

ГРАНИЦЫ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО СУБЪЕКТА ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО ПРОЕКТА

*Работа представлена кафедрой онтологии и теории познания
Санкт-Петербургского государственного университета.
Научный руководитель – доктор философских наук, профессор В. В. Савчук*

Статья посвящена одной из основных тем поздней феноменологии, проблеме интерсубъективности и условий ее возможности. Предметом анализа становятся гуссерлевские стратегии «выхода» на интерсубъективный уровень, начиная с «Логических исследований» и заканчивая «Картезианскими размышлениями». Делается вывод о невозможности разрешения проблемы Другого средствами трансцендентальной феноменологии.

Ключевые слова: *трансцендентальные единицы, трансцендентальная разметка, анонимная автономность, симуляция присутствия, эрозия автономности, трансцендентальное обоснование, абстрагирующая редукция, обмирщающая апперцепция, аналогизирующая апперцепция, «воскрешение субъекта».*

A. Smirnova

LIMITS OF THE TRANSCENDENTAL SUBJECT OF A PHENOMENOLOGICAL PROJECT

The paper is dedicated to one of the main subjects of later phenomenology – the problem of intersubjectivity and its conditions. The subject matter of the research is Husserl's strategy of intersubjectivity revelation, beginning from "Logical Investigations" and ending with "Cartesian Meditations". The author of the paper concludes that the problem of the Other cannot be solved by means of transcendental phenomenology.

Key words: *transcendental units, transcendental marking, anonymous autonomy, simulation of presence, erosion of autonomy, transcendental justification, abstract reduction, secularised apperception, analogy apperception, "resurrection of the Subject".*

Феноменологический проект, ставший апофеозом всего трансцендентализма, его вершинной критической точкой, так и не смог прочно удержать свои позиции радикально нового философского начинания, претендующего на весьма обжитой статус «строгой науки», и тому есть целый ряд причин. В нашу задачу не входит концентрироваться на

них или снова проговаривать заслуги Гуссерля перед философией. Мы остановимся на проблеме, которая так и осталась в феноменологии самой притягательной для ее критиков и противников. Как нетрудно догадаться, речь в идет о проблеме Другого. Сейчас это чуть ли не самая модная тема, выведенная постмодернистской волной на авансцену фи-

лософской рефлексии. Уникальность гуссерлевской стратегии по «выслеживанию» другого *ego* – в непоколебимой вере осуществимости данного начинания в рамках средств самого трансцендентального субъекта. Поимка *Другого* трансцендентальной машиной сознания происходит на ее же территории и больше напоминает сюжет классического хоррора с маньяком и жертвой в едином пространстве. Картезианскому *cogito другой* не требовался, он мог признать, с позиции своей высокомерной автономности только *другого* с большой буквы. Трансцендентальный субъект Канта замещал интерес к другим трансцендентальным единицам, которые представлялись по аналогии с собственной схемой, а значит, не были проблемой, интересом к проявлениям *друговости* за фасадом трансцендентальной разметки. Одной же из главных угроз феноменологов и вообще феноменологии, нависшей над ними с самых первых текстов Гуссерля, была вероятность из философских пионеров превратиться в последовательных берклианцев; и, конечно, положительное решение проблемы *Другого* позволило бы им не только избавиться от солипсизма, но и оправдать свой первичный пафос создания наукообразной философии.

Постараемся быть последовательными в обращении с трансцендентальным *ego* Гуссерля (в данном случае под ним подразумевается прохождение по различным уровням редукции), для того чтобы подтвердить основную мысль этой части работы: феноменология, несмотря ни на что, – проект тотального одиночества, выросшего из сознательного эскапизма первопроходцев и дошедшего до однородного мира анонимных автономностей. Первичным философским удивлением, «чудом из чудес» всякого феноменолога является собственная самость, осознание наличия себясознающего бытия и бытия других. За исходный пункт феноменологии, за искомую телеологию Гуссерлем стала полагаться аподиктическая очевидность, которая имеет место тогда и только тогда,

когда предметное бытие предстает в форме простой немыслимости его небытия. «Всякое интеллектуальное переживание и всякое переживание вообще, совершаясь, может быть превращено в предмет чистого усмотрения и схватывания, и в этом усмотрении наличествует абсолютная данность, как “это-здесь” (*Dies-da*), сомневаться в бытии которого во все не имеет никакого смысла» [3, с. 174]. Все опытные корелляты сознания предполагают имманентную альтернативность бытия или небытия, и эта альтернативность не затрагивает только сознание, следовательно, необходим поворот к «*ego cogito*» как к аподиктически достоверной и последней почве суждения, на которой должна быть основана всякая радикальная философия» [1, с. 70].

Если брать в целом весь феноменологический проект, то проблематику каждого периода можно развести по полюсам разбитого картезианского *cogito*, «*ego cogito cogitata*». Первоначально на этапе «Логических исследований» идентичное *ego* опровергается, а в центре интереса стоит необходимость проведения подготовительной работы к созданию «чистой логики». Тем не менее за доскональным анализом языковых структур можно разглядеть не только самого «героя-одиночку», но и попытку выхода на *Другого*. В «Исследовании I» Гуссерль приводит несколько принципиально важных для построения чистой логики различий. Первое различие заключено в двойственной природе «знака» (*Zeichen*). О наличии «смысла» (*Sinn*) или «значения» (*Bedeutung*) можно говорить только в отношении «выражения» (*Ausdruck*), тогда как «знаки» (*Zeichen*), действующие в качестве «признаков» (*Anzeichen*), лишь указывают на что-то, являясь «указанием» (*Hinzeigen*). Чистая логичность или идеальность остается только за «выражением» (*Ausdruck*), так как только ему всегда присуще «значение» (*Bedeutung*).

Далее Гуссерль вводит новое различие между выражениями в коммуникации, где они играют роль «признаков-указаний», и

выражениями в «одиноким ментальной жизни». Если в коммуникации невозможно достичь идеальности значений из-за ее указательной функции, то в одиночестве, выступая неким пространством для смысло-означения, выражение проявляет себя как чистая логичность. Вот что он пишет о разговорной речи: «Слушающий воспринимает говорящего, как манифестирующего определенные внутренние опыты, и в той же мере, что он сам переживает эти опыты, о них он обладает не “внутренним”, а “внешним” восприятием. Это большая разница между действительным схватыванием на основе созерцательного, но не адекватного представления. В первом случае (мы имеем дело) с пережитым, в последнем – с переживаемым бытием, которое вообще не соотносено с истиной. Взаимное понимание требует как раз определенного соответствия обоюдных, развертывающихся в извещении и принятии извещения психических актов, однако ни в ком случае их полного равенства» [2, с. 150]. Это значит, что говорящий, придавая «артикулированному звуковому комплексу» некий смысл (Sinn), делает его содержанием своей речи (Rede). При этом «воспринимающий» эту речь собеседник апперципирует говорящего как что-то «выражающую» личность, но непосредственно данный ей живой опыт, через который посредством интуиции придается смысл «знакам», слушающему не дан.

Несмотря на то что сущностная структура «выражения» как «знака, наполненного значением» (Ausdrücke als bedeutungsvolle Zeichen) сохраняется, указательная функция все еще продолжает действовать. «Вся речь ввиду того, что она вовлечена в коммуникацию, и манифестирует живые опыты, действует как указание» [4, с. 59]. Словесные акты в этом смысле подобны жестам, которые означают что-то лишь постольку, поскольку мы можем их слышать и интерпретировать. Коммуникация сущностно указательна, так как мы не имеем живого опыта другого, т. е. у нас нет полного присутствия означаемого в настоя-

щем. Чистое выражение будет адекватно интуиции «акта означения» (das Bedeuten), который оживляет речь, чьим содержанием (Bedeutung) является настоящее, имеющее место в созерцании. Значение будет «настоящим для себя в жизни настоящего», не вышедшим из себя в природное пространство, так как эти «выходы» делают жизнь самоприсутствия указанием. Для того чтобы редуцировать в языке указания, должны быть прерваны всяческие отношения с Другим. Субъект остается в пределах своего собственного одиночества (in der einsamen Rede), где «выражение функционирует с полнотой значения, так как не служит указанием, на что бы то ни было», даже говоря с самим собой, я ничего себе не сообщаю, а только репрезентирую себя как говорящего или сообщаемого субъекта. Слово перестает функционировать как знак, теряя свой эмпирический аспект, оно больше не нуждается в «выговоренности», обретая тождественность, идеальность своего бытия, «оживленного значения». В «одиноким ментальной жизни» мы используем лишь воображаемое слово (vorgestellt), в ней оно только репрезентируется, и благодаря этой воображаемой репрезентации (Phantasievorstellung) мы больше не нуждаемся в его эмпирическом оформлении.

Итак, уже установлено, что для выражения быть артикулированным в звуковом комплексе речи не необходимо, и свое непосредственное значение они находят лишь в «одиноким душевной жизни», но в историческом плане сложно представить себе ситуацию вечного молчания, так или иначе «смысл желает быть означенным», т. е. желает сказать себя. «Жизненный акт, жизне-дающий акт (Lidendigkeit) оживляет тело означаемого и трансформирует его в осмысленное выражение, являющееся душой языка; значение при этом как будто бы неотделимо от самого себя, от своего собственного самоприсутствия» [4, с. 110]. Вернее было бы сказать, что субъект желает «высказаться», так как смысл сам по себе нейтрален, волевая интенция

становится главной предпосылкой смысла «быть сказанным». Но для Гуссерля интенция сознания и волевая интенция не синонимичны, так как интенция осуществления смысла, «чистая экспрессия», – всегда в опыте внутреннего монолога. Монолог и диалог лежат в разных плоскостях, мышление и коммуникация отличны друг от друга. Феноменологический голос, заключает Деррида, «речь в ее трансцендентальной плоти, в дыхании, интенциональном оживлении, которое превращает тело мира в плоть, создает из Körper – Leib, geistige Leiblichkeit*. Феноменологический голос и был этой духовной плотью, что продолжает говорить и быть для себя настоящей – слушать себя – в отсутствии мира» [4, с. 27]. Как раз это последнее замечание Деррида представляется особенно важным для понимания феноменологической концепции голоса, который он называет «трансцендентальным голосом бытия», тайна его довольно проста и заключается в фантазмагоричной и галлюцинирующей природе. Оставаясь в пределах только самого себя, общаясь с собой в отсутствии мира, этот голос лишь «симулирует сохранение присутствия», а история разговорного языка – это лишь архив этой симуляции. Будучи только симуляцией присутствия, галлюцинацией, презентирующий некий фантазмагорический образ Бытия, этот голос говорит о присутствии как бы «от себя», рисуя невероятные, невозможные картины того не-существующего Бытия, попыткой создания которого этот голос по сути своей и является. Все это говорит о том, что в своих пока еще не разработанных, но уж намеченных чертах трансцендентальное его, находясь в состоянии неизбежного сосуществования с *другими*, в трансиндивидуальном сообществе, пытается удержать собственную идентичность на расстоянии от всякой Мы-оформленности, угрожающей автономности эрозией. Но подобная автономность грозит еще большей проблемой для феноменологии, чем «эрозия само-стоятельности», – анонимностью научного жеста.

Вторым актом феноменологии, вновь демонстрирующим интерес к интересубъективной проблематике, становится одна из поздних работ Гуссерля, «Картезианские медитации», и на этот раз статус *Другого* должен получить свое трансцендентальное обоснование. Всякому акту мысли должны сопутствовать аподиктические гарантии истинности, не только элиминирующие хаотичные блуждания эмпирического его, но и служащие основанием понимания в сообществе мыслящих единиц. Интересубъективное сообщество как каркас науки должно представлять собой более основополагающий уровень конституирования, чем персональный и материальный мир. Прежде чем подойти к признанию *Другого* в качестве равного себе и к интересубъективному сообществу или сообществу монад, трансцендентальное его должно произвести ряд редуционистских жестов по отношению к себе, т. е. ограничить сферу свойственного мне (*Mir-Eigene*) от всего Чужого. «Так сначала мы абстрагируемся от того, что придает людям и животным их специфический смысл, если можно так выразиться, эго-образных живых существ (*ich-artige*), а затем от всех определений феноменального мира, которые по смыслу своему указывают на других в качестве Я-субъектов и поэтому предполагают их. Так обстоит дело со всеми предикатами культуры. Мы можем поэтому сказать, что абстрагируемся от всякой чуждой духовности как от того, благодаря чему рассматриваемое здесь Чужое может приобретать свой специфический смысл» [1, с. 76]. В результате этой абстрагирующей редукации мы приходим к специфически свойственному мне, как монаде, несущей в себе интенциональность, которая, будучи чистой возможностью, не имеет предметного смысла. Всякая «собственность» в феноменологическом смысле не предполагает индивидуальный характер, скорее это «равнораспределенное в трансцендентально-интерсубъективном мире имущество», гарантирующее законность всех

операций по обмену смыслов. Главный механизм этого трансцендентального устройства, «обмирщающая апперцепция», перерабатывает предметность трансцендентную сознанию до имманентной трансценденции. Это и является главным результатом редукции к сфере собственного: то, что редуцированный мир предстает как «определенная часть моего собственного конкретного бытия в качестве Ego» [1, с. 93] и как основа или исходно-первичная трансцендентность, на которой конституируется смысл объективного мира, включающий в себя и *Других*.

Открытая природа трансцендентального ego, работа кругового механизма имманентной трансценденции присваивает себе всякое «чужое», «иное», *Другого*; все это оказывается в пределах *Я*. Но это ничего не дает для раскрытия смысла *Другого*, поэтому Гуссерль делает существенную оговорку относительно того, что как *Другой*, так и любая видимая вещь находятся во внешнем опыте восприятия, в форме некоего соприсутствия или аппрезентации, но во втором случае эта аппрезентация не конституирует исходно-первичную природу, вводящую смысл *Другого*, так как уже предполагает более или менее определенное содержание вещи, т. е. такое восприятие присутствия вещи, например компьютера, как «мотивирующее со-существование». Но другое ego как уникальный топос, будучи психофизическим единством, «субъектом конкретной интенциональной жизни, психической сферы в ее отношении к себе самой и к миру» [1, с. 96], т. е. «монадой», не может аппрезентироваться по модели вещи. Следовательно, нужен иной тип аппрезентации, которую Гуссерль называет аппрезентацией по аналогии, суть которой сводится к особой «телесной практике» воспроизводства истины.

Итак, в сфере моего внешнего восприятия оказывается другое тело (*Körper*), которое собственно как тело-плоть (*Leib*) постигается мной только благодаря тому, что тело есть первично-исходная трансцендентность

меня самого, т. е. тело, понимаемое не только как конституируемое, но и конституирующее. Основываясь на признании за телесностью статуса «системы возможностей», принадлежащей трансцендентальной субъективности, можно предвосхитить дальнейший ход мысли. *Я* и *Другой* образуем феномен парности, так как со-присутствуем в едином созерцании. При этом *Другой* не с необходимостью должен находиться в поле моей активности; в этот момент *Я* могу заниматься решением совершенно других задач, но, несмотря на это, начинает действовать пассивное конституирование или «пассивный синтез ассоциаций», предшествующий всякому активному. Феномен парности, связанный с пассивными актами сознания, обнаруживается так: моя центральная плоть, данная в модусе *Здесь*, благодаря возможности пространственного перемещения может переориентироваться в любое *Там*, другими словами, *Я* могу менять модусы данности мне вещи, соотносящиеся с моим собственным-там-бытием, при этом *Я* апперцирую *Другого* как обладающего теми же модусами явления вещи, которыми обладал или могу обладать *Я* в любом *Там*.

Но так как *Я* не могу быть одновременно и *Здесь* и *Там*, то тело, сосуществующее в модусе *Там*, данное мне в восприятии, аппрезентируется как другое. Всякая аппрезентация *Другого* с учетом действия ассоциации дает мне новое аппрезентативное содержание или знание о *Другом*. То есть благодаря пространственной игре с собственным двойником и пониманию его телесности, которое, в свою очередь, основано на очевидности ее для моей специфически собственной сферы, *Я* могу все дальше и дальше, через последовательность ассоциаций, продвигаться в понимании *Другого*. Это правило распространяется также и на психологическую сферу «более высокого порядка» – на эмоции, аффекты, чувства, которые выражаются телесно и понимаются на основании собственно пережитого. Так

при «всяком удавшемся понимающем проникновении в *Другого* (Einvtrstehen in den Anderen) открывается простор для новых ассоциаций и новых возможностей понимания, и, наоборот, любая ассоциация в процессе образования пары является взаимной, собственная душевная жизнь раскрывается в ее подобии и в ее инаковости и благодаря новым выделившимся чертам становится плодотворной для новых ассоциаций» [1, с. 107]. Тем самым можно утверждать, что *ego* и *alter ego* находятся в отношении взаимодополняемости, но только при условии редукции к сфере собственного, т. е. можно говорить о конституировании себя *Другим* только тогда, когда *Я* осуществил процедуру самоистолкования для того, чтобы понять различие между *Я* и *Другим*.

Создается достаточно благовидная картина, не избавленная от гуманистического пафоса все-равенства, но если пристально всмотреться в ее затемненные зоны, то за дружеской идиллией проступают контуры властных инициаций воли. Про-гегелевские интуиции в аналитике *Другого* у Гуссерля имеют свою оригинальную артикуляцию, и *Я* явно в нем не прочтываются, но сохраняется общность инстанции «признания», чужой становится *Другим*, только если прошел форматирование *Я*. При этом форматирование распространяется на само *Я*: в первом случае, когда из событийного *Я* выводится трансцендентальное *Я*, заменяя партикулярную «собственность» на трансцендентальную; и во втором – когда в самой *Я*-структуре другие *Я* начинают борьбу за центрирующее место лидерства. От исхода этой борьбы за место зависит, окажется ли трансцендентальное *ego* в ситуации тотальной неразличенности *das Man*, либо призовет на помощь такую инстанцию, выходить на контакт с которой можно будет только с центральной точкой.

Осуществленное признание *Другого*, касаясь, по сути, только трансцендентально-ядра субъективности, на периферии вы-

брасывает его обратно на уровень трансцендентного, оставляя одинокое *ego* на поруки созданной же им редукционистской машины. Спектр волевых и чувственных схем трансцендентального *ego*, которые как раз и задействованы в периферийных кругах, оказываются в той же ситуации сжатия, нивелирования всякой интенсивности. Получается, что трансцендентальное *ego* в поиске равнозначного себе партнера идет на сознательную элиминацию желаний, так как только нейтрально-чистый субъект способен слышать и понимать; интенсивность желания *Другого*, который в качестве «присвоенного» уже находится в трансцендентальной зоне, оказывается при этом прямой угрозой дискурсу. Общение с «отформатированным» *Другим* напоминает коммуникацию с собственным зеркальным отражением, усугубленный вариант первичного трансцендентального одиночества начинающего феноменолога, переход очищенных смыслов из одной точки в другую.

Трансцендентальное *ego* Гуссерля, проект субъективной автономии западноевропейского трансцендентализма, доведенный до критического уровня, в имплицитном виде проявивший безоружность субъекта «чистой мысли» на поле онтологической битвы. Попытка Гуссерля является «одной из последних величайших и в то же время трагических попыток удержать фундаментальные интуиции европейского философствования, интуиции “чистого безусловного мышления”» [5, с. 14], его эпигоны и критики, работавшие в русле феноменологии, лишь сгущали краски на холсте, где главная перспектива так и осталась белым пятном. Тем не менее в современной нам ситуации философствования, почти изжившей «ситуацию постмодерна», с ее траурными акциями, и все больше центрирующейся вокруг проекта «воскрешения субъекта», именно оно свидетельствует о возможности и продуктивности реконструкции, основанной на феноменологическом каркасе.

ПРИМЕЧАНИЕ

* Букв.: из корпуса плоть, духовную телесность.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. СПб.: Наука, 2001. 315 с.
2. *Гуссерль Э.* Логические исследования: Собр. соч. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. Т. III (1). 470 с.
3. *Гуссерль Э. С.* Фауст и Заратустра // Идея феноменологии. СПб.: Азбука, 2001. 317 с.
4. *Деррида Ж.* Голос и феномен. СПб.: Алетейя, 1999. 208 с.
5. *Сухачев В. Ю.* Опыт сознания и действительность Другого // Вестн. С.-Петербур. ун-та. Сер. 6. 1998. Вып. 3. № 20. 368 с.