

ВЛАДИМИР КАЛИНИЧЕНКО

Приключения трансцендентальной субъективности¹

Предостережение и провокации

Когда я почти закончил эту работу, то расслышал одну реплику Р. Рорти — будто в свой адрес. Я понял, что, пытаясь нарисовать свою «карту приключений...», действовал в противоположном ключе, против чего и предостерегал Рорти. Его реплика неформальна, она относится к самой сути дела. Поэтому я приведу фрагмент из Рорти целиком, чтобы иметь хороший случай сказать об этой сути с самого начала, предваряя последующие подробности. В первой части книги «Случайность, ирония и солидарность» можно прочесть:

«Затруднения, связанные с аргументом против использования привычного и освященного временем словаря, возникают из ожидания, что аргументы будут формулироваться в терминах именно этого словаря. Ожидается, что они покажут, что центральные элементы в этом языке „не соответствуют своим собственным терминам“, или что они „деконструируют сами себя“. Но это *никогда* не может быть показано. Всякий аргумент в пользу того, что наше привычное использование привычного термина непоследовательно, или пусто, или запутанно, или просто „метафорично“, непременно будет неубедительным и спорным. Ибо подобное употребление термина относится в конце концов к парадигме связной, значимой и буквальной речи. Такие аргументы всегда паразитируют на утверждении о достижимости лучшего словаря или являются сокращенным представлением этого аргумента. Интересная философия

¹ Статья перепечатана из сборника статей: Феноменологическая концепция сознания: проблемы и альтернативы / Отв. ред., сост., предисл. В. И. Молчанов. М.: Рос. гос. гуманитар. ун-т, 1998. К публикации в «Логосе» статью подготовил Т. Шиян.

редко бывает проверкой *за* или *против* тезиса. Обычно явно или неявно она бывает соперничеством между окрепшим словарем, ставшим помехой, и словарем, еще наполовину образованным, который смутно обещает нечто большее»².

Я не вижу, почему означенное соперничество не может совмещаться с проверкой тезиса. Как раз демонстрация различных метафорических слоев языка, где используются одни и те же слова, а иногда и термины, является обычным способом показа и аргументации. Конечно, Рорти имеет в виду (можно было бы привести его прямую речь на этот счет), что нет единого языка, как нет и той единой «сути дела» (*Sachverhalt*), которая, как настаивал в свое время Гадамер, только и позволяет как-то понимать друг друга. Иначе говоря, по Рорти, когда мы действуем, невзирая на его предостережение, то играем в пользу старых метафизических мифов о существовании внеположенной сути, относительно которой все языки или языковые игры имеют шанс к некоей конвергентной центрации или, в каком-то смысле, к взаимопереводу.

Центральное для Рорти в этой книге слово «случайность» исключает подобный шанс. Даже если согласиться с этой возбуждающей картиной Вавилонской башни, которую Рорти рисует как, по сути, еще одну метафору дела философии, то, воздерживаясь от того, чтобы понимать ее буквально, мы явно не погрешим против того факта, что философы все же говорят и спорят друг с другом, принадлежат к единой генерации понимающих нечто поверх всех разногласий, даже при всей неизбежности оборотов, скажем, Гегеля или Гуссерля, — типа «Кант ошибался или не понял того-то...» и т. п. И можно, вполне солидаризируясь с парадигмой соперничества Рорти, действовать, как если бы язык философии не был вовсе непроницаем для иных языков, хотя бы принадлежащих той же философской игре, чтобы вообще иметь возможность говорить о каком-то процессе прояснения истины в «ходе нашей истории»... Во всяком случае, такая стратегия может лучше служить против того, чтобы речь философов не понималась слишком буквально и не была бы единой и монотонной, что вряд ли достижимо даже тогда, когда отсутствие центра уравнивает все языковые игры в их внутренней неприкасаемости.

Иначе говоря, даже если согласиться с Рорти, то можно заметить, что это вполне совместимо с установкой, согласно которой новый и многообещающий словарь может оказаться хорошо забытым — под слоем штампов и критики — старым. И тогда центрация нового с позиции забытого старого и будет тем, что может удовлетворить ожидания большего. Таким центром в данной работе выступает кантовский трансцендентализм, те понятия и работа с ними, какую осуществил Кант. Я тем самым не утверждаю, что «центр» на самом деле один. Я утверждаю лишь, что «по случаю», везению или дару он был воплощен Кантом наиболее удачно.

² Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. М., 1996. С. 29.

Это значит: трансцендентализм Канта наиболее «отвечает своей сути». При этом я не полагаю такую суть существующей до ее воплощения в философской теории. Сама суть здесь просто отвечает определенной связанности понятий, или словарю, или даже определенной «языковой игре», хотя она есть нечто большее, чем игра, ибо философия была однажды призвана к пониманию человеком самого себя, и потому дело здесь заключается в согласовании слов и вещей. Адекватность воплощения определяет место, где можно надеяться, что именно мы играем в игру, а не кто-то или что-то — с нами. Иначе говоря, Кант и был тот, кто озабочился не смешивать философию с оккультизмом, и у него это получалось несколько чаще, чем у многих его критиков. Сфера трансцендентального и по способу задания, и по «работе с ней» (интерпретации) у Канта была принципиально приурочена к человеку. В послекантовском идеализме, в особенности у Фихте и Гегеля, происходит существенная трансформация кантовского языка. Одним из существенных по своим последствиям эффектов такой трансформации явилось превращение трансцендентального субъекта в некое подобие живого существа. В немецком идеализме происходит органицистское переописание и мифологизация трансцендентальной сферы, она утрачивает свой сугубо символический смысл, воплощаясь в надындивидуальном субъекте.

Мифологическое пространство трансцендентальных представлений, разработанное в послекантовском немецком идеализме, предопределило особые «приключения» этого мифологизированного трансцендентального субъекта, особый словарь и многие сюжеты современной мысли. Мы постоянно встречаем своего рода мифологические провокации этого языка в форме таких выражений, как «первичный опыт сознания»³, или там, где, скажем, В. Бибахин пишет, что «нужно решительно поставить на место сознание»⁴, или там, где «акт сознания» понимается не в смысле членения (по типу «акт драмы»), но как деятельность сознания. Ниже мы рассмотрим эпизоды метаморфоз трансцендентального словаря, обозначая лишь некоторые точки на карте приключений «трансцендентальной субъективности».

Косвенный опыт трансцендентального и принцип конечной разрешимости у Канта

Хорошо известно, что у Канта не было специальной теории сознания, или теории субъективности, — как в смысле описания особого объекта, так и в смысле задания некоей субстанциональной мыслящей «вещи». Невозможность такой теории Кант доказывал исходя из своего задания и интерпретации того, что он называл трансцендентальным. Трансцендентальный план у Канта не есть в строгом смысле предмет исследова-

³ См., напр.: *Молчанов В. И.* Парадигмы сознания и структуры опыта // *Логос.* 1992. № 3.

⁴ *Бибахин В.* *Язык философии.* М., 1993. С. 54–55 и далее.

ния. Априорные формы чувственности и рассудка определяются Кантом принципиально косвенно — из сферы возможного опыта, то есть из сферы, уже определяемой трансцендентальными условиями и принципами. И относительно задания самого трансцендентального Кант действует буквально по принципу: если бы этого не было, то его следовало бы выдумать.

Эти предварительные и абстрактные характеристики кантовского трансцендентализма лишь указывают на то, что трансцендентальная сфера была приурочена Кантом к человеку именно как реальному, живому, разумному и чувствующему существу. Приуроченность означает: трансцендентальное есть априорное, есть условие возможности опыта в пределах способностей человека. Поэтому выделяемые Кантом «условия возможности» реализации человеческих основных способностей, в принципе, не могли вытекать или дедуцироваться из каких-то «более фундаментальных» оснований или из какой-то онтологически более первичной реальности (абсолютный дух, трансцендентальное Я и т. п.). Далее, косвенность опыта означает, что трансцендентальные «значения» описываются, принципиально исходя из онтики или апостериорного. Можно даже говорить, что в этом плане трансцендентальные формы фиксируются Кантом как результат своеобразной редукции в смысле феноменологического «эпохэ». Так, априорные формы чувственности — пространство и время — берутся Кантом как «чистые созерцания». Между тем это не созерцания в собственном смысле, а формы созерцаний. Но сохранение здесь Кантом термина «созерцание» подчеркивает то, к чему первично относятся эти формы, и то, к чему они относятся в плане существования или осуществления (а именно к человеческой чувственности), что и может исследоваться а posteriori. Так что сохранение термина «созерцание» применительно к «чистым формам чувственности» как раз и указывает на саму косвенность их фиксации. Термин «созерцание» здесь хранит память о начале редукции (эмпирическом созерцании как способности). Другое дело, что основания самого выделения способностей как отдельных или вопрос об эмпирическом статусе способностей — особые и относящиеся к основаниям тех антропологических предпосылок, на которые опирается Кант.

Точно так же и трансцендентальное Я — это не субстанциональный субъект, а, скорее, особое наклонение или жест самосознания как формальное напоминание о содержании, которое ставляет нам внутреннее чувство и которое должно быть редуцировано в трансцендентальном пределе. Косвенность опыта означает также, что трансцендентальные смыслы существуют принципиально в рефлексии, то есть «условия возможности» онтологически отделены от того, условием чего они выступают. С этими двумя планами тесно связан запрет Канта на интеллектуальную интуицию как человеческую возможность.

Доступность сферы трансцендентального у Канта обеспечивается благодаря специально выделяемой рефлексии: «Действие, которым

я схватываю сравнение представлений вообще с познавательной способностью, производящей его, и которым я распознаю, сравниваются ли представления друг с другом как принадлежащие к чистому рассудку или к чувственному созерцанию, я называю *трансцендентальной рефлексией*»⁵. Такое понимание исключает помещение результатов рефлексии в тот же план, относительно которого была осуществлена рефлексия, ибо само действие рефлексии не является действием того же самого субъекта — в форме ли рассудка или чувственного созерцания, — на действия которого рефлексия направлена. Более того, как мы уже отмечали, по Канту, субъект вовсе не воплощается субстанционально в какой-либо — пусть даже высшей — способности человека. Это принципиальное обстоятельство, которое я хотел бы подробнее обсудить ниже и которое означает размежевание кантовского трансцендентализма с трансцендентализмом Фихте, Гегеля, а также — подчеркну — Гуссерля. С этим связано и то, что для Канта исключена возможность построения рациональной и глобальной философии истории, а также и «подлинной науки» о трансцендентальной субъективности или эгологии. Методологически такие возможности для Канта исключены в силу того, что можно было бы назвать *принципом конечной разрешимости* объективного знания. Согласно Канту, понятия должны относиться к данным возможного опыта — без этого «они не имеют никакой объективной значимости, и суть — лишь игра воображения или рассудка своими представлениями»⁶. Этот принцип приобретает особое значение для анализа сознания и задания трансцендентальной субъективности. Он принципиально отличен как от диалектики непосредственного — опосредованного, которая служила Гегелю средством в развертывании структур субъективности, так и от «принципа всех принципов» Гуссерля, который оказался слишком неопределенным, чтобы служить действенным критерием отбора суждений относительно сознания.

Известно, что план сознания как особую тему обсуждения Кант вводит в «Критике чистого разума» в разделе «Трансцендентальная логика» (вторая часть «Трансцендентального учения о началах»), то есть там, где заходит речь о применении чистых рассудочных понятий, об особом синтезе чувственности и рассудка, который составляет суть опыта в кантовском понимании. Эта тема сознания позволяет Канту выйти за рамки объективного и как бы стороннего описания чувственности и рассудка в «план автора», который пишет «Критику...», и дополнить объективные анализы до некоей целостной картины, приближающей ответ на вопрос «Что я могу знать?» к ответу на вопрос «Что такое человек?». Иначе говоря, нужно постоянно иметь в виду, что описание субъективности здесь дается Кантом не «наряду с» описанием форм чувственности и рассудка, а представляет собой совершенно инопредметный или псевдопред-

⁵ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. в 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 314.

⁶ Там же. С. 102.

метный, а точнее, трансцендентально-рефлексивный уровень анализа. Поэтому содержательно уровни кантовского «повествования» совершенно не приводимы к некоей единой онтологической или метафизической картине, что было характерной интенцией, скажем, у Гегеля, который прямо интерпретировал движение собственной мысли и рефлексии как самодвижение Абсолюта.

Согласно Канту, среди всех представлений имеется («следует полагать») одно особое и парадоксальное в смысле уже избранной Кантом терминологии представление «я мыслю», которое есть акт спонтанности и, таким образом, не принадлежит чувственности. Кант называет его «чистой апперцепцией», характеризует как самосознание, порождающее представление «я мыслю». Такое парадоксальное и на поверхностный взгляд даже путаное, «неправильное» определение как раз и указывает на невозможность первичного терминологического отделения рефлексивного и предметного планов. Собственно, «я мыслю» в качестве представления и в качестве чистой апперцепции есть своего рода «кентавр», без которого попросту невозможно было бы совместить предметный и рефлексивный планы в рамках единого анализа опыта. Во всяком случае, прагматические резоны отмеченной характеристики Кант высказывает многократно. Представление «я мыслю» должно сопровождать все прочие представления, благодаря чему можно вообще утверждать, что многообразное содержание представлений имеется в том субъекте, который мыслит. «Я мыслю» сопровождает все остальные представления и должно быть одним и тем же во всяком сознании. Оно едино, и это единство Кант называет трансцендентальным единством самосознания. Только на основе такого единства возможно само априорное познание. Доказательство необходимости особой роли «я мыслю» здесь ведется от противного — иначе представления не были бы моими — со всеми вытекающими последствиями...

Как отмечает И. Керн, сознание сознания или самосознание, выраженное в «я мыслю», и есть рассудок, и в таком задании рассудок обладает Я (имеет своего собственника, — сказал бы Г. Шпет), следовательно, рефлексивен. Сознание без рефлексии не обладает структурой Я, которая появляется только благодаря сознанию сознания⁷.

Таким образом, у Канта изначально отсутствует некое тетическое определение сознания. Само сознание как представление разрешимо только в особом опыте рефлексии, оно и выступает следом этого опыта. «Лишь благодаря тому, что я могу связать многообразное (содержание) в *одном сознании*, имеется возможность того, чтобы я представлял себе *тождество сознания* в самих *этих представлениях*; иными словами, аналитическое единство апперцепции возможно, только если предположить наличие некоторого синтетического единства апперцепции»⁸.

⁷ Kern I. *Idee und Methode der Philosophie*. Berlin — N. Y. 1975. S. 426.

⁸ Кант И. Указ. соч. С. 192.

Итак, само единство заключает в себе синтез, однако возможно оно только благодаря осознанию этого синтеза. «Я мыслю», таким образом, есть некое априори синтеза, но в своем *существовании* в качестве представления оно — *после* синтеза, ибо *благодаря* осознанию синтеза. Иначе говоря, самосознание возможно только через сознание синтеза представлений многообразного. «Мысль, что все представления, данные в созерцании, в совокупности принадлежат мне, означает, что я соединяю их в одном самосознании или по крайней мере могу соединить их в нем, и, хотя сама эта мысль еще не есть осознание синтеза представлений, тем не менее она предполагает возможность его. Иными словами, только в силу того, что я могу постичь многообразное (содержание) представлений в одном сознании, я называю все их моими представлениями, в противном случае я имел бы столь же пестрое разнообразие Я (Selbst), сколько у меня есть сознаваемых мной представлений»⁹.

Таким образом, само синтетическое единство многообразного содержания представлений как данное априори у Канта и есть основание тождества апперцепции, которая, в свою очередь, априори предшествует всему моему определенному мышлению. Важно отметить, что здесь порядок априори — не натурный порядок во времени. Это порядок рефлексии. Если переходить от этого порядка к плану предметности, то есть к плану описания реальной работы рассудка и чувственности, то уже здесь порядок иной, ибо «...не предмет заключает в себе связь, которую можно заимствовать у него путем восприятия, только благодаря чему она может быть усмотрена рассудком, а сама связь есть функция рассудка, и сам рассудок есть не что иное, как способность априори связывать и подводить многообразное (содержание) данных представлений под единство апперцепции»¹⁰. Синтетическое единство сознания, по Канту, есть условие соответствия созерцания объекту, условие объективности знания. В то же время такое косвенное задание сознания не означает выделение особого объекта — сознания. Когда рассудок составляет такое представление, как «я существую», тут нет еще ничего содержательно многообразного. «Рассудок, благодаря самосознанию которого было бы также дано многообразное в созерцании, рассудок, благодаря представлению которого существовали бы так же объекты этого представления, не нуждался бы в особом акте синтеза многообразного для единства сознания, между тем как человеческий рассудок, который только мыслит, но не созерцает, нуждается в этом акте»¹¹.

Итак, благодаря трансцендентальному единству апперцепции, данное в созерцании многообразное содержание объединяется в понятие об объекте. Но нужно иметь в виду, что по характеру экспериментальной (не спекулятивной) работы у Канта не объект как некое фихтевское «не-

⁹ Там же. С. 193.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. С. 196.

Я» выводится из Я-сознания, а, наоборот, самосознание полагается исходя из понятия об объекте. Это и есть то, что у Канта называют совместимостью трансцендентального идеализма с эмпирическим реализмом¹². У Канта введение и характеристики единства самосознания опосредованы тетиическими суждениями относительно того, что для него дано с несомненностью. Это данное есть, во-первых, единство созерцания, возможность синтеза различных представлений в одном представлении и, во-вторых, выделенная система категорий. Категории, по Канту, показывают, что эмпирическое сознание многообразного содержания, данного в едином созерцании, также подчинено чистому сознанию априори — подобно тому, как эмпирическое созерцание непременно подчинено трансцендентальным формам чистой чувственности. Следовательно, в плане рефлексии у Канта не категории выступают аналогом априорных форм чувственности, а именно чистое самосознание. Априорная «равномощность» чистых рассудочных понятий и чистых форм чувственности имеет место только в плане содержательного описания чувственности и рассудка. Упущение этого обстоятельства порождает многие трудности в понимании Канта и даже недоразумения, когда дело касается критики кантовского трансцендентализма.

Кант подчеркивает, что само многообразное содержание созерцания дано до синтеза рассудка и независимо от синтеза. Каким образом? Этого, как утверждает Кант, определить нельзя, поскольку наше определение может случиться только после того, как синтез произошел. Определение требует категорий. И только если бы существовал рассудок, который бы сам созерцал или производил бы предметы своими представлениями, — тогда в отношении такого знания категории не имели бы никакого значения. Ибо они «суть лишь правила для такого рассудка, вся способность которого состоит в мышлении, то есть в действии, которым синтез многообразного, данного ему в созерцании со стороны приводится к единству апперцепции, так что этот рассудок сам по себе ничего не познает, а только связывает и располагает материал для познания...»¹³. И подобно тому, как невозможно ничего сказать сверх самой необходимости существования содержания представлений до синтеза, точно так же нельзя обосновать, почему именно посредством таких и такого-то числа категорий рассудок априори осуществляет единство апперцепции, как нельзя обосновать, почему существуют определенные функции суждений или почему пространство и время суть единственные формы возможного для человека созерцания. Кто может, пусть назовет иные формы, но в существе кантовского построения это ничего не изменит.

Обратим внимание на то, что синтез рассудка есть единство действия, сознаваемое рассудком как таковое, без чувственности, но способное внутренне определять чувственность в отношении многообразного содержа-

¹² Horstmann R.-P. Die Grenzen der Vernunft. Fr. a. M., 1991. S. 32.

¹³ Кант И. Указ. соч. С. 200.

ния, которое может быть дано только сообразно чистым формам созерцания. Здесь синтез — это не удвоение сущностей (как если бы вначале было созерцание, а потом созерцание созерцания и т. д.). Синтез рассудка — это самореферентная и даже тавтологическая характеристика сознания, и она не предметна в принципе. Остается, конечно, вопрос, является ли кантовская трансценденталистская парадигма единственным способом задания такой непредметности или принципиальной необъективированности сознания, если вообще признавать последнее важнейшим признаком сознания, а точнее, нужно было бы сказать — если вообще признавать границы объективации в нашем познании. Сказал же ведь многозначительно В. И. Молчанов: «Сознание — опыт непредметного, если угодно, сознание — это непредметное, которое всегда с нами, хотим мы этого или нет. Мы получаем доступ к бытию благодаря сознанию как опыту непредметного. Если непредметное бытие — это дар, то непредметное сознание позволяет нам достойно принять этот дар»¹⁴.

Великие аниматоры

Совмещение Кантом предметного и рефлексивного планов в едином «дискурсивном нарративе» без того, чтобы каким-то мистическим образом погрузить рефлексивное содержание в некое онтологическое пространство интегрирующей предметности (прием, на котором, собственно, и построен философский нарратив у того же Гегеля за счет объявления рефлексии моментом самодвижения Абсолюта или саморазвертывания содержания системы абсолютного разума), порождает специфические трудности кантовского трансцендентализма. Важнейшая из них — это различие чистого и эмпирического Я. Канту по-своему удалось справиться с этой трудностью и именно благодаря последовательному, хотя и весьма непростому в плане выражения и письма, блокированию всяких предметных (в пределе — оестествляющих) интерпретаций сознания.

Можно сказать, что в послекантовском немецком идеализме происходит своего рода оживление, или анимация, трансцендентального субъекта. Решающий шаг здесь делает Фихте, и после него у Шеллинга и, в наиболее последовательно обоснованном варианте, у Гегеля создается совершенно особое и красочное сюжетное пространство квазифилогических персонажей, действующих вполне самостоятельно, таких как Разум, Дух, Я и т. д. Содержание философии становится более объемным и разнообразным по сравнению с трансцендентальным аскетизмом Канта — скажем, в отношении рациональной теологии, истории и психологии. Но платой за такое богатство оказывается утрата «конечной разрешимости» и верифицируемости новых спекулятивно-диалектических

¹⁴ Молчанов В. И. *Философия М. Хайдеггера и проблема сознания // Философия Мартина Хайдеггера и современность*. М., 1991. С. 160.

конструктов и теорий. Персонажи этих теорий, претерпевая поистине мистико-магические взаимопревращения, берут на себя то, что на самом деле всегда является делом автора этих теорий.

Отмечу здесь только один и наиболее интересный для наших целей момент. Когда речь идет о такой важнейшей философской добродетели, как рефлексия, то в рамках отмеченной мифологической ориентации она совершенно неизбежно помещается в онтологическое пространство философского произведения. Ее следы даже непросто бывает различить за анимационной риторикой. Рефлексивные связи «разыгрываются» между персонажами и по существу служат местом проявления тотальной монистической связности философского сюжета, знаком высшего единства Абсолюта. Автор такой монистической философской системы как бы устраняется, становясь на «точку зрения Абсолюта» и рассматривая собственное теоретическое движение как момент самодвижения Абсолюта. Ошибочно было бы считать, что именно Кант со «своим» рассудком, предписывающим законы природе, породил «абсолютный идеализм». Здесь дело касается постоянно возобновляемых различных начал и стилей мышления, хотя, разумеется, известное возрождение Спинозизма у Фихте, замешанное на «выбранных местах» из Канта, дало впечатляющие результаты.

Цель своего наукоучения Фихте видел в том, чтобы довести до сознания способы действия человеческого духа, чего не хватало, по убеждению Фихте, кантовской философии. Философия, согласно исходному пониманию Фихте, которому он, пожалуй, не изменял никогда, есть теория человеческого духа, с которым, стало быть, эта философия и должна непосредственно и в первую очередь иметь дело, а не так, как это делал осторожный Кант, подбираясь к тому, что само по себе есть исходное и абсолютное, исподволь, косвенно, от видимого и опытного, прагматически. Специфика преимущества практического разума, как это понял Фихте, как раз и заключалась в том, что он непосредственно применил, перенес на Я и самосознание атрибутику действия. Приведу точную характеристику первого основоположения фихтевского наукоучения (Я есмь Я) по известной работе П. П. Гайденко: «Очевидность этого основоположения коренится не в природе, а в свободе, она носит не теоретический, а практический характер. Я есмь — это не суждение, как его понимает традиционная логика. Акт, которым полагается это утверждение, есть акт произвольный и свободный, а потому оно не должно и не может быть доказано теоретически. Вступить на путь наукоучения — значит самому произвести этот акт, породить свое Я из глубины собственного духа, а вместе с тем породить и сам дух как таковой — родиться в духе. Создай свое Я, создай его актом этого осознания — таково требование философского обращения. Это апелляция к воле, а не к теоретическому разуму»¹⁵.

¹⁵ Гайденко П. П. Жизнь и творчество И. Г. Фихте // Фихте. Сочинения. М., 1995. С. 14–15.

Уже в этом исходном пункте можно видеть, что рефлексии придается онтологический характер: то, что должен совершить «обращающийся» философ, и то, что совершается в онтологии, — одно, и совершается это благодаря интеллектуальной интуиции, допущение которой, в противоположность Канту, позволяет Фихте разворачивать свою науку о Я. В свое время Г. Шпету сарказм не помешал сделать весьма точное наблюдение, которое я привожу здесь как раз для краткости собственного изложения. Характеризуя отличие Фихте от Канта, Шпет замечает: «„Рассудок“ у Канта „предписывает законы“, повелевает, но, между прочим, занимается и своим делом: мыслит — и, во всяком случае, сам Кант до него додумался. У Фихте его Я получается в результате действия и само действует! „Я устанавливает себя самого, и оно *есть* в силу одного лишь этого установления благодаря самому себе; и обратно: Я *есть*, и оно *устанавливает* свое бытие в силу одного только бытия. Оно *есть* одновременно действующее и продукт действия; деятельное и то, что возникает благодаря деятельности: действие и осуществление составляют одно, и притом одно и то же; а потому Я *есть* есть выражение одного осуществленного действия“. Это во всех отношениях достойно внимания. Фихте исключает из Я прежде всего индивидуальность, и тем не менее его Я действует. Кажется, что сам Бог, который может бывшее сделать небывшим, не может заставить действовать абстрактное понятие, а Фихте может. С другой стороны, даже для индивида невозможно мыслить в виде действия, если не каламбурить со словом „действие“, а у Фихте „мыслить“ и значит „действовать“»¹⁶.

Шпет в этом пассаже точно ухватывает суть дела, приведшую к большим последствиям. Более того, можно было бы показать, что шпетовская критика Фихте в данном случае тесно связана с критическими моментами анализа Шпетом феноменологии Гуссерля в «Явлении и смысле».

Другой и более последовательно развернутой ветхой анимационного сюжета выступает философия Гегеля. Отмечу здесь лишь два момента. Первый касается критики Канта. Так, в «Науке логики» Гегель формально соглашается с Кантом в том, что чистая апперцепция должна рассматриваться как деятельность превращения материала в «мое». Но далее он говорит: «Человек стремится вообще к тому, чтобы познать мир, завладеть им и подчинить его себе, и для этой цели он должен как бы разрушить, то есть идеализировать реальность мира. Но вместе с тем мы должны заметить, что не субъективная деятельность самосознания вносит абсолютное единство в многообразие. Наоборот, это тождество есть само абсолютное, само истинное. Абсолютное, как бы по своей доброте, отпускает от себя единичности, чтобы они наслаждались своим бытием, и это же наслаждение само затем гонит их обратно в абсолютное един-

¹⁶ Шпет Г. Г. Сознание и его собственник // Шпет Г. Г. Философские этюды. М., 1994. С. 50–51.

ство»¹⁷. Сколь бы метафорическими ни казались эти гегелевские обороты, известно, что они вовсе не были чистой манерой письма. Напротив, в их основе лежат совершенно необходимые представления и интуиции, только и позволившие Гегелю создать свою систему.

Второй момент связан с оестествлением рефлексии или помещением ее внутрь философского сюжета, что отмечалось мной выше. Нагляднее всего у Гегеля это оестествление выступает там, где мыслитель имеет дело непосредственно с содержанием Абсолюта, или с «бесконечным содержанием». По сути, трансцендентальное как «условие возможности» понимается Гегелем не как указание на границы умопостижения или опыта в широком смысле, но как характеристика Абсолюта, и в такой перспективе трансцендентальная сфера выступает предметом не только внешнего — со стороны Гегеля как автора философского текста — описания: здесь субъективность сама, не утрачивая своей жизненной силы, несмотря на все более рефлексивно-абстрактные определения, должна снять собственную конечность, а следовательно, «в какой-то момент», уже не нуждаясь в рефлексии, стать «условием возможности» самой себя (как это мы видели у Фихте, но только у Гегеля это совершается во всех мыслимых измерениях отношения к Абсолюту). Гегель помещает рефлексию во внешний план, вменяя ее анимированной субъективности. Например, в «Философии религии», рассматривая переход к «бесконечной религии», Гегель как имитатор трансцендентальной парадигмы изображает этот переход в терминах субъективности. В то же время это не кантовская субъективность, которая у Канта играла роль особого предела, и прежде всего предела для самого Канта в его исследованиях и экспериментах. У Гегеля это живая субъективность, относительно которой автор занимает внешнюю позицию описания, совершая на самом деле псевдообъективацию. Характерен сам спекулятивный язык таких описаний. В указанном месте «Философии религии» действие доходит до того пункта, где единичное Я отказывается от своей конечности и переходит на точку зрения мыслящего разума, поскольку для Гегеля именно этот разум полагает себя в качестве единичного как всеобщее, снимает свою единичность и обнаруживает свою истинную самость как всеобщее. Но этот разум персонифицирован в Я. Это Я мыслит всеобщее в форме рефлексии, а стало быть, в форме конечного, в форме опосредованной. В качестве конечного по отношению к всеобщему само это Я конечно именно как мыслящее, то есть как приобщенное к стихии всеобщего. Поэтому Я есть момент этой стихии, и оно, как считает воистину великий магистр и аниматор Гегель, должно отказаться от себя в благоговении перед всеобщим, узнать свою акцидентальность: «Конечное должно снять себя, и лишь это отрицание истинно. Таким образом, конечное есть существенный момент бесконечного в природе Бога, и, следовательно, можно сказать: Бог сам делает себя

¹⁷ Гегель Г. В. Ф. Наука логики // Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. Т. 1. М., 1974. С. 158.

конечным, *полагает в себе определения*»¹⁸. Картина этой величественной драмы может быть совместима с принципом конечной разрешимости Канта только в одном случае: если мы признаем, что Гегель создает особый театр марионеток. Позже будут постоянно говорить, что на этом пути Гегелю удалось схватить — пусть в превращенной форме — деятельно-историческую природу человека. Это, очевидно, в особом смысле так и есть. Только после этого в философии почти повсеместно зародилась тяга «назад, к самим вещам». Но после Гегеля это стало осуществлять труднее, ибо круг этих вещей, несомненно, расширился, а само осознание и преодоление соблазнов абсолютного идеализма, собственно, и создало условия продуктивности движения, которое можно было бы назвать «возвратом к Канту». После Гегеля даже антигегелевские движения не могли так или иначе не быть затронутыми спекулятивным искусством. Во многом негативная и радикальная реакция на трансценденталистскую парадигму в философии — да и на философию как таковую — была порождена не только внешними побуждениями свидетельствовать и соответствовать многообразным практикам жизни, многообразию которых лавинообразно растет и заявляет о себе со времени великого «восстания масс», но также и благодаря своим «превращенным» образам субъективности, которые до сих пор живут, «приключаются» и даже умирают (вспомним о «смерти» человека или автора, которые столь многозначительно описаны М. Фуко). В XX веке свою жизненную энергию образы оживленной субъективности, не утратившие мифологической прелести, неожиданно получили от развития науки, которая, казалось бы, вполне противоположна всякой мифологии. В XX веке нашелся один чрезвычайно смелый человек, начинавший как математик, который попытался создать, возможно, самую всеохватывающую, после Гегеля, систему «подлинно научной философии» или «философию как строгую науку», основанную на трансценденталистских принципах, двигаясь, однако, скорее, по пути Фихте, чем Канта. Ригоризм, захватывающая универсальность и основательность замыслов ранних работ Гуссерля, еще не измотанного тяжестью собственной ноши, позволяют увидеть в самом трансцендентально-феноменологическом порыве своего рода компенсацию шока от поразительных успехов физико-математического естествознания. Успех философии как строгой науки обеспечивал бы феноменологии статус подлинного наукоучения и лидерства. Здесь нужен был сильный миф и новая анимация субъективности, то есть реанимация. Казалось, в лозунге «К самим вещам!» воплотился сам позитивный дух научного исследования. Сегодня нужно признать, что это — скажем мягко — отчасти было иллюзией. И Гуссерль заплатил за нее упорнейшим трудом за письменным столом, пытаясь своими скрупулезными анализами сознания имитировать науку. С другой стороны, именно после труда Гуссерля мы получили возможность саму науку

¹⁸ Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии религии // Гегель Г. В. Ф. Философия религии: В 3 т. 1975. С. 361.

«поставить под вопрос», — ведь трудности основоположника феноменологии в истолковании собственного дела, смысла и статуса своих описаний, конституирований и рефлексий, во-первых, вполне отвечали сложности сознания как главного предмета анализа и, во-вторых, позволили и в науке увидеть пределы, проясняющие ее природу. Гуссерль был, пожалуй, первым серьезным критиком того духа научности, которым была буквально охвачена Европа начала века. Гуссерль был более радикален, чем его, скажем, неокантианские современники или имманентисты. После него случался и больший радикализм в суждениях о науке, но это, как правило, означало уже просто «покинуть поле» (как это видно на примере Хайдеггера), что, впрочем, вряд ли может пройти без последствий для философа (Хайдеггер вовсе не исключение).

Ниже мы рассмотрим еще один эпизод из наших «приключений», вернее, только пометим его на карте.

Загадочно-«простая» интенциональность

Я хочу здесь обратить внимание только на некоторые особенности ключевого для феноменологии понятия интенциональности, с тем чтобы показать, что в этом понятии также есть следы происшедших анимаций и оестествлений.

Р.Бернет, один из авторов основательной книги по философии Гуссерля, начиная параграф, посвященный интенциональности, отметил, что относительно этого понятия существуют диаметрально противоположные точки зрения. Одни считают его тривиальным и, соответственно, считают достаточно бесплодной как раз ту часть учения Гуссерля (собственно ключевую для всей феноменологической теории), где речь идет об интенциональном анализе сознания. Другие же, наоборот, именно в этом анализе видят существенное достижение Гуссерля, которое следует развивать и дальше¹⁹.

Известно, что в отличие от Brentano (а также Natorp), для которых была характерна трактовка интенциональности преимущественно как отношения, позволяющего различать различные данности (феномены), Гуссерль придавал интенциональности статус сущностной структуры актов сознания. Фундаментальная коррелированность сознания и мира (мира смыслов и значений) вела его к введению таких «моделей» или представлений сознания, которые могли бы изучаться (Гуссерль прежде всего настаивал на строгой дескрипции), и, более того, эти представления должны были, в принципе, поглотить до сих пор существовавшие характеристики сознания, полученные в гуманитарных науках до Гуссерля. В терминах элементов интенциональных структур Гуссерль начал «тематизировать» уже выделенные характеристики сознания (ска-

¹⁹ См.: *Bernet R., Kern I., Marbach E.* Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens. Hmb., 1988. S. 85.

жем, такие характеристики сознательной и психической жизни, как восприятие, память, суждение и т. д.). В феноменологическом анализе ноэтико-ноэматических структур, соответствующих упомянутым характеристикам, последние должны были получать возможность адекватного сущностного усмотрения. Собственно, в этом и заключается научная роль интенциональных моделей, которые, с одной стороны, вводят нередуцируемый (принадлежащий сущностной характеристике сознания) феномен смысла в его особом статусе интенционального предметного существования, а с другой — в силу особой дистинктности, завоеванной Гуссерлем благодаря обилию тонких различений, допускают операциональное, квазиестественное развертывание и описание. Феноменологическая программа была нацелена на радикальную «инвентаризацию» и сущностное переосмысление едва ли не всех традиционно выделяемых характеристик сознания (и, шире, всей человеческой культуры в качестве — в конечном счете и в особом смысле — объективации и манифестаций трансцендентально понятого сознания). Нужно обратить внимание на то, что сама «техника», вернее, статус методических приемов и процедур, которые изобретал Гуссерль (редукция, сущностное усмотрение и т. д.), по своему характеру ближе подходит к статусу рефлексии. Гуссерль говорил в этом плане о чисто феноменологической рефлексии (или, как любят у нас переводить, о «феноменологически чистой рефлексии»). Такой статус неизбежно вел к трудностям в соотношении со статусом самих сущностных интенциональных структур переживаний сознания, ибо последние должны носить характер непосредственности. Собственно, мы указываем на один момент, который является камнем преткновения всякой «теории сознания»: на ускользание сознания от любых оестествлений рефлексии. Во всяком случае, та «оригинально дающая интуиция», о которой речь идет в знаменитом «принципе всех принципов» феноменологии, не есть безоговорочно рефлексия. Я полагаю, что трудности, связанные с истолкованием статуса интенциональности, обусловлены у Гуссерля тем оестествляющим помещением рефлексивных связей в саму сущностную структуру акта сознания, что имело место и в гегелевской концепции абсолютного духа, при всех содержательно-онтологических различиях Гегеля и Гуссерля. Непрестанная полемика с Кантом, которую Гуссерль вел на протяжении всего своего творчества, дает богатый материал для размышлений на эту тему. На материале гуссерлевских исследований можно показать (в этой статье у меня нет такой возможности), что в действительности сознание не тематизируется в интенциональных терминах как особый предмет анализа. Интенциональность как сущностная структура сознания относительно дискретного набора когитаций (то есть психических способностей человека, взятых в «плане сознания») всегда оказывается никакой: в полноте своего задания ноэтико-ноэматические структуры иррелевантны специфике восприятия, памяти, суждению и т. п. Последнее, всегда телеологически, из заранее известного значения, зафиксированного *вне феноменологии*, в решающий для феноменолога момент привя-

зываются к интенциональности *ad hoc*. Отсюда — грандиозный и неосуществленный проект «феноменологической психологии», напоминающий попытки Эйнштейна построить «единую теорию поля». Рискну сказать в этой связи, что интенциональность, скорее, оказывается эффективной не в качестве модели или сущностной характеристики сознания, но в качестве аналога известных «двусмысленных» картинок, которые любил обсуждать Виттгенштейн. В данном случае речь идет о функции, которую выполняет интенциональность: она как раз и является особой «вещью», или символом, который меняет наше состояние сознания, вводя в феноменологическую установку, так сказать, второго ранга; она дает особую настроенность феноменологу относительно конституированности всякого значимого смысла и предметности, ничего не предпреляя относительно самих механизмов конституирования. В этом смысле сознание снова оказывается ускользающим, но теперь уже от феноменологических объективаций, а вместе с таким ускользанием и трансцендентальная субъективность лишается анимационных знаков, которых также немало в образном арсенале Гуссерля. Факты восприятия, воспоминания, суждения и тому подобные суть события, предполагающие и объективные психические механизмы, и сознание этих событий как вот здесь, сейчас со мной происходящих. Если же мы, совершая феноменологическую рефлексию, помещаем эти события «в поток интенциональных переживаний», то они уже не могут рассматриваться ни объектно — со стороны психических механизмов, ни субъектно — со стороны сознания, ибо здесь нет конечной разрешимости для различия «что» и «как» случившегося, нет оснований для верификации действительности различия переживания и рефлексии, так сказать, «в телесности» или «морфологии» самого интенционального потока. В этом плане проблематичными также оказываются и такие «знаки» программ исследования сознания, где допускаются выражения типа «первичный опыт сознания»²⁰, ибо в действительности не сознание осуществляет опыт, а мы сами. Речь может идти о схематизациях смысла опыта или его псевдопредметных представлениях, относительно которых собственно сознание всегда следует вводить как условие возможности самого опыта в трансцендентальном кантовском смысле. В этой связи я охотно разделяю позицию Марбаха, изложенную в данном сборнике²¹, когда он настаивает на неустранимости «точки зрения первого человека», которая неизбежна в «обхождении с» сознанием, если мы хотим здесь блокировать натуралистические отождествления. Хотя на самом деле здесь-то и возникает множество вопросов, требующих дальнейшего анализа и обсуждения...

²⁰ Опять имеется в виду новаторская работа В. И. Молчанова «Парадигмы сознания и структуры опыта» (Логос. 1992. № 3).

²¹ Мербах Э. Затруднения гетерофеноменологии // Феноменологическая концепция сознания: проблемы и альтернативы. М., 1998.