-первых, что, будучи абстрактно различенными, смыслы объективности оставляют проблематичной ее саму и, во-вторых, что объективность в своем двусмысленном единстве представляет собой задачу для субъекта, который должен быть озабочен не только формой правил своей деятельности, но и внимательным удержанием содержания ее цели.

Третий пример различных трактовок объективности имеет отношение к анализу собственно научных исследований. Профессор Л. Дэстон, занимающаяся в настоящее время проблемами истории объективности, пишет о формировании в середине XIX в. нового научного термина, включающего две формы, определяющие в том числе различные научно-исследовательские практики. Речь идет о «*механической*» и «*коммунитарной*» *объективности* [2. С. 41]. «Механическая объективность выступала против такой субъективности, которая проявляется в проецировании содержания человеческого разума на природу <….> Коммунитарая же объективность была направлена против такой субъективности, которая свойственна уникальному, и против узости взгляда и самозамкнутости как отдельных лиц, так и исследовательских коллективов» [2. С. 41–42]. Дэстон отмечает, что различие форм может быть помещено в исторический контекст, и при этом обнаруживается, что механическая объективность как научная добродетель есть более позднее приобретение исследо-

3 «С предположением, принятым на основании его объективности по правилам, не только обращаются так, *как будто* оно принято на основании его фактуальной объективности, но эта фикция (а что это фикция, никто не отрицает) заходит еще дальше, заставляя со всеми предположениями, объективно истинными по правилам, обращаться так, как будто они все равны в своей фактуальности, даже если из других соображений мы убеждены, что это не так» [9. С. 225].

4 Р. Рорти, полагает, что едва ли не основное достоинство научного исследования (при невозможности достижения согласия с реальностью) — это то, что организованное в виде коммуникативных научных практик (согласие друг с другом) оно задает общественному сознанию образец социальной солидарности [12. P. 38]. В этом контексте любопытно отметить, что Ж. Ф. Лиотар, называющий научную коммуникацию и научное исследование в целом игрой, говоря о тотальности разногласий (и локальности консенсуса) как необходимой характеристике современной науки, включает референта (природу, человека, факты науки) в игру в качестве «противников» [6. С. 137]. Хотя Лиотар напрямую не использует понятие объективности, можно сказать, что он учитывает оба разбираемых в статье смысла.

вательских практик, часто критически настроенное против своего предшественника. Однако это различение не объясняет, а скорее делает еще более проблематичным сосуществование этих форм в «едином» понятии.

Требование соблюдения объективности в двух формах определяло условия решения разных эпистемологических проблем. Первая (механическая) — необходимость ограничения искажающего воздействия на предмет исследования субъекта восприятия или, скажем точнее, необходимое желание предоставить слово самим вещам, слово, смысл которого перестает быть ясным и отчетливым в человеческом языке. Вторая (коммунитарная) — отражала проблему исследования такого рода предметностей, для понимания которых необходимо преодоление пространственной и временной ограниченности конкретного наблюдателя. Эта проблема в своем разрешении также была связана с языком, поскольку предполагала создание универсального словаря науки, термины которого будут понятны любому человеку, несмотря на ограниченность его пространственного и временного существования и будут служить преодолению «слишком человеческого» в языке ученых. В качестве примера преследования объективности в первой форме приводились практики исследования в физиологии XIX в. с их стремлением заменить четкими показаниями приборов расплывчатый язык ученого, комментирующего свои наблюдения пациента. Ботаника в эпоху Международного Кодекса Ботанической Номенклатуры в ее стремлении «дать растению название, которое подходит только к одному конкретному растению, а к другому не подходит, и которое будет понятно всякому человеку в любой точке земного шара» [5. С. 190], была наукой идеала коммунитарной объективности. И несмотря на то что первый род научности называется «бессловесной», а второй «многословной», понятно, что в обоих случаях речь идет о языке как месте разлома в понятии «объективность». Месте разделяющем, если различать до противопоставления язык мира и универсальный язык «любого разумного существа»; месте объединяющем, если видеть возможность перевода и понимать, что язык мира не может быть услышан иначе, чем в речи человека. Об этом единстве говорят, во-первых, проблемы механической объективности, связанные с необходимостью многословных интерпретаций показаний приборов. Причем усложнение приборов порождает увеличивающуюся формально и усложняющуюся содержательно интерпретацию. Во-вторых, на единство языков намекает и содержащаяся в процитированном выше пассаже из «Философии ботаники» К. Линнея связь между «понятностью любому человеку» имени растения и тем, что это имя «подходит только к одному конкретному растению, а к другому не подходит». Требование именовать по сущностному признаку, с предположением возможности этот признак вычленять намекает на онтологическую, но не конвенциональную природу имени и на то, что всеобщая понятность определений имеет своим основанием существующее «независимо от речей» собственное имя сущего.

В этом смысле любопытно обратиться к понятию объективности И. Канта[5], которым оно, имевшее ранее вполне определенное и отличающееся от современного схоластическое употребление, было «вытащено из забвения и запущено в оборот». В своей работе Л. Дэстон пишет о том, что значение научной объективности в середине XIX в., несмотря на ссылки в различных словарях на «происхождение термина из новейших философских систем», было далеко от кантовского. Это значение пред-

5 В этом случае не ставится цели разобрать понятие объективности у И. Канта, но лишь указать на то, что оно содержит в себе ту же проблему, которая стала предметом нашей статьи и возможно проясняет ее основания. Исследованию проблемы объективности у Канта отведена третья глава недавно вышедшей монографии Д. Н. Разеева «Телеология Иммануила Канта» [8. С. 188–223].

полагало обязательное проведение «различия между «объективной» внешней реальностью, независимой от чьего-либо сознания, и «субъективными» внутренними состояниями, зависящими от сознания каждого индивида» [2. С. 47]. Кантовское же понятие имело смысл «всеобщности и необходимости», характер которых приобретали суждения благодаря их связи в единстве сознания.

Однако это различие (между научным значением объективности и тем, которое придавал ему И. Кант) не так радикально как воспринимается на первый взгляд. У И. Канта можно обнаружить два смысловых оттенка в употреблении понятия объективности. Во-первых, речь идет о том, что знание должно иметь объективную реальность, т. е. относиться к предмету и, в этом смысле чистые априорные понятия «были бы лишены объективного значения и смысла, если бы нельзя было показать их необходимого применения к предметам опыта <…> Возможность опыта есть то условие, которое дает объективную реальность всем нашим априорным знаниям». Это своего рода содержательное условие, без которого знание было бы исследованием «пустых призраков» [3. С. 135]. Второй оттенок возникает при рассмотрении вопроса о том, что есть *объективное* единство самосознания. При этом к необходимой (для знания) *данности* многообразия наглядных представлений добавляется их «возможность быть связанными в одном сознании». Только тогда, когда «представления принадлежат друг к другу благодаря необходимому единству апперцепции в синтезе наглядных представлений» [3. С. 111], они (представления) находятся в необходимом единстве и в этом смысле их отношение имеет объективное значение, в отличие от значения случайного лишь субъективного, имеющего место, например, согласно закону ассоциации. Отметим два важных момента. Во-первых, основоположения о «данности» и о «связанности в одном сознании» [3. С. 106] оказываются связанными в контексте высшего принципа всего применения рассудка. Во-вторых, «всеобщность и необходимость», имеющая основания в трансцендентальном субъекте противостоит эмпирической определенности «чьего-либо сознания». Это же трансцендентальное единство апперцепции выступает основанием очевидности предметов опыта[6].

В этом смысле уже цитированная фраза Линнея о задаче профессионального ботаника созвучна кантовскому понятию объективного основания истинности, неявно, но все же включающему два дополняющих друг друга смысла понятия объективности. «Если суждение имеет значение для всякого, кто только обладает разумом, то оно имеет объективно достаточное основание, и тогда признание истинности его называется убеждением. Если же оно имеет основание только в частных свойствах субъекта, то оно называется верованием <…> Такое суждение имеет только частное значение, и признание истинности его не может быть передано. Между тем истинность основывается на *согласии с объектом* (курсив мой. — *Л. Ш.*), в отношении к которому, следовательно, суждения всякого рассудка *должны согласовываться между собой* (курсив мой. — *Л. Ш.*). Следовательно, внешним критерием того, имеет ли утверждение характер убеждения или только верования, служит возможность передать его и найти, что признание его истинности имеет значение для всякого человеческого разума» [3. С. 456–457].

Итак, объективность определяется двусмысленно, и эта двусмысленность задана различным отношением к субъекту. В первом случае мы определяем объективность как независимую от субъекта (как отношение к независимой от субъекта реально-

6 М. Хайдеггер так развернуто формулирует кантовское «высшее основоположение любого синтетического суждения»: «То, что делает возможным испытывание, одновременно осуществляет возможным вообще доступное для опыта, т. е. испытываемое как таковое. Это значит: трансценденция делает доступным конечному человеческому существу сущее само по себе» [10. С. 68].

сти), причем никак не определяя субъекта позитивным содержательным образом. Во втором смысле как объективное определяется то, что связано с субъектом знания, но независимо от его случайных, частных характеристик. Субъект знания оказывается в разных смыслах и негативным и позитивным условием объективности.

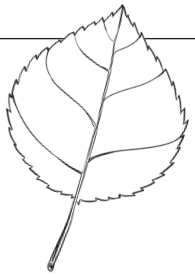
Два указанных смысла объективности дополняют друг друга. Второе определение объективности оказывается необходимым содержательным прояснением первого, т. е. первое без второго остается проблематичным и в самом понятии субъекта, и в понятии «независимого от него», и в практиках подтверждения (признания) самой независимости и прояснения «голоса самого мира». Второе определение, говорящее о согласии между субъектами, лишь претендующее на фактуальную объективность без отсылки к первому (согласию с миром) как к основанию претензии остается непроясненным в своих основаниях, само согласие оказывается лишь конвенциональным или идеологически мотивированным. Формальное молчание оказывается недостаточным, чтобы дать голос миру, который высказывает себя только через правильную речь субъекта.

Что касается третьего вопроса, сформулированного в начале статьи, об определяющей, ведущей стороне объединения двуликой объективности, то в нем, очевидно, заложена некоторая провокация. Вопрос о первичности — это вопрос, который должен быть всегда поставлен, но ответ представляет собой опыт философствования, который должен свершаться, но не может быть завершен. Цель есть причина действительности сущего и потому ясность в отношении целей научного знания, явным или неявным образом присутствующих в познавательной деятельности, необходимое условие ее реальности. Однако достаточным условием должна быть ясность в отношении средств. В этом смысле субъект, обнаруженный как собственник проблемы объективности, имеющий при этом целью стремление к объективному знанию, в двусмысленности понятия объективности утверждается как способный не просто на редукцию себя, но и на преодоление собственной субъективности, переступание своей конечности, частности, индивидуальности, на активную деятельность, а значит и на ответственность за нее.

Литература

1. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 1: Наука Логики. М., 1974.
2. *Дэстон Л.* Научная объективность со словами и без слов // Наука и научность в исторической перспективе / под ред. Д. Александрова, М. Хагнера. СПб., 2007.
3. *Кант И.* Критика чистого разума. СПб., 1993.
4. *Кассирер Э.* Познание и действительность. Понятие субстанции и понятие функции. М., 2006.
5. *Линней К.* Философии ботаники. М., 1989.
6. *Лиотар Ж .Ф.* Состояние постмодерна. М.; СПб., 1998.
7. *Мамчур Е. А.* Образы науки в современной культуре. М., 2008.
8. *Разеев Д. Н.* Телеология Иммануила Канта. СПб., 2010.
9. *Фримен Ю., Сколимовский Г.* Поиск объективности у Пирса и Поппера // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук. Карл Поппер и его критики. М., 2000. С. 222–279.
10. *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики. М., 1997.
11. *Эйнштейн А.* О науке // Эйнштейн А. Собр. науч. трудов: в 4 т. Т. IV. М., 1967.
12. *Rorty R.* Science as Solidarity // The Rhetoric of the Human Sciences / ed. by S. Nelson, A. Megill, D. N. McCloskey. Wisconsin, 1987.

ХРОНИКА



Современная феноменология: аспекты и концепты

3–5 июня 2010 г. в Санкт-Петербургском государственном университете состоялась международная конференция «**Новые концепции в современной феноменологии: генетический метод и междисциплинарные проблемы**»[1]. Этот вполне самостоятельный форум стал очередным важным событием в широком диапазоне исследований по феноменологической и герменевтической философии, которые ведутся на философском факультете СПбГУ, в Санкт-Петербургском философском обществе. В значительной степени они организуются вокруг тематического проекта «Исследование методологического потенциала герменевтики и феноменологии в гуманитарных науках» (рук. зам. декана по НИР философского факультета СПбГУ, д-р филос. наук Д. Н. Разеев). В его русле несколько лет подряд проводятся ежегодные сессии Всероссийской научной школы для молодежи по феноменологической и герменевтической философии, в настоящее время готовится к изданию новый перевод на русский язык знакового произведения Х.-Г. Гадамера «Истина и метод (основы философской герменевтики)». Нынешняя конференция задумывалась Д. Н. Разеевым и научным сотрудником философского факультета СПбГУ М. А. Секацкой летом 2009 г. именно в ходе подготовки молодежной школы «Методологические принципы феноменологической философии и философской герменевтики» (24–27 сентября 2009 г.). Цель планируемой конференции виделась ее инициаторам в том, чтобы организовать действенное пространство международного научного дискурса, где ученые из разных стран, университетов представили бы свои последние исследования в контексте феноменологической философской традиции. Подобный академический обмен идеями был призван способствовать как выявлению новых аспектов в современной феноменологии, так и дальнейшей интеграции российской феноменологической мысли в международный философский контекст. Рабочими языками конференции было решено сделать английский и немецкий языки.

В конференции приняли участие известные российские философы: проф. А. Г. Черняков (СПбГУ, Санкт-Петербург), руководитель Центра феноменологических исследований проф. В. И. Молчанов (Российский государственный гуманитарный университет, Москва), д-р филос. наук И. Н. Инишев (Государственный университет — Высшая школа экономики, Москва), д-р филос. наук Е. В. Борисов (Томский университет, Томск). Делегация иностранных участников была весьма представительной: директор Архива О. Финка проф. Х. Р. Зепп (Фрайбург, Германия), руководитель Института феноменологических исследований, проф. Л. Тенгели (Вупперталь, Германия), член Общества аналитической философии, издатель философского журнала Dialectica, проф.

1 New Concepts in Modern Phenomenology: Genetic Method and Interdisciplinary Problems: Conference materials for the participants of the international conference on phenomenological philosophy. St. Petersburg, Russia, 3–5 June, 2010.

Дж. Солдати (Фрибург, Швейцария), соруководитель программы международного магистерского курса «Master Mundus “EuroPhilosophie”» проф. А. Шнелль (университет Сорбонна, Франция), научный сотрудник университета Ритцумейкан, д-р Й. Икеда (Киото, Япония).

Принципиальную коллизию научного форума обозначил в своем вступительном слове «Феноменология в России и за рубежом» *Д. Н. Разеев.* Он подчеркнул изначальную интегрированность русской феноменологической мысли в общеевропейское пространство и вместе с тем творчески-своеобразное преломление феноменологических идей у ее крупнейших представителей: Г. Г. Шпета, А. Ф. Лосева, М. К. Мамардашвили, охарактеризовал специфику рецепции феноменологии в России и этапы ее развития, отметил фундаментальные историко-философские и философско-методологические исследования гуссерлевского наследия российскими философами в последнее десятилетие. Особенное внимание было обращено на концептуальное разнообразие феноменологических разработок в России (докладчик указал на работы А. Г. Чернякова, Я. А. Слинина, В. И. Молчанова, Н. В. Мотрошиловой, П. П. Гайденко, В. А. Подороги, К. А. Свасьяна) и на заметное оживление в современном философском пространстве России, связанное с оформлением своего рода центров «феноменологической ориентации» (переводы, издания журналов, диссертационные исследования и др.).

Зарубежные докладчики предложили дискуссионному рассмотрению ряд вопросов, которые продемонстрировали чрезвычайно широкий горизонт современного феноменологического философствования. Вместе с тем на этом горизонте явно обозначалась как mainstream тенденция аналитического осмысления. Первый выступающий проф. *Х. Р. Зепп* в докладе «Маскирующаяся Самость. К вопросу об ойкологической феноменологии личности» проанализировал один из основополагающих феноменов европейской цивилизации, автономную личность (persona), которая, конституируясь вместе с общим культурно-цивилизационным пространством и сохраняя изначальную театрально-трагедийную интенцию, существенно определила уклад жизни и хозяйствования Европы, ее *oikos*. Проф. А. Шнелль в докладе «Феноменализация феномена. Основные принципы феноменологической метафизики» обосновал «конструктивную феноменологию», проект, который разрабатывается в последние годы французскими учеными и восходит по преимуществу к идеям О. Финка (30-е годы XX в.). Предлагаемый автором творческий синтез гуссерлевских принципов и трансцендентализма немецкой классики (И. Кант, И. Г. Фихте) призван переосмыслить и ключевое понятие «феномена» (дифференцируемое в трех понятиях), и «происхождение» феномена, его «самообнаружение» (феноменализацию). Проф. *Л. Тенгели* в докладе «Необходимость фактического у Аристотеля и Гуссерля. Два основных принципа метафизики» раскрыл значимость потенциала аналитической философии для развития феноменологии. Обращаясь к аристотелевской метафизике, задающей, по сути, направление и алгоритмы последующей философской мысли, докладчик указал, что здесь только намечается проблема оппозиции двух видов необходимости: логики и фактичности. Однако последняя артикулируется и осмысливается лишь в современную эпоху, причем особый вклад вносят французские феноменологи новой волны (Ж. Л. Марион), которые, исходя из гуссерлевской идеи фактичности и вслед за Э. Левинасом, осмысливают принципиальный для фактичности момент перформативности. Выступление проф. *Дж. Солдати*

«Роль восприятия [Wahrnehmung] в демонстративном мышлении» продолжило тему аналитической философии. Отталкиваясь от двух важных гуссерлевских положений (о замещаемости субъективных выражений объективными и о «безграничности разума»), докладчик стремился прояснить природу ментальной демонстративности, соотнося ее с гуссерлевской «эвидентностью» и разводя психологический и эпистемический аспекты мышления[2]. Д-р *Й. Икеда* в докладе «Концепт феноменологии медиальности у Й. Нитта. Вклад японской философской мысли в современную феноменологию» изложил рецепцию видным современным японским мыслителем Йошихиро Нитта (род. 1929) основополагающих принципов так называемой фрайбургской феноменологии. Отметив известную близость концепции Нитта теории эвиденции позднего Гуссерля, Й. Икеда показал более тесную связь учения о трансцендентальной медиальности у Нитта с идеями О. Финка об «абсолютном медиуме» и «медиальном акте».

В выступлениях российской стороны наряду с аналитическим акцентом большое внимание уделялось герменевтическому аспекту феноменологии. Проф. *В. Молчанов* в своем докладе «Происхождение внутреннего времени: восприятие [Empfindung] и пространство» опирался на тезис о «возникновении времени из трансформированного пространства». (Замечательным здесь представляется также герменевтико-филологический момент самого «восприятия»; его многозначность передается в немецком языке — в отличие от русского — разными словами, на анализ нюансов «восприятия», в частности, обращал особое внимание Гуссерль.) Стараясь избежать онтологизации проблемы (в чем, скажем, почти каждый исследователь делает упрек М. Хайдеггеру), докладчик проводил идею вторичности ментального восприятия времени относительно восприятия пространства. Проф. *А. Черняков* в докладе «Истина и бесконечность у Бадью и Хайдеггера» проанализировал философский проект одного из крупнейших современных французских мыслителей, Алена Бадью (Badiou, род. 1937), который рассматривает в качестве ключевой проблему свободного и одновременно укорененного в реальном практическом опыте субъекта — оригинально наследуя интуициям М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра и др. Бытие субъекта фокусируется, по Бадью, в событийности, что выводит, как показал докладчик, на вопрос об истине, собственно, позволяющей квалифицировать «событие» как таковое. Историческая феноменология событий, в свою очередь, отсылает к бесконечности процесса «верификации истины». Отметив общее для Бадью и Хайдеггера понимание истины как несокрытости, и подчеркнув ее специфический этический онтологизм — истина теснейшим образом связана с этическим самоощущением субъекта — А. Черняков провел интересную параллель между «траекторией несокрытости» у французского философа и последовательностью трансценденций экзистенции (выбором Самости) у М. Хайдеггера. Д-р. филос. наук *Ф. Станжевский* в докладе «Переопределение истины» [Over-Determination of the Concept of Truth], опираясь на Д. Дэвидсона, обосновывал специфическую двойственность феномена истины: ее неопределимость — в той мере, в какой она оказывается философски/экзистенциально значимой, — и вместе с тем соотносимость с другими понятиями, т. е. феноменологию истины в двух измере-

2 Трактовка этих вопросов у Дж. Солдати в общем контексте проблемы гуссерлевской предметной интенциональности подробно разбиралась Н. В. Мотрошиловой в книге «“Идеи I” Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию» (М., 2003).

ниях: как функции нескольких переменных и как символического понятия. В завершающих выступлениях И. Инишев и Е. Борисов рассматривали ключевую в герменевтической феноменологии проблему языкового/речевого/коммуникативного пространства, где так или иначе конституируются субъективность и интерсубъективность. Так, *И. Иньшев* в своем докладе «Медиальность как принцип современной феноменологии» поставил вопрос о характере и свойствах специфической среды [средства, Medium], в которой дорефлексивный, т. е. донаучный опыт артикулирует первичные модусы мира, — указав при этом на преимущественную значимость медиально-перформативной трактовки «языка» (со ссылками на концепции Т. Липпса, Х.-Г. Гадамера, Дж. Остина). *Е. Борисов* в докладе «Коммуникативное измерение значения у М. Хайдеггера и Д. Дэвидсона» проанализировал намеченную в «Бытии и времени» проблему различия понимания и толкования — применительно к окружающему миру. Докладчик предложил конкретизировать интерпретацию этого различия в терминах дэвидсоновой семантики: понимание и толкование стоит рассматривать как структурные моменты семантической интерпретации в смысле Дэвидсона.

Важным итогом конференции — очень хорошо организованной, что не преминули отметить все участники — можно признать высокий уровень состоявшегося научного дискурса, плодотворного как для российской, так и для зарубежной стороны. Он показал неспадающую актуальность философского проекта, предложенного в свое время Э. Гуссерлем, и его богатый идейный потенциал, представленный широким концептуальным горизонтом современной феноменологической мысли.

Сообщение подготовила *Н. З. Бросова*

Будущее философии: профессиональный и институциональный аспекты

15–16 октября 2010 г. на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета прошла Всероссийская конференция «Будущее философии: профессиональный и институциональный аспекты». Изначально само название конференции вызвало широкий диапазон оценок и эмоций: от иронического скепсиса — «А есть ли это будущее?» до экстатического оптимизма — «Только в философии человечество найдет спасение!». И тот и другой взгляд не мог не озадачить организаторов конференции, однако ни трагичность, ни комичность подобной ситуации все же их не смутили. Настрой на спокойный и рабочий лад сложился, с одной стороны, из нежелания поспешно присоединяться к веселой похоронной процессии всего и вся, возглавляемой призрачным постмодерном, с другой — к не менее веселому хору «мудрецов», представляющих свою философию истиной в последней инстанции. В результате ведущим мотивом, по замыслу устроителей конференции, должен был стать поиск ответа в XXI в. на вполне классический вопрос века XX: «Что такое философия?». Задуманное удалось, вобрав в себя и неожиданные для участников тематические повороты. Разговор получился содержательным и серьезным, но вместе с тем без пафоса, чуждому любому настоящему симпозиуму.

Сам момент проведения конференции удивительным образом совпал с историческим поворотом в судьбе факультета — с драматичным выбором декана. В такой ситуации вряд ли имело смысл упускать возможность использовать академический случай как политический шанс, что и придало конференции дополнительную интригу. Возможное участие и выступление кандидатов ожидалось с повышенным интересом, хотя без особых иллюзий, что академические задачи не будут принесены в жертву предвыборным целям. Тем не менее, несмотря на то что последнее ситуативно было понятно и вполне оправданно, доклад доцента ***Д. Н. Разеева*** (Санкт-Петербургский государственный университет) «О роли философского факультета в структуре университета» был выдержан в лучших академических традициях, его философская обстоятельность и полемическая заостренность были подтверждены последующим обсуждением. В частности, в культурно-историческом ракурсе была рассмотрена структура классического университета, статусное положение в этой структуре философского факультета. Проделанный анализ позволил докладчику обрисовать динамику и перспективы развития философского факультета с учетом современных реалий: философский факультет в состоянии выступить в качестве объединяющей функции для всего здания университета. Таковой выступает функция критическая, фундаментально объясняющая, что представляет собой вообще знание и зачем оно в принципе нам нужно. Профессор ***С. И. Дудник*** (Санкт-Петербургский государственный университет) в своем выступлении очертил круг первоочередных задач, представив развернутый план их решения, которые предстоит решать научно-педагогическому коллективу фа-

культета в связи с реформированием системы высшего образования.

В ярком и эмоционально насыщенном приветственном слове к участникам конференции профессор ***Ю. Н. Солонин*** (Санкт-Петербургский государственный университет) в дискуссионном ключе обратил внимание присутствующих на современное состояние отечественной философской мысли. Оратор с прискорбием отметил, что философская элита России в большинстве своем демонстрирует интеллектуальную беспомощность, не в состоянии сформулировать самобытные идеи, на протяжении многих лет занимаясь эпигонством различных западноевропейских направлений в философии, некоторые из которых в самой Европе уже утратили свою актуальность и значимость. При всей провокационности такой постановки вопроса (кем-то, возможно, болезненно воспринятой), ей нельзя отказать в доли справедливости, что не может оставить никого равнодушным, побуждая либо к аргументированному возражению, либо к поиску путей выхода из сложившейся ситуации.

Ряд выступлений в том или ином ракурсе оказались созвучными выступлению Ю. Н. Солонина. В докладе профессора ***С. Л. Фокина*** (Санкт-Петербургский государственный университет экономики и финансов) «К философии перевода: будущее одной науки» провинциальность русской философии конца XX в. объяснялась ее безразличием к прениям вокруг перевода. Ее попытки отождествить себя с универсальным языком обернулись «апофеозом беспочвенности», в то время как коренным условием возможности мысли становится национальный язык. Задача грядущей науки — попытаться понять, что вопрос о переводе возникает в национальной культуре с целью помыслить самое себя. Перевод, как и философия, есть конкретная форма сопротивления языку, поэтому философия будущего должна представать в виде спора философии и перевода, чтобы внутри национального языка создавался свой собственный язык, который в отношении родного языка философа, стал бы чем-то вроде языка иностранного.

Общая тональность рассуждений, озаглавленных «Есть ли будущее у философии?», профессора ***В. Д. Губина*** (Российский государственный гуманитарный университет, Москва) заключалась в том, что философии в ближайшем будущем угрожает неизбежная специализация и как следствие этого — потеря метафизической составляющей, без которой философия перестает быть таковой. Было сделано предположение, что это свидетельствует об усталости европейского человечества от поисков смысла во всеобщих объясняющих схемах. Вместе с тем такое положение дел можно оценить как от века выпавшую долю философии, поэтому настоящему философу нечего пугаться, так как философия — не изысканное занятие интеллектуалов, а условие выживания человека как метафизического, духовного существа. Однако подобные рассуждения вовсе не означают некоей обязательности существования профессиональной философии в будущем, более того — нет никаких явных признаков возвращения философии к ее былому величию.

Пересекающимися с предыдущими были размышления о «Трансформации философии» профессора ***Б. В. Маркова*** (Санкт-Петербургский государственный университет). Было замечено, что в современном мире люди перестали ожидать от философии чего-то жизненно важного, поскольку сами философы утратили решимость ставить и решать жизненные проблемы. Случилось это во многом из-за несоответствия языка философии эпохи книжной культуры современной эпохе технологий и средств массовой информации. Для изменения

ситуации необходимо начать широкие дискуссии философов и общественности на тему о том, какую пользу может принести изучение философии, которая утратила роль указчика места. Позитивная, а далеко уже не критическая, функция философии — стать медиумом коммуникации между различными дисциплинами, представители которых уже давно не понимают друг друга, и внушать людям уверенность, осмысляя и обсуждая высшие интересы общества.

В докладе доцента ***Е. К. Краснухиной*** (Санкт-Петербургский государственный университет) «Проблемы и перспективы философского образования» было показано, что акцентированность на теоретическом содержании, а не на практическом применении различных дисциплин, есть то, что характеризует общую проблемную ситуацию в философском образовании. В связи с этим важно понять необходимость смены философской парадигмы субъекта с идеей его субстанциальности на парадигму его телесности и бессознательности. Процесс формирования субъекта и его идентичности включает в себя ценности, ставшие телом, которое может быть носителем знаний, идей и чувствований, для трансляции которых как раз и требуется осмысление и учет телесных техник в образовании.

В более практическом ключе эту тему развил аспирант ***С. М. Левин*** (Санкт-Петербургский государственный университет) «О преподавании философии в высших учебных заведениях», предложивший ряд мер, способствующих повышению конкурентоспособности философа в условиях современных рыночных отношений. Необходимость изменения программы по философии обусловлена требованиями профессионального владения в первую очередь практическими навыками. Для решения этой задачи философия в контексте формирования учебных программ должна начать рассматривать актуальные философские проблемы, исходя из изучаемой студентом профильной науки или сферы будущей профессиональной деятельности.

В докладе профессора ***К. С. Пигрова*** (Санкт-Петербургский государственный университет) «Вненаходимость философии и формы ее бытийствования» в противовес уверениям о необходимости философии подстраиваться под дух современности оптимистично утверждалась мысль, что вещные институции, в которых бытийствует философия, никак не могут повлиять на ее содержание. Культивирование идеи Университета, в основе которой, как было показано, лежит процесс преподавания и философский взгляд на мир с точки зрения вечности, гарантирует сохранность последнего смысла человеческого бытия. Докладчик также указал на необходимость осмысления феномена самодеятельной философии, той живой основы, на которой расцветает профессиональная философия.

Аспирант ***Д. А. Щукин*** (Санкт-Петербургский государственный университет) в докладе «Философия как hostis publicus: интерпретация дискурса вражды» отметил, что философия, притязая на истину, наталкивается на саму жизнь, которая говорит: это я друг истины. Поэтому философия не сводима ни исключительно к эвристическим программам, ни к самопознанию, ни тем более к социальному конструированию. Философия, скорее, — механизм/искусство порождения концептов, фундаментальный характер которого состоит в отказе от самотождественности и способности становиться игрой, с оправданностью выхода за границы ее правил.

В выступлении «Зачем пишут философы?» доцент ***Е. А. Маковецкий*** (Санкт-Петербургский государственный университет) продемонстрировал преимущество модуса письма из нужды над модусом письма из праздности. Самая важная причина, побуждающая

философа писать, помимо возможных «позорного честолюбия» и «забавы на старости лет», — это необходимость сказать, что философу писать нельзя, но для этого все же должен быть тот, кто это напишет, например, Платон. Точно так же молчальники, — например, св. Григорий Палама, — говорят потому, что без этого не будет защищено хорошее от дурного, но самое страшное — не будет отличено дурное, выдающее себя за хорошее.

Профессор ***А. Н. Фатенков*** (Нижегородский государственный университет) в докладе «Социальная теория: постнововременный формат» обозначил проблему ослабления позиций социальной философии перед натиском позитивных наук об обществе. Спасение ему видится в формировании постнововременной рациональности, которая порывает с парадигмой модерна и становится внимательной к не отфильтрованной рассудком жизни, не пренебрегая ни эссенциальной, ни экзистенциальной ее гранями. На смену поверхностной сциентистской корреляции (неклассической парадигмы) уже возвращается метафизически глубокая иерархия, но не статичная (характерная для матрицы классицизма), а подвижная, не укладывающаяся в прокрустово ложе базисно-надстроечной вертикали.

Нечто подобное прозвучало и в выступлении ст. преподавателя ***И. В. Кузина*** (Санкт-Петербургский государственный университет) «Возвращение к экзистенции». Подчеркивалось, что хотя трансцендентализму уже давно и оправданно была сделана экзистенциальная прививка, существует настороженность к этому проекту в силу того, что экзистенциальный импульс нередко сводится к банальному психологизму. Поэтому одна из задач современной философии — открытие приемлемой стратегии, сочетающей в себе рационализм трансцендентального субъекта с подвижностью субстанции, исполненной жизнью. Базовым элементом такой стратегии следует считать не столько опыт универсального познания, сколько опыт множественности разного рода «присутствий», опирающихся на воображение и память.

В докладе ***В. А. Бачинина*** (Социологический институт РАН, Санкт-Петербург) «О девиантологических предпосылках современного философского мышления» будущее философии связывается с девиантологической методологией, суть которой схожа со смысловым значением фигуры трикстера в ряде древних мифов. Трикстер своими выходками против установленных им же законов демонстрировал их преимущества и устойчивость. Однако польза от такой методологии станет очевидной только в том случае, если взамен антропоцентричности и субъективизма проекта модерна она будет поставлена в прямую зависимость от высшей, трансцендентной реальности.

В выступлении ***В. М. Лукина*** (Санкт-Петербургский государственный университет) «Интенсификация “производства” и “самопроизводства” человека как предмет осмысления будущей философии» описывалась поворотная в истории человеческой цивилизации биотехнологическая революция, по масштабам сравнимая с неолитической революцией. Началось производство нового варианта человеческой природы, стимулированное жаждой человека к облегчению жизни — без борьбы, труда и напряжения, что неминуемо создает экзистенциальные и этические проблемы. Этот объективный процесс автоэволюции человеческого вида, несомненно, требует уже сегодня глубокого философского осмысления.

В историко-философских изысканиях, представленных доц. ***А. А. Погребняком*** (Санкт-Петербургский государственный университет), проф. ***Д. А. Грахановым***

(Челябинский государственный университет), проф. ***В. И. Коротких*** (Елецкий государственный университет имени И. А. Бунина), проф. ***О. Э. Душиным*** (Санкт-Петербургский государственный университет), асп. ***А. Е. Смулянским*** (Санкт-Петербургский государственный университет), доц. ***Л. Ю. Соколовой*** (Санкт-Петербургский государственный университет), проф. ***Е. И. Чубуковой*** (Санкт-Петербургский государственный университет экономики и финансов), доц. ***Ф. С. Ким*** (Бронницкий филиал Московского автомобильно-дорожного государственного технического университета) были глубоко и интересно проанализированы типы понимания и видения будущего философии, присущие различным историческим эпохам. На основании материалов конференции издан сборник статей, дающий развернутое представление о рассмотренных проблемах: Будущее философии: профессиональный и институциональный аспекты. СПб., 2011.

Сообщение подготовил *И. В. Кузин*

Памяти Алексея Григорьевича Чернякова (1955–2010)

14 июля 2010 г. в Санкт-Петербурге ушел из жизни Алексей Григорьевич Черняков. Философ, в отношении которого эпитет «выдающийся», как это уже подразумевалось при его жизни, и как это стало несомненным сразу после его кончины, ни в коей мере не является гиперболой. Полагаю, русскоязычное философское сообщество еще не скоро сможет осознать весь масштаб потери. Один из учеников и почитателей Алексея Григорьевича написал в блоге по скорбному поводу об удивительном своем ощущении — ощущении того, что он осиротел. Вероятно, такое же или похожее чувство должны были испытать все те, кто пытается посвятить себя философии в наших отечественных обстоятельствах. Не только потому, что умер деликатный человек, одним из немногих умевший заметить, оценить и, если это было оправдано, одобрить философские начинания своих коллег и учеников, невольно вызывая тем самым к себе личное расположение. Но и потому, что пока Черняков был жив, мы понимали — в русской философии что-то может происходить по большому счету, непривходящим образом. Алексей Григорьевич был неоспоримым примером тому, что здесь, у нас, вопреки всему, философская работа может осуществляться полноценно. Он был символом противостояния как посредственной косности, так и зарвавшегося самозванства в профессии. Общаясь с Алексеем Григорьевичем, посещая его лекции и семинары, знакомясь с его публикациями, мы понимали — столь же содержательной могла бы быть наша работа всегда. К сожалению, как правило, только подтверждаемое исключением Чернякова, она была и продолжает оставаться совсем иной. Поэтому-то он и стал своеобразным ориентиром для тех, в чьи намерения входило радикальное изменение характера исследований по философии и практики преподавания этой дисциплины в наших широтах. Изменении, направленном на ту господствующую установку, которая заведомо обрекает любое начинание в этих областях на никчемность, превращая все в формальное исполнение не имеющих отношения к сути дела предписаний. Конечно же, идеал насыщенной умственной жизни, которую предъявляла вся деятельность Чернякова, вселял уверенность, что такое изменение не только возможно, но рано или поздно с необходимостью произойдет. В силу этого и уход Алексея Григорьевича поставил таких людей перед тяжело осознаваемым фактом: *теперь придется как-то самим*, не зная даже, удастся ли, а если и удастся, то когда еще теперь, достигнуть уровня, который он уже покорил. И именно поэтому можно сказать, что с уходом Алексея Григорьевича осиротело наше философское сообщество в целом, а не отдельные его представители, как бы тяжело они ни переживали эту утрату. Осиротело в том смысле, что потеряло отеческую фигуру наставника, самим своим существованием как бы гарантировавшего, — хотя философ на

такую роль и не претендовал, а был наделен ей, скорее, невольно — что в итоге все будет хорошо. Теперь такого гаранта нет, и последнее «все хорошо», действительно, придется искать самим.

Круг научных интересов Алексея Григорьевича отличала завидная и, вероятно, мало кем в наше время достижимая широта — от математики и филологии до формальной онтологии и истории философии. Причем эти привлекавшие его внимание сферы гармонически сочетались в его интеллектуальном творчестве, будучи воплощенными, например, в идее математики как формальной онтологии или неизменном требовании изучать классические тексты историко-философской традиции только в оригинале, владея языком, на котором они были созданы. Вместе с тем такой кругозор был обеспечен высочайшим профессионализмом, основательным знанием материала в каждой из областей, знанием, за которым скрывались многие годы терпеливого ученичества и кропотливого труда. Невозможно также не упомянуть о верности Чернякова философской традиции — верности, состоящей в самостоятельном перенятии и продумывании традиционных проблем на свой страх и риск, а вовсе не в подражательном воспроизведении уже состоявшихся образцов философской мысли. И это сразу же позволяло отличить подход Алексея Григорьевича от дилетантского резонерства, претензий на так называемую актуальность и так называемую междисциплинарность — хотя и без соответствия настоящему философии он не видел никакой возможности историко-философской работы, а подлинный, полноправный диалог между науками, равно как и между таковыми и философией, были его мечтой и надеждой.

С Алексеем Григорьевичем у многих из петербургского научного сообщества были связаны значительные планы, касающиеся не только теоретических разысканий, но и педагогической практики, в том числе создания новых образовательных программ, предполагающих разработку альтернативных образовательных стандартов по философии. Такого рода стандарты должны были позволить обучающимся получать двойную специальность — одновременно и философскую, и специально-научную. Известие о его смерти, как сразу показалось, перечеркнуло все эти планы, сделало их неосуществимыми без личного участия философа и без его авторитета у представителей нефилософских наук, которых предполагалось также вовлечь в эти проекты.

Но по прошествии хотя и незначительного времени все чаще стала возникать мысль о том, что уход из жизни Чернякова — это тот удар, который нужно еще научиться держать. А, стало быть, надо не опускать руки, а пытаться продолжить им начатое и запланированное, хотя бы на том уровне, на каком это пока оказывается возможным. И речь здесь, с одной стороны, идет о почитании памяти мыслителя и того дела, которому он был всецело предан. А с другой стороны, о проверке на прочность нас самих, о том, в какой степени мы окажемся достойными того последнего «все хорошо», обретением которого прежде так хотелось обременить другого, пусть и столь заслуженного, человека.

В связи с этим, думаю, уместным будет вспомнить несколько направлений, по которым, особенно в последнее время, двигалось мышление Чернякова. Их продолжение в содержательном плане, независимо от того, будет ли оно апологетическим или же критическим, и может показать те пути, на которых не только будет воздано должное Алексею Григорьевичу как мыслителю, но и обретено искомое самостояние нашего мышления и нашей философической

практики. Разумеется, при этом всегда есть опасность исказить мысль Чернякова — при его жизни не всегда удавалось зафиксировать его положения однозначно и не всегда хватало времени уточнить двусмысленное в том, что зафиксировать все же удалось. Некоторые из его ключевых тезисов мне казались спорными, и сейчас мне приходится корить себя за то, что при жизни мэтра робел, не вступая в развернутую дискуссию, которая позволила бы выявить общее проблемное поле, соответствующее самой сути обсуждаемого дела. Может показаться, что сейчас полемизировать уже поздно. Но независимо от этого, уточняющая фиксация основных направлений, по которым могли бы быть развиты начинания Алексея Григорьевича (я имею в виду прежде всего начинания теоретические) в указанном контексте, вне всякого сомнения, позволила бы подвести итог, который равным образом выступил бы отправным пунктом возможного дальнейшего рассмотрения затронутых им проблем.

Базовое теоретическое положение, вокруг которого вращалась мысль философа Чернякова, заключалась в тезисе о тождестве математики и онтологии. Актуальность этого положения была во многом почерпнута из работ Алена Бадью. По трудам последнего «Бытие и событие» и «Логики миров» Алексей Григорьевич проводил специальные текстологические семинары, рассчитанные не только на философскую публику, но и на математическое сообщество. В конечном итоге, идея такого отождествления возводилась Черняковым к Гуссерлю, с его идеей формальной онтологии и попыткой прочитать таковую через проект mathesis universalis. Конечно, затея замены философии (в более частном случае, онтологии) математикой не нова. Насколько она осуществима, да и теоретически обоснована в принципе, нужно вести особую речь. Но благодаря развернутым интерпретациям Чернякова не осталось никакого сомнения в оригинальности трактовки этой проблемы у Гуссерля и Бадью; оригинальности, очевидно, требующей адекватного мыслительного отклика, который и пытался предложить со своей стороны Алексей Григорьевич. В отношении Бадью, по крайней мере, в его «Бытии и событии», оригинальность состоит именно в конкретном применении определенной математической теории, а именно ZF-теории множеств, к уже заранее понятой в онтологическом смысле проблематике. Радикальность этого подхода — в этом видел его достоинство Черняков — заключалась в том, что благодаря математической технике собственно онтологические проблемы могли быть точно сформулированы и однозначно решены (ср. в этом отношении классическое для феноменологического проекта философии как строгой науки различие строгой и точной научности). Как мне представляется, к сожалению, при этом оставалось не до конца проясненным основание применения техники, разработанной для математической предметности к предметности онтологической (хотя, как указывал Черняков, для создателя исходного варианта теории множеств таковая имела и теологический смысл). Алексей Григорьевич чаще всего приводил историческое обоснование, ссылаясь на расхождение, с одной стороны, платоновской традиции, согласно которой сущее может быть описано в терминах единства и множества, и на которую и опирается начинание Бадью, и, с другой стороны, традиции аристотелевской, собственно, возобладавшей в истории философии, согласно которой онтология — это учение о сущем как именно сущем и о его всеобщих предикатах. Очевидно, что сама историческая судьба этого расхождения ждет своего проблематического рассмотрения и объяснения. К тому же двусмысленность

создается и из-за того, что речь в случае математизации онтологии первоначально должна была вестись касательно именно формальной онтологии (а это не всегда оговаривается и самим Бадью), т. е. теории «предмета вообще» или «некоторого нечто вообще» как субъекта возможных предикаций. Сама по себе такая теория еще не имеет онтологического значения, получая его в рамках предшествующей всякой онтологии гуссерлевской теории субъективности, поскольку последняя заранее берется Гуссерлем в качестве предельной конституирующей инстанции, теории, позволяющей непосредственно переходить от логического смысла предикации к онтологическому. В итоге, по-моему, тезис Бадью–Чернякова приводит нас к важнейшему вопросу о том, насколько все же математическое рассмотрение может быть равным образом и онтологическим — не упраздняет ли вообще математика онтологию как собственно философскую дисциплину посредством декларируемого их отождествления? Или, напротив, подобного рода трактовка лишь предлагает аппликацию математики к определенным предметным областям, но никак не возводит ее до уровня универсальной онтологии? А может быть, в этом отношении исходя из самой онтологии еще нужно спросить о региональном смысле математического и его применимости в других региональных (не говоря уже об универсальном) контекстах? Рискну предположить, что Алексей Григорьевич выбрал бы первый вариант, в том числе и потому, что считал многие философские проблемы наивно и стихийно сформулированными, получающими затем критически точные формулировку и решение в науках (его излюбленный пример — это трактовка множества у Платона в «Пармениде» и в теории множеств начиная с Кантора). Говоря откровенно, с этим решением я бы не согласился, считая, что проблемы, рассматриваемые философией, и проблемы, рассматриваемые наукой, относительно одного и того же предмета не тождественны. И, по всей видимости, именно в этом направлении, — в направлении обоснования тождественности (и заключенного в этой тождественности прогресса) проблем или же, напротив, нетождественности онтологических и позитивно-научных проблем, должно в дальнейшем продвигаться исследование, которое теперь уже как частный случай способно показать либо заменимость онтологии математикой, либо ее принципиальную незаменимость и преимущественность перед таковой.

Другой важнейшей линией размышлений Алексея Григорьевича Чернякова была проблематизация соотношения онтологии и этики. Такое соотношение, действительно, многопланово. В первую очередь наиболее заметно влияние этико-онтических обстоятельств жизни и деятельности того или иного мыслителя, работающего в сфере онтологии, на характер тех конструктов, которые были им в ходе такой работы получены. Насколько я могу судить, Алексей Григорьевич, особенно в последнее время, был убежден в неизбежности такого рода обусловленности — обосновывающим примером для него служила личная и философская биография Хайдеггера, в перевод и интерпретацию трудов которого Черняков внес неоценимый вклад. Иногда даже казалось, что для Алексея Григорьевича этическая виновность, допущенная философом в частной жизни, может перечеркнуть и сделать незначимым то универсальное, что было им достигнуто в ходе самой философской работы, включая онтологическую ее размерность. В плане осмысления такого соотношения по типу этического упреждения онтологического измерения философски релевантной фигурой для него был уже не

Хайдеггер, а Левинас. Напротив, сам фундаментально-онтологический проект Хайдеггера, включая его сердцевину — экзистенциальную аналитику Dasein, — по мнению Чернякова, вполне возможно было интерпретировать из опыта его создателя — Мартина Хайдеггера — причем как из личного опыта (опыта заботы, ужаса, вины), так и опыта интеллектуального, приобретенного Хайдеггером прежде разработки проекта фундаментальной онтологии. Например, из диалога Хайдеггера с христианской, и прежде всего раннехристианской, традицией. При нашей последней встрече, имевшей место менее чем за неделю до его смерти, Черняков упомянул, что в последнее время сильно интересуется тем томом из собрания сочинений Хайдеггера, в котором автор «Бытия и времени» занимается феноменологией религии и, в частности, Августином — предположительно, речь шла о 60-м томе. На семинарах, проводимых Евгением Борисовым и Олегом Домановым по второму разделу «Бытия и времени» в последнем семестре при Смольном Институте, в которых принимал участие и Алексей Григорьевич, я на одном из заседаний попытался противопоставить свою позицию этому тезису Чернякова. А именно, утверждая, что, вопреки очевидному существованию такого рода зависимости, которую можно было бы обозначить как генезис онтологии из обыденного опыта, который, в свою очередь, может быть истолкован в качестве этико-онтического, эта зависимость не определяет содержания самого онтологического уровня, со своей стороны также полностью по содержанию могущего быть абстрагированным от своего происхождения. И в этом смысле соотношение первичного опыта, включая его этическое измерение, и развернутой и обоснованной онтологии есть не что иное, как еще одна вариация аристотелевского соотношения ясного и понятного нам и ясного и понятного по природе. Это, очевидно, касается не только Хайдеггера. Но случай Хайдеггера показателен: ведь и сам первичный опыт, скажем, артикулированный христианскими авторами, может в его технике быть показан как деривативный от всегда уже имеющей место быть структуры экзистенции Dasein, которая вместе с тем никогда как таковая в своей экзистенциальности до создания соответствующей онтологии не замечалась. Ибо, как известно, то, что онтически для нас ближе всего, онтологически для нас самое далекое. Поэтому в общем контексте вопросом для меня остается то, как конкретно возможен переход от общего онтологического исследования к этике как дисциплине, несмотря ни на что, имеющей региональный смысл. На том заседании разность наших позиций стараниями Евгения Борисова была зафиксирована, но дальнейшего развития их противостояние не получило — оно увело бы слишком далеко от магистральной темы тогдашнего занятия. Хотя, как мне представляется, обсуждение этой проблемы могло бы быть весьма продуктивным для формирования понимания природы онтологического мышления и самого по себе, и в его отношении к этике.

Но, на мой взгляд, в теме соотношения онтологии (да и философии вообще) и этики для Алексея Григорьевича присутствовал значительно более важный мотив, чем только обусловленность содержания онтологического учения этическими обстоятельствами философствующего. Я имею в виду проблему, наверное, трудно выделяемую на фоне отмеченной прежде: проблему, собственно философского этоса, этоса философа как именно философа, и соотношения такого этоса с «искомой наукой» сущего как сущего. Если присмотреться, здесь есть коренное отличие от вне- и дофилософских этических

обстоятельств философствующего человека. Этос философа — это то, что только открывается как таковое в собственном усилии философствования, в том числе и как способность подобное усилие совершить. При этом же оказывается, что это открываемое только в акте философствования, направленного на построение «искомой науки», само приходит в содержание этой науки. В предельном случае можно было бы утверждать, что как раз такая наука, в отличие от всех прочих, оказывалась бы невозможной без этоса философского усилия, привносящего в нее часть своего содержания или же, по крайней мере, всякий раз заново актуализирующего его. В этом и только в этом отношении я полностью бы согласился с Алексеем Григорьевичем касательно того, что этическое не только способно, но и на деле определяет онтологическое; так что, в отличие от первого случая, здесь в план онтологического не примешивается ничего частного, взятого из приватных обстоятельств философствующего, но только существенное — то, что уже определяет каждого отдельного философствующего как философствующего вообще. Насколько я могу судить, ключевым понятием, маркирующим для Чернякова очерченную проблематику, выступало аристотелевское понятие ἐυδαιμονία — счастье в особом значении мыслительного пребывания при началах. Осмелюсь даже высказать гипотезу, что загадка по-философски понятой эвдаймонии, во многом, едва ли не во всем, идущей вразрез с обычными человеческими представлениями о счастье, была внутренним телосом мысли Алексея Григорьевича. А сама его мысль служила долгим путем к этому нечеловеческому счастью. Исходя из этого, Черняков интерпретировал и весьма проблематичное хайдеггеровское понятие собственности, собственного бытия Dasein. Понятие, по отношению к которому, особенно в последнее время, он занимал ярко выраженную критическую позицию, опираясь также и на критику его у Адорно. Так или иначе, философствование как попытка выстраивания основанной на экзистенциальной аналитике Dasein онтологии является для Хайдеггера «решающей возможностью человеческого Dasein», такой, осуществляя которую само Dasein оказывается способным открыть себя как именно экзистирующее сущее, открыть для себя возможности собственного, т. е. из своих возможностей понятого, бытия. Поэтому другим важнейшим в связи с этим понятием Алексей Григорьевич считал онтологическое понятие совести (ср. его «Онтологию времени», главу IV, § 1). Понятие, которое в известном смысле удостоверяет собственность понимания бытия, в том числе и в усилии философствования. На семинаре по «Бытию и времени» в последнем семестре Алексей Григорьевич много говорил об этих темах, о бытийных возможностях, совести, собственном бытии и смерти, нередко, словно примеряя все к своему личному опыту, когда он упоминал о неосуществленных и теперь уже неосуществимых в виду предстоящий смерти возможностях — высказывания, которые теперь кажутся почти что пророческими. В любом случае, я полагаю, что тема философского этоса и его значения для содержания и осуществимости самой философской науки весьма перспективна. В том числе и потому, что, только разобравшись в ней, можно удовлетворительно обосновать присутствие в строе онтологических понятий также и понятий этических или, как говорят, квазиэтических (наивно принимая их за некритическую антропоморфизацию сущего как сущего). То, что такое присутствие имеет место, мы можем проследить, начиная с изречения Анаксимандра и заканчивая Кантом и послекантовским идеализмом, причем

в последнем случае сюда должны быть включены и Ницше, и Хайдеггер.

Наконец, необходимо упомянуть о своеобразной концепции истории философии, которую развивал Алексей Григорьевич, поскольку она представляет собой удачный компромисс между идеалистической эсхатологией завершенности истории философии, а стало быть, собранности ее в этом последнем завершении и постмодернистской всепроницаемости следов и отсылок, которые уже никогда не соберутся в целое единой истории. Я имею здесь в виду концепцию истории философии как картографии. Насколько это можно сейчас реконструировать по отдельным высказываниям Чернякова, он представлял себе историю философии как своего рода совокупное наличие осуществленных свершений мысли. Наличие это являет собой, с одной стороны, своего рода целое как именно совокупность, собранность, но с другой стороны, связь элементов в этом целом не имеет необходимого характера, где из одного философского образца следовал бы другой. В концепции Чернякова, таким образом, особое внимание уделялось фактической стороне дела: именно потому, что в основе его понимания истории философии было заложено представление о фактически состоявшемся вообще. Я предполагаю, что даже страсть Алексея Григорьевича к изучению историко-философских памятников на языках оригиналов была не столько обусловлена стремлением к расширению эрудиции, сколько необходимо затребована особостью того или иного фактически осуществленного философского образца. Именно на этом основывался его тезис о необходимости всякому историко-философскому, а значит, и философскому в собственном смысле, исследованию заранее осведомиться об определенных значениях у филологии (хотя и здесь, как и в случае с математизацией онтологии, Черняков отсылал к авторитету одной из позитивных наук, вопреки тому, что, обратным образом, подобный авторитет должен был бы еще быть оправдан из конфигурации проблемного поля самой философии). Так или иначе, каждое свершение философии в ее истории принадлежало миру этого свершения, а потому могло быть воспроизведено и освоено только на языке, всякий раз этому миру принадлежащем, вбирающим в себя целое этого мира. История философии оказывалась равным образом и историей миров, философских миров, разумеется. Здесь можно было бы вспомнить другую излюбленную метафору мыслителя — история философии представлялась ему как «сад расходящихся тропок», карту которого и призван составить квалифицированный историк философии. Так, что со временем на этой карте появились другие бы обозначения — те, которые указывают на нынче нам неизвестное. А историк философии должен был бы при этом оказаться способным к осуществлению того, что сам Черняков называл «свободной навигацией» по изображенному на карте. Надеюсь, я не искажаю мысль Алексея Григорьевича, но, как мне думается, он был убежден, что нет никакой априорной логики, согласно которой в истории философии получает преимущество то или иное учение, тот или иной философ. Так, нет никакого логического основания, согласно которому вся европейская метафизическая мысль была переопределена аристотелизмом, аристотелевской постановкой вопроса и техникой, позволяющей дать на эти вопросы адекватные ответы. С точки зрения Чернякова, история философских построений могла быть существенно иной, если бы, допустим, сохранились работы Демокрита (как фактически осуществленная возможность истории философии, оказываю-

щая фактическое влияние) или бы нам и нашим предшественникам было больше известно о стоиках.

С моей точки зрения, это понимание истории философии — весьма продуктивно и в содержательном, и в методологическом плане. Конечно же, за ним не может не скрываться идеалистическая эсхатология, ставящая нас, сегодняшних философов, перед фактом завершенности философии в ее историческом измерении. И вместе с тем концепция Чернякова пытается обойти такую ситуацию. В своем осмыслении природы исторического измерения философии и историко-философского знания Алексей Григорьевич не мог обойти своим вниманием такие фигуры, как Гегель (с его представлением о завершенности истории философии в наличном бытии абсолютного знания, о разрешении истории философии в основанную на логике систему) и Хайдеггер (с его мыслью о завершенности метафизики как возрастающего забвения бытия и втором начале философии, своеобразно возвращающемся к тому, что уже предопределило ее первое историческое начало). Скорее всего, его концепция истории философии как картографии — это ответ именно на предъявленные Гегелем и Хайдеггером концепции истории философии. На одном из заседаний сообщества коллег, получившего название «Онтологической лаборатории», при участии Алексея Григорьевича такой исторической ситуации был поставлен, на мой взгляд, подобающий диагноз: все возможные ответы на философские затруднения предложены, но правильный так и не найден. Думаю, черняковская идея картографирования истории философии встраивается именно в подобное понимание современной исторической ситуации в философии, будучи вместе с тем, как уже говорилось, альтернативой постмодернистской игре в исторические следы и отсылки.

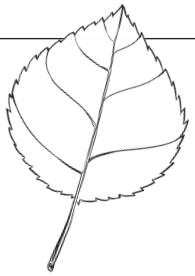
Я не хочу сказать, что применение такой концепции не столкнется ни с какими трудностями. Наиболее опасные для нее места — это то, за счет чего вообще может быть достигнуто единство фактически осуществленных образцов исторического как исторического именно философии, которое историк-картограф как бы извне еще мог исследовать и описывать. Важен также вопрос о том, каково возможное соотношение между различными осуществленными фактичностями в так понятой истории: безразличное наличие ли это образцов в истории, простая ли конкуренция систем, ведущая к выживанию одних и гибели и забвению других, или же между образцами возможен некоторый диалог, делающий все отчетливей ту проблему (или, скажем так, само дело), вокруг которой они только и могли бы сформироваться. Говоря откровенно, сейчас мне не подобрать достаточных решений этим затруднениям, как неопределенным остается статус и право самого историка философии — картографа и навигатора — в отношении того, где именно он плывет и что именно он описывает. Принадлежит ли он сам изображенному? Или в завершенности истории философии он оказывается всего лишь выброшенным из бушующей стихии истории на прибрежный песок необитаемого острова пловцом? Возможно, он и есть тот пловец, что учился плаванью на берегу, тщательно освоив все приемы, но так ни разу и не зайдя в воду? Я мог бы, конечно, выдвинуть гипотезу о том, что сам Алексей Григорьевич мог преодолеть такого рода затруднения благодаря своей оригинальной теории времени, которую он разрабатывал в полемике с концепцией времени у Гуссерля (такая теория у него сформировалась, как он сообщал об этом, по крайней мере, уже весной 2008 г.). Но подобное предположение было бы слишком смелым, так как, к моему глубочайшему сожалению,

я ничего не успел узнать об этой концепции содержательно, в том числе и то, можно было ли в ее терминах интерпретировать время истории философии. Тем не менее, несмотря на очевидные трудности, картографическая концепция истории философии сама есть одна из возможностей, которую должно осуществить наше мышление, с тем, чтобы на конкретном опыте посмотреть, продуктивна она или нет, так как в определенном отношении она уже предлагает выход из некоторых затруднений.

Разумеется, три упомянутых направления не исчерпывали всего богатства интересов Алексея Григорьевича Чернякова как мыслителя. Не составляет их разработка и полного списка его философских достижений. Возможно, и я на это надеюсь, другие, знавшие его, осветят прочие грани философского дарования этого мыслителя; так что с течением времени последующие философы будут открывать их для себя все больше и больше. Но я твердо убежден, что игнорировать их нельзя ни в коем случае, поскольку, с одной стороны, они, хотя и контурно, намечают сферу собственных интересов Чернякова в философии, а с другой стороны, именно в них становится очевидным вклад Алексея Григорьевича в современное философствование. Я не сомневаюсь, что дальнейшее продумывание намеченного в них есть один из самых достойных способов хранить об Алексее Григорьевиче Чернякове СВЕТЛУЮ ПАМЯТЬ.

Андрей Паткуль

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ



О. Ю. Осадчая

Как возникают образы памяти?

Рецензия на книгу: *Шевцов К. П.* Продолжение в другом. Реконструкция медиа-пространства. 2-е изд., испр. СПб.: С.-Петербургское философское общество, 2009. 216 с.

Автору можно позавидовать, редко кто имеет возможность, выпустив из своих рук, в свет книгу, вернуться к ней и, получив замечания коллег, рецензентов и критиков, — исправить ее во втором издании. Сам же факт второго издания не говорит ли нам о ее востребованности.

Но обратимся к книге. Ее название может озадачить, наверное поэтому уже в первой фразе предисловия автор спешит пояснить, что речь пойдет об опыте длительности, причем постольку, поскольку этот опыт определяет условия коммуникации, а тем самым конституирует не только временные, но и пространственные структуры, которым и должно соответствовать наименование медиа-пространства. Из двух частей книги первую, названную «Образы памяти», образует исследование, ведущее читателя от общих структур темпоральности к специфическим вопросам организации памяти и телесного опыта, тогда как вторую часть — «Способы репрезентации длительности» — представляют три самостоятельных текста, в которых анализируется темпоральное сознание образов кино, фотографии, а также такие достаточно простыхе форм наррации, как детские страшные истории.

Задача описания и реконструкции опыта временности не нова, и в своем исследовании автор опирается в первую очередь на идеи А. Бергсона и Э. Гуссерля, однако метод, который принимается им на вооружение, заставляет вспоминать, скорее, постструктуралистское обращение с темами различия и повторения. По крайней мере, именно так можно понять центральный для всей книги в целом концепт продолжения. По мысли автора, классическое понимание памяти совершенно просматривает в ней ту специфическую форму явленности, которая составляет самую суть мнемических феноменов: «Претендуя на обладание настоящим, оно позволяет наделить память лишь отрицательной характеристикой и обходит стороной главную проблему: как же *является* то, что мы относим к ведомству памяти?... Между тем прошлое не только укладывается в виртуальную копилку следов, но и продолжает *жить* как прошлое» [С. 9–10]. Память не только удерживает границы настоящего, но и позволяет войти в обладание настоящим, всегда подразумевая знание о том, что не просто предшествует настоящему, но в нем самим никаким собственно настоящим не бывает. Не случайно, одним из центральных мотивов книги становится образ «обратного» течения времени, возникающего на границах настоящего (например, звонок будильника, который раз за разом переживается как следующий после пробуждения, а не наоборот), а также убеждение, что есть вещи, о которых мы можем знать толь-

© О. Ю. Осадчая, 2011

ко благодаря памяти, а значит стоит говорить и о специфическом «знании» самой памяти. Именно это «знание» и охватывается концептом продолжения, подразумевающим возможность существования вне-себя, в другом, в проживании различных модальностей времени (прошлого, настоящего и будущего), которые больше не рассматриваются как модификации одного единого времени (одного единственного живого настоящего), но фиксируют разнородность временного потока и самого опыта временности.

По мнению автора, эта разнородность времени определена принципиальным разрывом. Отталкиваясь от утверждения Э. Гуссерля о том, что в настоящем дается все время новое и новое Теперь, и лишь ничтожно малая часть восприятия есть восприятие этого Теперь, тогда как новым и своеобразным в каждом интенциональном акте оказывается собственно Прошлое, удержанное в ретенции, автор приходит к выводу, что в конституцию настоящего входит сущностный разрыв, утрата живой непрерывности сознания, восстановление которой и определяет саму направленность деятельности памяти. Иначе говоря, нельзя вспомнить, если сначала не забыть, но недостаточно просто вспомнить прошлое, потому что каждое воспоминание должно быть также и новым присвоением настоящего. По сути, только в этой потере и присвоении места настоящего сознание и может быть открыто чему-то иному. Поэтому концепт продолжения необходимо предполагает тезис о разрыве настоящего как способе «пред-оставления места», вне которого невозможно никакое восприятие, а вместе с тем и собирание субъекта сознания каждый раз в новом месте настоящего: «мы присваиваем нечто, потому что становимся другими себе, выпадаем из себя, занимая позицию другого, и это изменение позиции оказывается лишь обратной стороной присвоения себе пережитого… В восприятии мы предоставляем место другому. Не случайно мы почти не помним сами прошлые восприятия — уже то, например, как воспринимался мной этот вид минуту или несколько минут назад. Мы помним вещи, события, мысли, настроение, но почти никогда — само проживание времени, настоящее восприятия. Чистое восприятие, точку разрыва настоящего можно соотнести с тем, что Берроуз называл голым завтраком» [С. 27–28].

Чистое восприятие — это лишь потеря места и обретение нового места в другом; именно это продолжение в другом и образует, по мысли автора, саму ткань памяти, плетение чувственных качеств и образов, которым придается особое значение, поскольку в структуре образа автор находит не столько способ данности воспринимаемого, сколько организацию последовательности актов сознания как способ присвоения настоящего: «место памяти присваивается *последовательностью* актов, и образ прежде всего предстает способом связи, формой место-имения, определяющей темпоральность сознания» [С. 34]. Только продолжение восприятия в памяти, акта, стирающего себя и пред-оставляющего место, в образе переживания, воплощающем прошлое в актуальность нового, и может придать разрыву настоящего непрерывность длительности, придать разрыву качество открытости тому, что всегда еще только возникает, т. е. будущему: «будущего… нет, но это — отсутствие, которое беспокоит и пробуждает как пред-чувствие, которое возвращает к самим вещам из потока ощущений, как место, пред-оставленное другим, как длительность возможная лишь в продолжении настоящего. Будущее, поскольку оно уже заступает в разрыв настоящего, — это вовсе не одно из времен наряду с прошлым и настоящим, это и есть

само время, всегда ускользающее от обладания, требующее потери ради права пребывания в нем <…> Строка должна продлиться и стать предложением, но в одной интенции суждения ее еще нет, и продолжение, каким бы привычным и ожидаемым оно ни было, может и не свершиться. Будущего ощутимо нет, и все-таки оно есть настолько, чтобы ее отсутствие ощущалось как проблематичное <…> Оно — в *необратимости* того разрыва, который определяет настоящий момент в качестве восприятия происходящего» [С. 44].

Анализ длительности, предложенный автором, подводит к пониманию структур памяти как того, что определяется вдоль границы с другим и, более того, в самой структуре переживания — как некой формы необратимости встречи с другим: «Форма — это именно то, что само происходит, прежде всего другого, как временность и пространственность, как событие встречи одного с другим и продолжения одного в другом <…> Только это событие и выделяет нечто как часть, как место, в котором потеря и принятие образует целостность действующего и знающего себя тела» [С. 104]. Автор полагает, что не стоит ограничивать наше понятие памяти представлением о сохранении прошлого опыта или формированием сценариев действия, настоящего или будущего. Отталкиваясь от идеи Ж. Лакана о конститутивной для субъекта «преждевременности рождения», автор пытается показать, что память есть способ овладения телом, т. е. именно память *как* тело и есть в действительности то продолжение в другом, которое позволяет восполнить разрыв настоящего до формы переживания длительности: «человеческое восприятие определяется в своей действенности тем, что оно вводит и всегда продолжает удерживать в своем “поле зрения” само воспринимающее тело, саму материю потока переживаний, и выявляет свои предметности именно в той мере, в какой они позволяют выявлять реальность тела. Это воспринимающее в каждом отдельном восприятии *целое* тела и есть *память*» [С. 91]. Подтверждением этому может служить, по автору, принципиальное взаимодополнение чувственных качеств в восприятии, т. е. способ взаимной артикуляции (как это предлагает называть автор) качеств, при котором, например, нюансы видимого или слышимого могут акцентироваться выявлением черт, присущих опыту осязания и т. д. Сама возможность подобной артикуляции создает то, что автор называет внутренним экраном памяти или первичным пространством, которое описывается как способ остановки и удержания одного другим, т. е. опять же как некое особое качество продолжения в другом.

Достаточно любопытны главы («Часть тела», «Граница взгляда», «Смысл пробуждения»), в которых предпринимается попытка исследовать то, как общие структуры восприятия и памяти могут приобрести формы конкретной субъективности. Иначе говоря, приобрести те привычные формы опыта, которые собственно и принято рассматривать в качестве определенных моделей восприятия и памяти. Здесь автор выступает со следующим тезисом: формой восприятия, которая определяет занятую и удерживаемую позицию субъекта, является не тот или иной физический или психический механизм и не та или иная трансцендентальная структура сознания, но скорее часть тела, выделение которой более или менее случайно, но, будучи осуществлено, делает эту часть тела необходимым экраном, наделяющим значимостью все разнообразие чувственного переживания. Именно такой означающей частью и является человеческое лицо: «Лицо — пустое пятно, открытое место, и, возможно, как раз

поэтому все, что каким-либо образом заступает в это место, обладает для нас особой силой воздействия, силой реального как такового» [С. 105]. Лицо — это то, что ускользает от нашего собственного зрительного контроля и узнается лишь в обращенных к нему лицах других, но тем самым оно оказывается местом, в котором собираются основные усилия по собиранию чувствующего тела субъекта: «Именно в лице, как такой чувствующей поверхности, мы создаем то тело, которого может коснуться другой, чтобы быть воспринятым» [С. 109].

Последние главы первой части, как и исследования из части второй, намечают возможные подходы к вопросу о роли памяти и в целом темпоральных структур опыта в осуществлении знаковой функции. Основной тезис, развиваемый автором, состоит в том, что память определяет ту возможность свидетельства о другом, без которой язык немыслим ни на уровне отдельных знаков (следов, меток, различительных признаков), ни тем более на уровне высказывания. Впрочем, язык не только использует предуготовленную памятью функцию свидетельства, но и «превращает функцию свидетельства о другом в самостоятельную задачу, соответственно и память оказывается уже не только условием восприятия и действия, но и *предметом* действия, тем, что непрерывно вос-создается как место самого субъекта в его сообщении с другим» [С. 152].

Все сказанное необходимо отнести к достоинствам книги и предпринятой в ней попытке обосновать и развить концепцию своеобразной медиа-длительности, т. е. длительности, возникающей как качество интерсубъективного опыта и — шире — как качество переживания своего *иного* во всей предельности и вместе с тем необратимости этого переживания. Однако книга не лишена и некоторых существенных недостатков. Прежде всего это касается ряда базовых концептов, с которыми работает автор. Само по себе активное использование концепта «другого», к сожалению, не освобождает от ощущения принципиальной непроясненности его значения. Автор предпочитает толковать фигуру другого достаточно расширительно, не уточняя, идет ли речь о Другом в лакановском смысле, о конкретном другом или другом, воплощающем собой лишь общее свойство инаковости, и эта слишком расширительная трактовка зачастую скорее препятствует, чем способствует, пониманию авторской концепции. Несмотря на все усилия автора достаточно неясным остается и столь важное для него понятие чувственного качества и связанное с ним понятие памяти как телесного экрана. И хотя книге в целом удается удерживать интерес читателя, нередко возникает ощущение, что книга существенно выиграла бы, дополнив ее автор примерами из различных сфер, например, истории музыки. Впрочем, в отношении длительности чтения, как и для длительности самого времени, трудно ожидать однообразия, тем более если под этим подразумевать равную ценность и увлекательность всех глав и разделов текста, и в этом смысле автору в достаточной мере удается отразить прерывистый, но при этом каждый раз снова восполняющий себя ток продолжения одного временного и смыслового момента в другом.

АВТОРЫ

Борисов Евгений Васильевич, доктор философских наук, доцент кафедры истории философии и логики философского факультета Томского государственного университета.

Бросова Наталья Зиновьевна, доктор философских наук, доцент кафедры философии социально-теологического факультета Белгородского государственного университета.

Козырева Анастасия Сергеевна, научный сотрудник Центра феноменологии и герменевтики философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Кузин Иван Владиленович, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры социальной философии и философии истории философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Лаврухин Андрей Владимирович, кандидат философских наук, директор академического департамента философии Европейского гуманитарного университета (Белоруссия)**.**

Осадчая Ольга Юрьевна, кандидат философских наук, доцент кафедры истории и теории музыки Волгоградского института искусств им. П. А. Серебрякова.

Паткуль Андрей Борисович, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры онтологии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Солдати Джанфранко (Gianfranco Soldati), доктор философии, профессор отделения философии Университета Фрибурга (Швейцария).

Станжевский Федор Алексеевич, научный сотрудник Центра феноменологии и герменевтики философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Тенгели Ласло (László Tengelyi), доктор философии, профессор отделения философии Вуппертальского университета (Германия).

Шиповалова Лада Владимировна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии науки и техники философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Шнелль Александр (Alexander Schnell), доктор философии, профессор Университета Париж-Сорбонна (Париж IV), преподаватель истории современной философии (Франция).

От редакции

Редакция принимает материалы для рассмотрения в электронном варианте (формат MS Word) с приложением бумажной копии при обязательном указании Ф. И. О. автора, места его работы, ученой степени и звания, домашнего адреса и телефона. Объем принимаемых материалов — до 40 000 знаков.

Авторы рукописей представляют вместе с рукописью одну рецензию, заверенную печатью организации или структурного подразделения организации (или отдела кадров), в которой работает рецензент. Рецензия должна быть написана специалистом в соответствующей области знаний, для аспирантов — научным руководителем.

На заседании редколлегии для рецензирования поступившей рукописи утверждается внешний рецензент из числа докторов (кандидатов) наук в соответствующей области знаний, а также назначается один из членов редколлегии — специалист по соответствующей научной тематике, указанной автором (в соответствии с номенклатурой специальностей научных работников), представляющий рецензию на рукопись к следующему заседанию редколлегии. В случае, если все рецензии являются положительными, статья принимается к публикации, в иных случаях — рукопись возвращается автору (по запросу автора) либо отправляется на дополнительное рецензирование.

Авторы опубликованных статей несут ответственность за точность приведенных цитат, научных и статистических данных, собственных имен, географических названий, прочих сведений и соответствие ссылок оригиналу. Редакция при подготовке материалов к публикации имеет право их сокращать, не искажая идей автора и с условием сохранения его основных мыслей и стиля. Позиция редакции и авторов не всегда совпадают.

Журнал является безгонорарным.

Адрес редакции:
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5, философский факультет СПбГУ,
Отдел науки — журнал “Мысль”. Тел.: (812) 328-94-40. E-mail: philosophical.society@gmail.com

Научное издание

МЫСЛЬ

Журнал Петербургского философского общества

Вып. 11

Редактор *Л. А. Карпова*
Обложка художника *В. В. Капустина*
Верстка *Н. Л. Балицкая*

Лицензия ИД № 05679 от 24.08.2001
Подписано в печать 14.07.2011. Формат 70×100 1/16. Печать офсетная.

Издательство СПбГУ. 199004, С.-Петербург, В. О., 6-я линия, 11/21.

Типография Издательства СПбГУ
199061, С.-Петербург, Средний пр., д. 41