

ЮЛИЯ ОРЛОВА

# Отношение Я и времени в поздней феноменологии Э. Гуссерля<sup>1</sup>

Nicht alles Subjektive ist Zeitliches.  
*Edmund Husserl* Hua, XXXIII, 277

Первая часть нашей статьи будет посвящена тем аспектам анализа Я-характера конституции времени в поздней феноменологии Гуссерля, которые связаны с проблемой различия анонимного первичного Я и Я как тождественного полюса актов. Во второй части нам хотелось бы выстроить рассуждение в полемике с той критикой рефлексивного анализа живого настоящего, которую в своих исследованиях проводит Клаус Хельд и к которой целиком присоединился в своей критике рефлексивного метода в феноменологии Гуссерля Алексей Черняков. Эта критика исходит из принципиального несогласия с двумя моментами: определением универсальной феноменологии как эгологии и проведением анализа первичного феноменального поля как анализа конституции *ego*.

\* \* \*

Одним из мотивов, который привел Гуссерля к проекту генетической феноменологии в целом, было признание недостаточности формального анализа, анализа, связанного с сущностной идеацией. Требование расформализации феноменологии, которое как основной упрек Хайдеггер обращал к Гуссерлю, во многом связано с математизирующим характером ранней феноменологии времени. Однако можно отметить, что и на этом первом этапе Гуссерль уже рассматривал возможность альтернативного — динамического — пути анализа временности и разводил математизирующий и идеализирующий уровни анализа временности<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФНФ в рамках научно-исследовательского проекта № 10-03-00-663а.

<sup>2</sup> См., напр.: *Husserl E. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*. Hrsg. von Rudolf Boehm. Hua X, 1969. S. 99–101, 253–259.

Основная проблема, которая остается нерешенной и на первом этапе анализа времени Гуссерля и в манускриптах Бернау, заключается в проблеме разведения собственно интенциональной структуры и структуры ретенционально-протенциональных модификаций<sup>3</sup>. Известно, что на этапе Бернау-манускриптов Гуссерль вообще предполагал заменить свое понятие интенциональности понятием ретенционально-протенциональной структуры восприятия, однако позднее отказался от этого. Это произошло, как указывают Рудольф Бернет и Дитер Ломар, в связи с усмотрением «парадоксальной» параллели между (1) сущностью созерцательной фантазии в ее отграничении от актов наглядного воспроизведения (*Vergegenwärtigung*) и (2) ретенциональным сознанием. Эту параллель, которая легко может «стереться» при невнимательном и нестрогом исследовании, Гуссерль считал необходимым удержать как таковую, поскольку в случае смешения этих двух направлений анализа «не может быть решена проблема лежащего в основании восприятия немодифицированного содержания ощущений»<sup>4</sup>. Ощущения, которые в ранних лекциях обозначены Гуссерлем как «имманентные временные объекты», в дальнейшем определяются им как «временные события». Внутреннее сознание ощущений (временных событий) на этапе Бернау-манускриптов Гуссерль именуется переживанием (*Erleben*), что, как полагают Бернет и Ломар, означает «неуверенность Гуссерля в том, что модифицированные и немодифицированные ощущения даны как предметы и что сам первичный временной процесс есть форма объективирующего интенционального сознания»<sup>5</sup>. Аналогично этому различению интенциональной структуры и структуры ретенционально-протенциональных модификаций в «Рукописях-С» проводится (уже на ином уровне в контексте задачи «важнейшего различия») разведение, с одной стороны, „единого потока трансцендентальной жизни“, которая «обладает своей собственной сущностной структурой и к которой привязаны все типы жизни и все акты»<sup>6</sup>, и, с другой стороны, содержания актов (в их взаимопереплетении и фундировании) и протекания этих актов. Это различие можно прояснить, если обратиться к тому, каким образом Гуссерль в обоих случаях проводит анализ функционирующего Я и каким образом в анализе конституции времени первичное Я (*Ur-Ich*) раскрывается как фундамент согласования непрерывности сознания. Как представляется, понятие абсолютного самоконституирующего потока сознания оказалось здесь «нерабочим» именно потому, что оно не передавало содержательный характер первичного Я. Попытка Гуссерля в «Рукописях-С»

<sup>3</sup> Husserl E. Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/1918). Hrsg. von Rudolf Bernet und Dieter Lohmar. 2001. Hua XXXIII. S. XXXV.

<sup>4</sup> Ibid. S. XXXIX.

<sup>5</sup> Ibid. S. XXXIII.

<sup>6</sup> Husserl E. Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934): Die C–Manuskripte. Hrsg. von Dieter Lohmar. 2006. Hua, Materialien VIII. S. 6.

провести анализ конституции времени через мирское (*mundane*) Я—это попытка схватить этот содержательный характер как характер аффектации, но при этом раскрыть некий уже мирской характер первичного впечатления. Иными словами, генетический анализ конституции времени показывает, что синтез согласования, или же синтез в системе согласования, встроен в первичный временной синтез в поле живого настоящего. Генетический анализ живого настоящего как устойчивого восприятия раскрывает его как пассивно протекающее «рефлексивное» восприятие.

В Бернау-манускриптах Гуссерль противопоставляет временность, связанную с Я (*ichliche Zeitlichkeit*), гилетической временности. Это противопоставление становится возможным в рамках «генетического рассмотрения», которое позволяет провести абстрактную редукцию к изначальной, не соотношенной с Я, временности чувственного восприятия (*die Zeitlichkeit der ursprünglichen, ichlosen Sensuaalität*), которая и составляет собственно «форму» гилетического содержания.

В этом поле текучего горизонта события Гуссерль и предлагает провести достаточно сложную процедуру абстрагирования того гилетического (аффектов, «раздражений» и «чувственных тенденций» ассоциации и репродукции), которое мы «отвлекаем» или «абстрагируем» от сопряженности с Я<sup>7</sup>. Эта редукция носит, однако, особый характер, поскольку все время удерживает задачу анализа «внимания Я» и анализа «Я-поляризации» аффектации, поскольку только с учетом этих двух критериев может быть проведена градация «уровней пассивности»: от поля той свободной от Я аффектации, которую Гуссерль именует сферой «раздражения» (*Irritabilität*), вплоть до уровня «бодрствующего», активного, «онтифицированного» Я. В этом смысле переживания Я «рассматриваются не как нечто оторванное от не связанного с Я»<sup>8</sup>.

Термин «живое» в Бернау-манускриптах Гуссерль использует в анализе модальностей актов схватывания, фантазии, реактуализации (*Vergegenwärtigung*) и памяти. Выражения «живое ожидание», «живой первичный процесс» и т. п. подчеркивают не *момент* протекания акта и схватывания содержания и не само моментное содержание схватывания, но характер становления продолжающегося восприятия, то есть подвижный *горизонт* прошедшего и будущего, ожиданий и воспоминаний, горизонт, который Гуссерль именует «текучим горизонтом события»<sup>9</sup>. Гуссерль соотносит это «живое становление» с такой модальностью, как «становление неживым» (*Unlebendig-Werden*)<sup>10</sup>, основным признаком которого является «утрата ясности», «стихание», постепен-

<sup>7</sup> Husserl E. Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/1918). Hrsg. von Rudolf Bernet und Dieter Lohmar. 2001. Hua XXXIII. S. 276.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Ibid. S. 8.

<sup>10</sup> Ibid. S. 51.

ное размывание целостности и идентичности. Гуссерль рассуждает здесь — и в терминах «отдаления» и «близости», и в терминах «интенсивности» наполнения, еще Кантом связанной с проблемой ощущения (степени реальности), — о специфических различиях степеней оживленности и становления неживым. В этом смысле фантазия и репродукция также «обладают свойственными ими модификациями жизненности (*Modifikation der Lebendigkeit*)»<sup>11</sup>. Так, степень живости фантазии обладает характерным свойством — слабостью<sup>12</sup>: фантазмам в представлении свойственно некое постоянное колебание их жизненности, что и отражается в слабости самих ощущений, которая обусловлена тем, что в них, собственно, «схватывается нечто отжившее»<sup>13</sup> и предстающее лишь как «слабое ощущение»<sup>14</sup>. Поэтому возможно говорить об отсутствии определенного «предела» в горизонте<sup>15</sup>: общее различие живого переживания сознания протекания длительности и переживания сознания, к примеру, только что отзвучавшей мелодии проводится не просто в контексте идеи «реактивируемости»; как настаивает Гуссерль, завершенность непосредственного созерцания вообще не означает окончательного предела и исчерпанности лимита жизненности переживания, в котором — модализированно — жизненность воспринятого продолжается вплоть до лишённого жизненности, собственно «мертвого единства длительности»<sup>16</sup>. Последнее, как проблема предела (*Limes*), так же, как и первичное впечатление, представляет собой почти неразрешимую трудность для формального анализа времени.

Иными словами, не только проблема «первичного впечатления» и проблема начала акта оказываются здесь неразрешимой апорией, но и проблема завершения, предела акта. Сознание не представляет собой некий один-единственный бесконечный акт с бесконечно разнообразным содержанием. Сознание есть сознание всякий раз иного целого, всякий раз в заново модифицированном горизонте. Проблемой оказывается то, каким образом одно целое переходит в другое или же «сменяется» другим: восприятие книги сменяется воспоминанием о прошлом, последовательность связанных актов суждения — представлением образов и т. п. Разумеется, речь здесь всегда должна идти о двух кон-

<sup>11</sup> Ibid. S. 53.

<sup>12</sup> В связи с этим можно отослать читателя к развернутой концепции «слабой фантазии» в недавней работе Дитера Ломара, в которой также проводится анализ функции воображения в теории восприятия у Канта и Гуссерля: *Lohmar D. Phänomenologie der schwachen Phantasie. Untersuchungen der Psychologie, Cognitive Science, Neurologie und Phänomenologie zur Funktion der Phantasie in der Wahrnehmung. Phaenomenologica*, 185. 2008.

<sup>13</sup> *Husserl E. Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/1918)*. Hrsg. von Rudolf Bernet und Dieter Lohmar. 2001. Hua XXXIII. S. 53.

<sup>14</sup> Ibid. S. 67.

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Ibid. S. 53.

ститутивных моментах — ассоциативном генезисе (связи ноэматических слоев) и аффектации (данности первичной импрессии и схватывания гилетического содержания). То и другое с равным правомочием претендует на роль, так сказать, зачинщика акта сознания. Однако исследование ассоциации и не связанных с активным Я рецептивных переживаний еще не дает *формального определения предела акта*. Представляется, что именно проблематичность выявления и анализа предела горизонта живого смыслополного переживания заставила Гуссерля отказаться от идеи «вытеснения» одного акта другим: отдельный акт не уходит в темноту забвения, чтобы затем быть или не быть реактивированным неким другим актом, в каком-то смысле он продолжает присутствовать как «уже неживой» акт. Равным образом нельзя сказать, что пределы одного акта пересекаются с другим в некотором механическом, или же квази-геометрическом, смысле. Теория ассоциации Гуссерля включает в себя нечто дополнительное, превосходящее задачу раскрытия «внутреннего сродства явлений», дискурсивной связи эмпирических представлений, к примеру, красного и киновари. Гуссерль расширяет анализ ассоциации до исследования первичных интенциональных инстинктов и анонимных тенденций конкретного монадического трансцендентального Я. Такое раскрытие «эгологического» принципа, сопряженности с Я первичного гилетического поля смены актов оказывается близким Лейбницу — Лейбниц точно так же отказался в свое время признать за активным опытом апперцепции роль всеохватывающего принципа связи отдельных перцепций друг с другом. В противовес этому Лейбниц отводил задачу конституции второму свойству монады — динамической (хотя и не спонтанной в смысле спонтанности дискурсивного) силе стремления, «аппетита» монады, который и влечет ее от одной перцепции к другой. Гуссерль вводит здесь собственный контекст понятий — понятия хабитуальности, тенденций Я и интенциональных инстинктов. При этом, однако, отношение тенденции и аффицирующего Я гилетического содержания оказывается не однозначным: в определенном смысле тенденция всегда носит эгологический характер, поскольку она — интенциональна и латентно действует, проистекая из Я. В этом смысле и «жизненность» инстинкта заключается не в его воздействии на Я, но скорее в его связанной с Я конституцией, его эгологическим генезисом.

Ход Гуссерля здесь — от мира, а не от восприятия вещи. Этот ход был намечен открытием горизонтного характера интенциональности в анализе «уровней» ноэматического содержания актов еще в «Идеях» и эксплицитно заявлен в «Формальной и трансцендентальной логике». Гуссерль здесь работает с простой проблемой, которую философия и психология «отмечают» в анализе ассоциативного характера восприятия, — сознание никогда не имеет дела с одинокой предметностью, изолированностью объекта. Какой бы характер ни носил акт сознания — будь то суждение, восприятие, воспоминание или образное сознание, — интенциональный объект никогда не дан ограниченно, никогда не определен только лишь собой.

Точно так же как я вижу книгу на столе в ее отношении к другим объектам, например лампе или монитору и т.д., точно так же вспоминаемое мной встроено в горизонт вспоминаемых взаимосвязей, фантазируемое — в некое имагинативное поле отсылок. В этом смысле я не могу представить себе, к примеру, черный куб, не помещая его в некое пространство, не могу вспомнить море без побережья и неба или увидеть висящую картину без стены, на которой она висит, или вынести суждение « $5 + 7$  есть  $12$ », не «подразумеваемая» других арифметических значений (к примеру, последовательного ряда чисел от 7 до 12) или операций. В известном смысле можно утверждать, что даже в чистых аналитических суждениях мы, по меньшей мере пассивно, обращаемся к созерцанию, которое, как уточняет Гуссерль, всегда носит горизонтный характер, и всегда в акте суждения будет протекать и некое латентное подразумевание значений. Некий неизменный «фон», как часто говорит Гуссерль, сопровождает любой тип схватываемых ощущений — я слышу мелодию на фоне других звуков, воображаемых, вспоминаемых или действительно слышимых, а не в некоей абсолютной мертвой тишине, различаю отдельный вкус на фоне других, осещаю шероховатость в горизонте возможности восприятия гладкой поверхности или самовосприятия и т.д. Но важнее здесь то, что любой фон в структуре своей бесконечности встроен в некий общий имманентный горизонт мировости, феноменологическое раскрытие которой и представляет собой одну из ведущих задач поздней феноменологии.

В примордиальной редукции нам открывается, что эта неизменная «фоновость», или горизонтность, на первичном уровне носит временной характер, более того — задействована в восприятии длительности. Разумеется, вопрос, который здесь возникает, связан с «истокком» первичной горизонтности, горизонтности живого настоящего. В своей анонимности он определен не только тем, что задает объект, но и тем, на что нацелено Я.

\* \* \*

В своей критике эгологической ориентации в анализе живого настоящего Клаус Хельд отталкивается от общего тезиса о том, что анализ временности у Гуссерля основан на «радикальном типе рефлексии», задача которой — «в явлении (*Erscheinen*) схватить самое себя и опытно определить себя в том, что в любой самотематизации всегда дано только как нечто последующее»<sup>17</sup>. В этом «последующем» рефлексия как такого рода «после-предъявленность» всегда заявляет себя в трех моментах:

- 1) в моменте отличия рефлексирующего от себя самого, отличия, в котором он только и может «тематизировать», или же «онтифицировать», себя;

<sup>17</sup> Held K. *Phänomenologie der Zeit nach Husserl // Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch*, Bd. 7, 1981. S. 191.

- 2) в моменте единства с самим собой, посредством которого он «может отождествить себя с собой»;
- 3) в моменте «подвижности» этого «единства-с-самим-собой» в «отличии-от-себя-самого»<sup>18</sup>.

Как полагает Хельд, Гуссерль начинает свой анализ с третьего момента и выявляет здесь некий «до-объективный» поток, который можно понимать не как временное многообразие, но — в соответствии с третьим моментом — лишь как устойчивое и единственное единство, то есть «настоящее». Но поскольку должна быть раскрыта возможность самотематизации — эта «рефлексия в зачатке»<sup>19</sup>, согласно образному выражению Хельда, — настоящее определяется как некое одновременно стоящее и протекающее, то есть как то, что как бы «превращается в множество» в своей подвижности, как некое «до-предметное сообщение с самим собой», в этом смысле — как *живое* настоящее. И именно это живое настоящее оказывается временной формой некоего связанного с Я (*ichliche*) исполнения явления и тем самым основанием любой конституции<sup>20</sup>.

С точки зрения Хельда, живое настоящее Гуссерль раскрывает «не феноменологически», поскольку не видит принципиального характера некоего вторичного или даже внешнего вмешательства мышления в явление. Хельд усматривает здесь знаменитую апорию: «мышление, которое стремится окончательно обосновать себя в итеративной рефлексии Я, само же призывается в качестве решения так установленной и тем самым неразрешимой проблемы»<sup>21</sup>.

Как полагает Хельд, сама эта апория — неизбежный результат картезианской трактовки метода феноменологической рефлексии. Иными словами, рефлексия, с точки зрения Хельда, оставаясь, конечно же, функцией Я, не должна вместе с тем скрыто подталкивать нас к попытке предельного обоснования явления в самом этом Я. И для того, чтобы противодействовать тенденции к самообоснованию как обоснованию рефлексии в Я, сама рефлексия, как полагает Хельд, должна быть «переориентирована», поскольку «„глубинное измерение“ (*Tiefdimension*) живого настоящего, которого стремится достичь феноменология, есть в первейшем смысле не единство «я функционирую», но единство измерения явления (*Einheit der Dimension des Erscheinens*)»<sup>22</sup>. Апоретика живого настоящего образуется, как указывает Хельд, лишь потому, что феноменологическая рефлексия некорректно понимается Гуссерлем в картезианском смысле как предельное обоснование в Я и тем самым как самообоснование Я. Запутывание в этой апоретике должно быть снято в пере-

<sup>18</sup> Ibid. S. 191–192.

<sup>19</sup> Ibid. S. 193.

<sup>20</sup> Ibid. S. 192–194.

<sup>21</sup> Ibid. S. 192.

<sup>22</sup> Ibid. S. 193.

ориентировании этой рефлексии «в изначально феноменологической установке», в которой «идентичность исполняющего должна быть раскрыта в измерении явления, а не наоборот»<sup>23</sup>, поскольку «идентичность „Я функционирую“ осуществляется в генезисе конституирования только в интенциональном противопоставлении к активно производимой идентичности предметного «самого-по-себе», однако это противопоставление предполагает некую допредметную пассивность. Как встречный вопрос к этой пассивности анализ живого настоящего — вопреки самоинтерпретации Гуссерля — не может быть рефлексией Я (*Reflexion auf die Ichlichkeit*). В связи с этим было бы также неправомерным изначальное время живого настоящего обозначать как «субъективное» время, что, разумеется, не означает, что оно было бы «объективным временем». Как мы исходно предполагаем, оно есть, скорее, дименсиональность самого феноменального поля»<sup>24</sup>.

Иными словами, как часто обращал внимание читателей и слушателей своих лекций Алексей Черняков, с точки зрения такой критики Гуссерль скрыто осуществляет то же формальное заключение «от акциденции к субстанции», которое проводит Декарт: понимает сознание как действие и не может не связать это действие с некоторой «чтойностью», которая действует, — с Я.

Эта критика рефлексивного, или Я-центрированного, метода анализа в феноменологии включает в себе два слабых момента.

*Во-первых*, в этой критике выражено собственно именно то понимание «рабочего поля» феноменологии, которое разрабатывалось самим Гуссерлем в ранний период феноменологии. В этот период Гуссерль понимал Я как «всего лишь» один из интенциональных предметов сознания: я сознаю восприятие книги передо мной, точно так же я могу воспринять и себя. Второй случай, как представлялось тогда Гуссерлю, не представляет собой проблему для интенционального анализа. Феноменолог работает с ним в точности так же, как и в исследовании, к примеру, акта суждения, воспоминания, фантазии или восприятия. Все эти типы переживаний отличны друг от друга, но есть два принципиально общих момента: 1) все они носят интенциональный характер, 2) принципиально доступны в опыте редукции.

Однако во второй редакции «Логических исследований» Гуссерль признает свою ошибку и объясняет, что, «научившись находить» чистое Я, он видит необходимость включения задачи отдельного исследования Я в общее исследование интенциональности.

В период «Идей II», а в особенности в «Первой философии», эта задача напрямую ставится Гуссерлем в контекст анализа временности переживаний сознания, и именно через отношение Я ко времени (всему потоку переживаний) он и вводит методологическое объяснение ста-

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Ibid.



туса рефлексии как непрерывности «раскалывания» Я, надстраивания невовлеченного наблюдателя над полем «естественно рефлексивного»: объяснение опыта рефлексии позволяет непротиворечиво перейти от редукции к отдельному акту к некоей универсальной редукции, которая в конечном счете ведет к раскрытию эйдетического феномена конкретного целостного трансцендентально-монадического *ego*. Как в случае анализа отдельного акта, так и в случае анализа универсального опыта трансцендентального субъекта есть нечто, что раскрывается как неизменное — Я-полюс, Я-центрированность переживаний. И есть неизменный коррелят этого полюса — в случае отдельного акта этим коррелятом выступает внутренний и внешний пустой горизонт подразумевания, в случае универсальной редукции этим горизонтом оказывается бесконечность мира. При этом Я-полюс обладает характером некоего невременного или же сверхвременного<sup>25</sup> единства, и Гуссерль в противовес всем предметностям как таковым именуется его *Urstand* потока переживания, чтобы отличить его от предмета (*Gegenstand*).

*Во-вторых*, недостаточность критики Хельда связана также с тем, что сам Гуссерль в первую очередь понимал апоретику рефлексии как проблему формально-бесконечного регресса. Он пытался преодолеть ее различными способами и в конечном счете занял в отношении «парадокса рефлексии» некую лейбницианскую установку: в акте саморефлексии сознание схватывает не одну лишь изолированную и одинокую самотождественность субъекта, но само свое структурное устройство, в которое *a priori* включены его встроенность в мир и взаимодействие с другими. В Бернау-манускриптах Гуссерль, однако, предлагает «альтернативное решение» этой проблемы, связанное с анализом схватывания временного предмета. «Событие феноменологического времени» ставится в отношении к Я не просто посредством рефлексивного акта, но посредством того, что Гуссерль именуется «„восприятием“ сознания временной предметности»<sup>26</sup>. Иными словами, здесь предполагается лейбницианское истолкование природы восприятия, которое связано с тезисом о том, что, как указывал, например Гурвич, знание о своей собственной природе не конститутивно для монады — можно быть монадой и не рефлексировать об этом. Конститутивная функция отводится именно восприятию, характер которого сохраняет, строго говоря, и всякий рефлексивный акт.

Вопрос, который здесь возникает, достаточно прост: является ли поле живого настоящего собственно «не-рефлексивным» полем или же абстрактное эпохе открывает живую временность первичного Я как поле некоего самореферентного самовосприятия и в этом смысле как некое «пред-рефлексивное» поле? Этот вопрос, разумеется, носит метафизический характер. Является ли конкретное трансцендентальное монадическое

<sup>25</sup> Husserl E. Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/1918). Hrsg. von Rudolf Bernet und Dieter Lohmar. 2001. Hua XXXIII. S. 277.

<sup>26</sup> Ibid. S. 272–273.

Я «собранием» отдельных Я, связанных отношением воздействия друг на друга или взаимодействия друг с другом либо же следует понимать его как некое тотальное единство всех уровней конституции? В последнем случае, однако, не означает ли это «возвращения» в трансцендентальную феноменологию идеи субстанциальности субъекта, субстанциальности, критика которой уже была проведена Кантом как в отношении картезианской, так и в отношении лейбнизианской модели?

В каком смысле Я может быть раскрыто в анализе конституции времени или, напротив, быть задействовано в анализе конституции времени как некий, схематично говоря, образующий длительность фактор? Согласно классической картезианской модели, вопрос о внутреннем темпоральном устройстве субъекта отличается от вопроса о его бытии — акты *cogito* протекают во времени, но как таковые даны самому субъекту, который неким вторичным и в определенном смысле надвременным образом может сопоставить один акт с другим, проследить предшествование одной мысли другой и т. д. Именно поэтому Декарт не признает врожденного статуса идеи времени — время, как и счет, есть некая имманентно выводимая субъектом идея: я замечаю, что одна моя мысль предшествует другой, так же как могу «сосчитать» мои мысли. Однако сам по себе субъект как бы возвышается над временным процессом и обладает противостоящей даже собственным изменениям природой — природой субстанции. Кантово противопоставление естественной, текучей и пестрой апперцепции и апперцепции априорной также, на первый взгляд, предполагает сверхвременную природу последней, и именно эта, неким образом «надвременно» сопровождающая любое переживание априорная апперцепция обеспечивает единство и непрерывность опыта: в противном случае мы имели бы «пестрое» Я перед лицом неоформленной «груды явлений».

Эгологический анализ конституции времени непосредственно раскрывает смысл феноменологической эгологии как монадологии: мы неизбежно приходим к «обнаружению»<sup>27</sup> некоего самодеятельного единства, которое неизбежно формально схватываем как некую сущность. Это, в свою очередь, неизбежный результат того абстрактного метода, который феноменология вынуждена применить, поскольку 1) феноменолог исследует то первичное поле пассивного, анонимного и латентного генезиса, которое недоступно для прямого наблюдения, и 2) наблюдение как таковое относится к области рефлексивной активности, к области активного Я. Поэтому то объяснение, которое приводил здесь Гуссерль, — рефлексия хотя и изменяет моментное содержание, но воспроизводит его в чистой идеации — здесь не работает, ведь вопрос заключается именно в том, каким образом «оторванное от Я» содержание преимманентно участвует в генезисе конституции. Темпоральный анализ здесь поэто-

<sup>27</sup> Парадокс здесь заключается в том, что это обнаружение носит характер реконструкции или же конструируемой «очевидности».

му выступает как «замещение» усматривающей рефлексии: анализ протекания пассивных и активных актов обнаруживает неизменную связь аффектации с Я на первичном уровне временения. Однако это неотторжимое от живого настоящего Я не есть ни Я самосознания, ни Я естественной рефлексии, и именно в этом смысле Гуссерль и именуется его *Urstand aller Gegenstanden* — первичным полюсом любого единства переживаний. В этом отношении анализ конституции временности первичного Я (*Ur-Ich*), как мне представляется, можно понимать как «второе решение» парадокса бесконечного регресса. Если первый ответ, который предлагал Гуссерль, заключался в снятии парадокса раскола тем, что всякий раз надстраиваемое в акте рефлексии Я постигает все предшествующие Я как одно и то же Я живого настоящего, поскольку сохраняет в живом настоящем возможность рефлексии, то поздний ответ носит «телеологический» характер: первичное Я — это Я тенденций и инстинктов, которые пронизывают собой все живое настоящее трансцендентальной жизни конкретной монадической трансцендентальной субъективности.

Чистое Я как Я-полюс, согласно «Идеям II», определяется «просто»: это «Я, которое *не обитает в телесности*»<sup>28</sup>. Это Я, которое отнесено ко всему потоку переживаний в целом, но при этом противостоит ему, которое хотя и «живет» в каждом акте, но не ограничено актом и «переходит» от одного акта к другому. Это Я мы обнаруживаем в каждом модуле переживаний как активное или пассивное. Оно «устремляет» себя на объект, но в известном смысле может быть «затронуто» объектом. Гуссерль приводит здесь характерные примеры желания, ненависти (в этом случае Я направлено на объект, но в то же время последний отталкивает, отвращает Я) и глубокой непреодолимой «неподвижной» скорби, в которую Я либо «погружается в чистой пассивности», либо может «страстно», но все же пассивно ее переживать, либо же быть направленным на другие объекты, по-прежнему оставаясь «захваченным скорбью»<sup>29</sup>. В наибольшей чистоте активность Я проступает в практическом — в поступке. Поступок реализуется как то, что определено и произведено «моей волей»<sup>30</sup>, как то, что происходит в Я, «посредством» Я осуществляется в действительности, как то, на что Я «нацелено»<sup>31</sup>.

Однако в каком смысле само Я может быть раскрыто в анализе конституции времени или, напротив, быть задействовано в анализе конституции времени как некий, схематично говоря, образующий длительность фактор? Не является ли гуссерлевская эгология в действительности, как полагали Хельд и Черняков, своего рода феноменологическим восста-

<sup>28</sup> *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Hrsg. von Marly Biemel. Nachdruck. 1991. Hua IV. S. 97.

<sup>29</sup> *Ibid.* S. 98.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ibid.*

новлением в правах идеи субстанциальности Я? Является ли конкретное трансцендентальное монадическое Я «собранием» отдельных Я, связанных отношением воздействия друг на друга или взаимодействия друг с другом, либо же следует понимать его как некое тотальное единство всех уровней конституции, единство, функционирующее как субстанция?

Мы уже отмечали, что утвердительный ответ на этот вопрос был бы неверным. Хотя сам Гуссерль часто говорит о Я в терминах сущности (*Wesen*), его понимание природы Я определено скорее интерпретацией субстанциальности как специфической «метафизической силы» у Лейбница.

Таким образом, анализ конституции времени у позднего Гуссерля направлен на определенную «расформализацию» временности и явно нацелен на некую задачу связать исследования конституции идеей универсальной феноменологической телеологии, в которой анализ аффицирования и интенциональных инстинктов, раскрытие сущности генезиса конституции и проблемы историчности трансцендентальной субъективности могли бы быть проведены под титулом «феноменологической метафизики». Его поздние манускрипты, с одной стороны, представляют собой некие почти погранично-эмпирические разработки, с другой же стороны, отражают намерение Гуссерля ввести в феноменологию метафизическую проблематику. Это наиболее позднее понимание времени в рамках «феноменологической метафизики» может служить ключом к решению большинства затруднений, связанных с гуссерлевскими работами по времени. В целом поздняя трактовка времени у Гуссерля представляет некий набросок «феноменологической телеологии времени»: Гуссерль обнаруживает принципиально телеологический характер Я как такового и телеологическую структуру временного синтеза. Уже в период Бернау-манускриптов Гуссерль пытается «передать» ведущую функцию в восприятии длительности протенции — структуре *Erwartung*, ожидания. В позднейших же работах именно телеологическое истолкование конституции времени позволяет ответить на ведущий вопрос феноменологии о загадке исходной корреляции трансцендентального Я и мира.