СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

ПРОБЛЕМА ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ В «КАРТЕЗИАНСКИХ РАЗМЫШЛЕНИЯХ» Э. ГУССЕРЛЯ

О. Ю. Кубанова

В конце 20-х—начале 30-х годов феноменология, сохранявшая с начала века лидирующее положение в философском сообществе, стала медленно, но неуклонно терять свою популярность. Мир становился все более бурным и неустойчивым, умы и сердца людей привлекала экзистенциальная философия Дильтея, Шелера, Хайдеггера. Вопросы жизни и смерти, любви, взаимопонимания казались более важными, чем скрупулезные и в принципе бесконечные описания сознания. Для Гуссерля трагизм ситуации усиливался тем, что сам он именно в это время работал с невероятной интенсивностью. После долгих и тщательных методологических и фундаментальных изысканий он смог, наконец, обратиться к конкретным исследованиям. Феноменология быстро разрасталась и обогащалась, в ней появлялись новые разделы, ставились и разрешались новые проблемы, создавались программы будущих исследований. Однако эти доказательства жизнеспособности и плодоносности феноменологической философии существовали только в рукописях, часто в форме разрозненных набросков и не могли быть опубликованы в ближайшее время. Оценив создавшуюся ситуацию, Гуссерль пришел к выводу о необходимости создания произведения, которое бы в достаточно доступной форме знакомило читателей с феноменологической теорией в целом, ее принципиальными позициями и открывающимися перспективами. Такой текст был создан Гуссерлем весной 1929 г. на основе переработанных текстов двух докладов, прочитанных 23 и 25 февраля 1929 г. в Сорбонне, и опубликован на французском языке в 1931 г. под заголовком «Картезианские размышления» («Méditations Cartésiennes»).

Текст этот во многом не удовлетворял Гуссерля, и уже через несколько месяцев он начинает перерабатывать его для немецкого издания. Сначала Гуссерль предполагал ограничиться написанием второго введения и расширением последней — пятой — части, в которой впервые публично излагалась феноменологическая точка

зрения на вопросы интерсубъективности[1]. Но за два года напряженной работы, открывавшей все новые и новые перспективы исследований, образ предполагаемой книги изменился. Гуссерль думал о гораздо более объемном программном «систематическом произведении», которое также должно было называться «Картезианские размышления». Желание Гуссерля как можно скорее завершить эту работу усиливалось тем, что именно в 1929 г. он пришел к выводу о полной несовместимости хайдеггеровской и своей философских позиций. В 1930 г. он писал Роману Ингардену, что не может более откладывать немецкую обработку «Картезианских размышлений», потому что «. . .это будет основной труд моей жизни, план мною взращенной философии, фундаментальное произведение метода и философской проблематики. По меньшей мере для меня — это завершение и последняя ясность, за которую я выступаю, с которой я могу спокойно умереть. (Но важнее то, что я чувствую себя призванным с помощью этого решительно вмешаться в критическую ситуацию, в которой сейчас находится немецкая философия.) . . .Для немецкой публики в сегодняшней ситуации (модный поворот к философии «экзистенции», оставление «философии как строгой науки») требуется более широкая экспозиция и дальнейшее проведение к высшей метафизической проблематике» [2].

Ни этот план, ни план еще более грандиозного пятитомного труда так и не были осуществлены. «Картезианские размышления» впервые были опубликованы на немецком языке Ш. Штрассером только в 1950 г. в качестве 1 тома «Гуссерлианы» [3].

В результате пятилетней (1929—1934 гг.) работы были написаны сотни страниц рукописей, основная тема которых анализ социального опыта. Уже в 1929 г. пятая — «интерсубъективная» — часть занимала в тексте «Картезианских размышлений» особое положение, в отличие от других четырех она не была классическим изложением достигнутых результатов, скорее это была программа будущих больших исследований. Текст ее, довольно схематичный и отрывочный, породил впоследствии множество толкований и критических выступлений. Только публикация в 1973 г. гуссерлевских рукописей в трехтомнике «К феноменологии интерсубъективности» [4] позволила выявить глубинные интенции этого текста. При всем множестве вариантов и разночтений, которое содержат рукописи, практически все принципиальные проблемы, анализируемые в них Гуссерлем, эксплицитно или имплицитно были поставлены в «Картезианских размышлениях».

Новая волна интереса к Гуссерлевской теории интерсубъективности, вызванная этой публикацией, основывается не только на стремлении более полно восстановить образ великого философа XX в. (Впрочем, и это немаловажно, учитывая, что философия Гуссерля часто понимается односторонне, ограничивается методологической проблематикой, а обращение к историческим судьбам человечества в «Кризисе европейского человечества и философии» выглядит необъяснимым скачком мысли.) Гуссерлевская попытка

«прояснить с научной строгостью» исконно принадлежащие экзистенциальной философии вопросы взаимоотношений индивидуальности и общества привела к очень интересным результатам, связанным с исследованиями природы актов вчувствования, единства духовной жизни общества, возможных границ понимания. В феноменологии интерсубъективности трансцендентальный идеализм не только не оставляется, но, напротив, по мысли Гуссерля, впервые становится понятным его полный и подлинный смысл [5]. Жизнь человеческого сообщества рассматривается с позиции конституирующего этот мир сознания. Исследуя с помощью ряда последовательных редукций слой за слоем это сознание, Гуссерль вскрывает изначальную дорефлексивную укорененность интерсубъективных структур.

Пятая часть «Картезианских размышлений», посвященная интерсубъективности, так же как и четыре первые, не имеет других членений, кроме маленьких параграфов, соответствующих каждому новому повороту мысли. Между тем изложение совершенно очевидно распадается на две неравные части, в которых исследуются различные слои интерсубъективного сознания.

Первая, бóльшая по объему часть проясняет сами условия возможности существования в моем сознании представления о Другом человеке. Интерсубъективность здесь рассматривается под углом зрения аподиктического философского обоснования познания. Вопрос стоит следующим образом: как совместить с основным феноменологическим требованием — рассматривать все феномены мира в качестве результата конституитивной деятельности моего трансцендентального Ego — сам факт существования в моем сознании представления о «Другом Я», принципиально, по самому своему смыслу являющегося *не моим*.

Вторая часть посвящена анализу реального интерсубъективного опыта человека как члена того или иного культурного сообщества. С этим направлением исследования тесно связано разрешение очень важной для Гуссерля проблемы — проблемы объективного мира. Объективное для феноменолога означает не зависящее от моего восприятия, не являющееся *моим частным* переживанием, то, что идентично для меня и для Других людей. «. . .Чуждость *Другого* переносится на весь мир как его объективность, впервые только придавая ему этот смысл» [6].

Фактическое разделение проблематики в «Картезианских размышлениях» будет определять и структуру нашего исследования.

1. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ КОНСТРУИРОВАНИЕ ФЕНОМЕНА «ДРУГОЕ Я»

Гуссерль предлагает читателю выяснить трансцендентальное происхождение представления о Другом [7] с помощью картезианского хода мысли. В свое время он уже был использован для того, чтобы

понять, каким образом дан нам в сознании окружающий мир: была совершена трансцендентальная редукция. Впрочем, в отличие от всесокрушающего «радикального сомнения» трансцендентальная философия ни на минуту не забывает о том, что мир априори неустранимо преддан нам. Гуссерль, обращаясь в феноменологическом исследовании к сознанию как способу данности этого мира, источнику всякого возможного смысла мира, также подчеркивает, что этот смысл может быть только философски описан, но никогда не может быть произвольно изменен [8].

По сравнению с нефилософскими научными исследованиями исследование сознания весьма своеобразно, его предмет нельзя увидеть со стороны, сравнить с чем-либо иным. Но вполне возможно описать отдельные структуры, проследить их взаимосвязи, и это будет, хотя и «неестественное направление взгляда» (при «естественном» мы видим только мир, а не способ его данности), но вполне возможное. Приобретя желанное «философское направление взгляда», исследователь оказывается стоящим на трансцендентальной почве, мир, а с ним, конечно, и другие люди, ему принадлежащие, существуют для него только как феномен сознания.

Для того чтобы разрешить вопрос о трансцендентальной конституции Другого, необходимо, по Гуссерлю, совершить еще одну редукцию.

А. ПРИМОРДИНАЛЬНАЯ РЕДУКЦИЯ

В отличие от основной, трансцендентальной, редукции новая редукция носит более частный, методический характер. Феноменолог должен совершить особого рода «тематическое эпохе»: исключить из универсальной трансцендентальной сферы феномен Другого и все связанные с ним переживания, оставив то, что принадлежит к сфере самости (примордиальной [9] сфере), т. е. только то, что конституированно как «*мое собственное*».

Если примордиальную редукцию свести только к исключению Другого Ego, или Другого человека, такая редукция не будет радикальной, она не изменит ничего в естественном смысле мира, «доступного для каждого». Освобождаясь от Другого, мы освобождаемся от всего *Чуждого* [10], от самой объективности мира.

Признак, по которому при выделении примордиальной сферы происходит разделение трансцендентальных феноменов, — это непосредственность опыта. В соответствии с основным принципом феноменологии только мои собственные переживания даны мне непосредственно и очевидно. Непосредственно дано мне и чувственно-воспринимаемое тело Другого. Личность же Другого открывается для меня только с помощью особого акта вчувствования, т. е. косвенно. Я могу восстанавливать содержания его сознания, но я не имею *сами* его переживания, его интенциональные предметы такими, какими они даны ему в *его синтетическом единстве*.

Конечно, и в примордиальной сфере подлинная непосредственность присуща только актуально протекающему настоящему,

прошлые переживания я могу актуализировать с помощью цепи удерживающих актов — ретенций. Для понимания сущности такого пред-ставления прошлого важен немецкий термин Ver-gegenwärtigung в его буквальном значении — о-современивание. Представить прошлое — это значит, по Гуссерлю, превратить его в современный поток сознания, который теперь, после превращения может быть воспринят непосредственно. Отстраняться, отчуждаться от настоящего во время такой актуализации возможно благодаря существованию внутреннего овременения (Zeitigung).

Именно это свойство сознания — «о-современивание» делает возможным, как замечает Гуссерль, самое феноменологическое созерцание. Обращая взгляд на свое трансцендентальное Ego, исследователь обнаруживает, что уже до начала созерцания непосредственно преддан себе в качестве неосознаваемого фона. Эта предданность предмета определяет горизонт возможностей исследователя и является основой синтезов идентификации, связывающих различные созерцания. Рефлексия, приводя в движение те или иные ряды переживаний, делает доступными для меня соответствующие потенциальные смыслы. Описание при этом остается *непосредственным*, так как оно разворачивается на почве непосредственного собственного опыта и приводит к прояснению этого же первичнейшего опыта.

С помощью критерия непосредственности опыта «мы исключаем все теперь спорное из тематического поля, т. е. мы *не принимаем во внимание все конститутивные результаты интенциональности, непосредственно или опосредованно относящейся к чужой субъективности*, — пишет Гуссерль, — и ограничиваем, прежде всего, взаимосвязь той интенциональности, актуальной и потенциальной, в которой в своей самости конституируется и в которой оно конституирует от нее неотделимые, следовательно, относящиеся сами к ее самости синтетические единства»[11]. Как и в случае с трансцендентальной редукцией Гуссерль ни в коем случае не утверждает, что в действительности в сознании существует некая солипсистская сфера, в которой «еще нет» Другого. Другой изначально преддан мне как часть окружающего мира, мое сознание априори интерсубъективно, в том числе, конечно, и в процессе феноменологического исследования интерсубъективности. «Заключение в скобки» всех представлений, имеющих отношение к Другому субъекту, необходимо для того, чтобы отыскать в сознании такую сферу, которая с необходимостью порождает трансценденцию, сферу, в которой трансцендентальная субъективность обнаруживает себя как интерсубъективность.

Но вот примординальная редукция совершена. Что же представляет собой достигнутая в ней сфера самости?

Во-первых, это само трансцендентальное Ego — изначально предданный поток сознания, коституирующий все мои переживания, актуальные и потенциальные, и самого себя как идентичное Ego, мое непосредственно воспринимаемое и очевидное «Я-есть».

Во-вторых, — мое психофизическое Я, моя душа, которая, по Гуссерлю, есть форма существования трансцендентального в конституированном им мире, «обмирщающая самоапперцепция трансцендентального Ego» (verweltlichende Selbstapperzeption), его самообъективация. «Все трансцендентально самостное, надлежащее мне как этому последнему, входит в мою душу вследствие этого обмирщения в качестве психического» [12].

В том, что Гуссерль относит душу человека к сфере самости, нет противоречия с трансцендентальной точкой зрения. В результате трансцендентальной редукции были исключены не личность как определенное структурное образование сознания, но только те психические переживания, которые связывают исследователя с «наивным восприятием мира», его социальным положением, жизненными интересами и пр.

В-третьих, универсальным нижним слоем примордиального мира является «только-лишь-природа» (blosse Natur), соответствующая простой чувственности. В отличие от существующей-для-каждого природы объективного мира примордиальная природа — это коррелят одного единственного субъекта: меня самого. Ее конститутивными элементами Гуссерль называет чувственные данные, трансцендентальные предметы — «единства многообразий внешней чувственности», а также смысловые единства неосознанного, «осажденного» опыта (Habitualitäten), пассивные элементы, из которых складывается твердая почва нашего представления о мире, основа так-бытия мира. Именно они специфицируют Я, определяют своеобразие его опыта.

Центром «только-лишь-природы» является мое тело (Leib), не чувственно-воспринимаемое тело, тело-вещь (Korper), каким предстает тело Другого после примордиальной редукции на сферу самости, а живое, одушевленное *тело человека.* Центрированная вокруг моего тела природа воспринимается мною как универсум предметностей моего возможного опыта, единство моих многочисленных способов данности.

Исследования примордиальной природы и примордиальных душевно-телесных единств образуют первую ступень «трансцендентальной эстетики», как вслед за Кантом называет свое учение о чистой чувственности Гуссерль. В числе большого комплекса проблем, относящихся к примордиальному миру, Гуссерль называет проблемы внутреннего сознания времени и пространства, проблемы, связанные с самовосприятием тела различными органами чувств, проблему «феномена чувственной вещи». Не физический, физиологический или экспериментально-психологический, но только конститутивный анализ, считает Гуссерль, может раскрыть сущностные свойства чувственных переживаний. Так, рассматривая восприятие вещи, нужно различать его отдельные слои: ближняя вещь и дальняя вещь, видимая вещь, осязаемая вещь, а также более сложное конститутивное образование — полная вещь как «идентичный субстрат каузальных качеств». Каждый выявленный смысл открывает горизонт новых,

более высоких конститутивных уровней, область таких исследований оказывается бесконечной, ибо «существует только нижняя ступень для полной феноменологии природы» [13].

Продолжая анализ самостной сферы, мы (вслед за Гуссерлем) обнаруживаем нечто неожиданное. Мы стремились к тому, чтобы «очистить» примордиальную сферу от недоступного в прямом восприятии опыта Других людей. Но как быть с самой «идеей Другого», с априорной уверенностью в том, что Другой «в принципе» существует. Такое абстрактное представление о «Другом вообще» может быть только мною самим конституировано. По мнению Гуссерля, в примордиальной сфере мы обнаруживаем Другого (и Других), но не как конкретных реальных людей, а *только как возможность «чистых Других*, которые еще не имеют мирского смысла» [14]. Причем эти Другие не остаются разъединенными, но, напротив (естественно, в моей самостной сфере), конституируется меня самого включающее Я-сообщество как сообщество друг-с-другом и друг-для-друга-существующих Я, *в конечном счете монадное сообщество*, а именно, как сообщество, которое (в своей обобщенно-конституирующей интенциональности) «конституирует *один и тот же мир*. В этом мире появляются теперь снова все Я, но в объективирующей апперцепции, вместе со смыслом людей, или психофизических людей как мировых объектов» [15].

Самостная сфера открывается нам в этих рассуждениях как в сущности своей интерсубъективная и как таковая необходимо имеет своим коррелятом идею объективного (существующего для каждого) мира. Так же, как и содержащиеся в самостной сфере Другие суть не действительные данные мне в опыте люди, но лишь возможности, порождаемые моим трансцендентальным Ego, так и объективный общезначимый мир, принадлежащий самости, есть «идея», «идеальный коррелят интерсубъективного и идеально всегда согласованно производящего и производимого опыта — интерсубъективно обобщенного опыта». Этот мир «отнесен сущностно к самой в идеальности бесконечной открытости конституированной интерсубъективности, отдельные субъекты которой наделены соответствующими друг другу и согласовывающимися конститутивными системами» [16]. Представление о возможности существования Чуждого — объективного мира и Других людей — моих Со-субъектов, которую мы обнаружили в сфере самости, Гуссерль называет «*имманентной трансценденцией*». Эта трансценденция — конститутивно первична по сравнению с конститутивно вторичной трансценденцией *действительного* мира, выходящего за пределы моего примордиального опыта.

Анализ примордиальной сферы — наиболее двусмысленный и неясный момент «Картезианских размышлений». Эта двусмысленность не относится к различению в феномене Другого — действительного Другого, данного мне в опыте с помощью вчувствования, и Другого как возможности такого опыта, как представления о существовании чего-то, помимо моего Я. Такое

различение вполне правомерно для феноменологического исследования. Двусмысленна сама логика рассмотрения темы. Если выделение примордиальной сферы необходимо для того, чтобы выяснить, каким образом в ней «конституируется новый бытийный смысл, который превосходит монадическое Ego в его собственной самости (Selbsteigenheit), и конституируется некое Ego не как *Я сам*, а как „отражающееся" в моем собственном Я, моей монаде» [17], то в этом случае неясно, для чего нужны тщательные описания содержаний сферы самости, в *принципе исключающих Другого* (в том числе и имманентного Другого).

Примордиальная сфера в этом описании оказывается расколотой на две части: в первой Другого «еще нет», во второй он «уже есть». Это обстоятельство отмечает также Изо Керн, издатель трехтомника «К феноменологии интерсубъективности». Во вступительной статье он пишет, что остается неясным, «идет ли речь при редукции к примордиальности об отграничении собственной свершающей (leistenden) жизни трансцендентального Ego, к которой принадлежат также собственные вчувствования, или о конститутивном расщеплении мира на то, что трансцендентальное Ego может совершить без импликации alter Ego, следовательно о расщеплении более высокого интерсубъективного конститутивного слоя и ограничении более низшего конститутивного слоя» [18].

В «трансцендентальной эстетике» различение до-интерсубъективного и интерсубъективного уровней исследования позволяет изучать соответственно чистую примордиальную чувственность и восприятие природы как интерсубъективной, выходящей за пределы моего собственного опыта. При исследовании же интерсубъективности такое разделение примордиальной сферы на низший — до-интерсубъективный и высший — интерсубъективный слои не продвигает нас вперед. Без ответа остается основной вопрос: откуда возникает обнаруженная нами в сфере самости имманентная трансценденция — «идея Другого»?

Ситуация становится понятной, если не расценивать (вслед за самим Гуссерлем) опубликованный текст пятой части «Картезианских размышлений» как окончательное и полное изложение феноменологической теории интерсубъективности, а видеть в нем только фиксацию достигнутых к моменту написания результатов и набросок дальнейших обширных исследований. Так уже в 1929—1930 гг. в текстах, написанных сразу же после завершения предназначенной для французской публикации рукописи «Картезианских размышлений», Гуссерль приходит к выводу о необходимости *дополнить примордиальную редукцию* редукцией эгологической и искать истоки интерсубъективности в сокровенных глубинах самого трансцендентального Ego, в первичном дорефлексивном временном синтезе [19].

В «Картезианских размышлениях» задача была сформулирована Гуссерлем иначе: «Нужно теперь сделать понятным, как в высших фундированных ступенях осуществляется смыслополагание подлинной, конститутивно вторичной *объективной*

трансценденции, и это в качестве *опыта*. Речь здесь идет не о вскрытии темпорально протекающего генезиса, но о статическом анализе... Речь идет о том, чтобы опросить сам этот опыт и интенционально вскрыть способ его смыслополагания...» [20]. Гуссерль, как мы видим, отказывается на время от анализа происхождения трансценденции (генетический анализ) и сосредоточивается на описании существующего опыта Другого, процесса вчувствования, понимания Другого (статический анализ). Конечно, отличие статического метода от генетического весьма относительно: «опрашивать опыт» невозможно без сколько-нибудь ясного представления о природе и значимости его феноменов, и наоборот, описание содержаний опыта, их взаимосвязей наталкивает исследователя на возможные пути генетического анализа [21]. На наш взгляд, статический анализ оказывается здесь средством изложения некоторых результатов, полученных в феноменологическом исследовании интерсубъективности с помощью неэксплицированной пока еще методологии. Рассматривая далее гуссерлевское описание вчувствования, мы увидим как часто в статический анализ вплетаются генетические аргументы.

Б. СТАТИЧЕСКИЙ И ГЕНЕТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗЫ АКТА ВЧУВСТВОВАНИЯ

В отличие от личности Другого его чувственно-воспринимаемое тело (Körper) я имею в примордиальном опыте, но не в качестве тела Другого человека или хотя бы живого организма, а только как предмет наряду с другими предметами природы. Это тело есть, по Гуссерлю, исходный предмет (Nullobjekt) вчувствования. Для того чтобы оно стало для меня телом человека (Leib), я должен «вложить» в него чувства и мысли, «приписать» ему его собственный опыт, примордиальный мир, психическую конституцию, трансцендентальное Ego и пр. Я должен воссоздать его субъективность в качестве «текущей современности», уникального, от меня не зависящего потока сознания. Разобраться в том, каким образом это воссоздание происходит, и есть та задача, которую решает Гуссерль в «Картезианских размышлениях», оставляя на время вопрос о происхождении этих моих возможностей и самой идеи Другого.

Согласно основному феноменологическому принципу, этот Другой человек (так же как и любое другое содержание моего опыта) не может быть чем-либо иным, нежели результатом конституирующей деятельности трансцендентального Ego, самоизложением моей трансцендентальной субъективности, определенной ее модификацией. Вчувствование в феноменологии может пониматься только как «аналогизирующий перенос» моих собственных переживаний на Другого, основанный на схожести форм и структур наших организмов, способов поведения [22]. Степень схожести (при том, что мое тело выступает в качестве нормы) априори определяет множество тех, кто могут быть признаны моими со-субъектами [23].

В отличие от непосредственного восприятия — презентации, апрезентация, к которой Гуссель относит опыт Другого, есть представление о непознанном на основе ассоциации. Такого рода представления существуют и в пределах моего примордиального опыта, например, если я сужу о невидимой мне стороне предмета на основании его видимой стороны или предсказываю определенный ход некоторого процесса, исходя из собственных наблюдений над сходными процессами. Однако такая апрезентация существенно отличается от апрезентации Другого тем, что в первом случае речь идет о предвосхищении еще не познанного, того, что в принципе когда-нибудь я смогу воспринять непосредственно. Так, я могу обойти предмет, сделав видимой его невидимую сторону или дождаться окончания процесса и проверить свои предположения, тогда как личность Другого я никогда не смогу воспринимать непосредственно. Подтверждение или опровержение моих представлений о Другом может быть только косвенным. Каждое такое представление, говорит Гуссерль, указывает на дальнейшие апрезентативные горизонты ощущающе-подтверждающих опытов, которые могут совпадать или же не совпадать с действительным непосредственным опытом. Чувственно-воспринимаемое поведение Другого постоянно дает мне основания для новых апрезентаций, благодаря чему происходит коррекция этих представлений.

Описывая процесс вчувствования, превращения тела-вещи (Korper), данного мне в чувственном восприятии, в тело Другого человека (Leib), Гуссерль подчеркивает, что апрезентация не есть «заключение по аналогии», не есть мыслительный акт. Само понятие тела-вещи является только необходимой для анализа абстракцией, и, конечно, в действительности дело обстоит не так, что я воспринимаю *сначала* тело человека как некий неодушевленный предмет, «извещение о Другом», и только потом, в результате логического вывода «одушевляю» его. Восприятие тела и личности неотделимы друг от друга, так как всякое восприятие (презентация) порождает своеобразный горизонт возможных предположений, перенесений смысла (апрезентаций). Апрезентация «есть некое через ассоциацию с этим, подлинным восприятием связанное представление, но такое, которое сплавлено с ним в особой функции со-восприятия. Другими словами, оба так сплавлены, что находятся в функциональной общности некоего восприятия, которое в себе одновременно презентирует и апрезентирует и все же создает для целостного предмета сознание его собственного здесь-бытия (Selbstdasein)» [24].

Из этих описаний, однако, все еще остается неясным, что лежит в основе моей способности к апрезентации, «аналогизирующему перенесению смысла». Называя в качестве такой основы феномен связывания (Paarung) — первичную форму пассивного ассоциативного синтеза, Гуссерль намеренно вторгается в область трансцендентального генезиса. В первом, черновом варианте «Картезианских размышлений», в котором Гуссерль стремился к более последовательному проведению статического метода, он

только указывал на феномен связывания, прибавляя, что «точное изложение хода линии мотивации, а ранее — смысла такой связывающей ассоциации и с этим прояснение того, как Другой конституируется для меня в виде вторичной непосредственности, в качестве опыта имеет свои трудности, которые делают невозможным дальнейшее изложение, не говоря уже о том, что мы могли бы войти в проблему феноменологического генезиса» [25]. Уже через месяц, расширяя и дополняя этот текст для французской публикации, Гуссерль не сможет удержаться от более подробного анализа синтеза ассоциации, посвящая ему целый параграф и убирая при этом ремарку о его генетическом характере.

Описывая в «Картезианских размышлениях» связывание как «универсальный феномен трансцендентальной (и параллельно интенционально-психологической) сферы», «предформу того пассивного синтеза, который мы, в отличие от пассивного синтеза *идентификации*, обозначаем как *ассоциацию*» [26], Гуссерль прямо не определяет само понятие пассивного синтеза. Однако в качестве основания эти рассуждения имплицитно содержат мысль о том, что первичный дорефлексивный временно́й поток сознания не представляет собой бессвязный набор переживаний, которые объединяются в более высоких слоях трансцендентальной субъективности, но, напротив, каждое новое переживание всегда возникает как каким-либо образом связанное с уже имеющимися и своим возникновением изменяет связи, до сих пор существовавшие. Именно здесь, в первичном временно́м потоке создается Так-бытие моего сознания, первая абсолютная сфера твердой истинной предметности, в неустранимой действительности которой коренится очевидность моего восприятия мира.

Результатом пассивного ассоциативного синтеза является «наглядно выделенная» пара (das Paar), образующая «единство схожести». Если переживаний больше, нежели два, то «конституируется одна, фундированная в отдельных связываниях (Paarungen), феноменально единая группа, множество» [27]. Образуется это ассоциативное единство с помощью перенесения смысла, и хотя этот перенос двусторонний, но всегда существует выделенное переживание, исходное для образования нового смыслового единства пары. Перекрытие смысла может быть частичным или тотальным, но если даже переживания связываются в качестве «одинаковых», то все равно в отличие от синтеза идентификации они конституируются как отдельно существующие, а не как «одно и то же» [28].

В случае с апрезентацией Другого «Я как примордиальное, психофизическое Я постоянно выделено в моем примордиальном поле восприятия, обращаю ли я на себя внимание и направляю ли на себя какую-нибудь активность или нет» [29]. В особенности постоянно чувственно выделено мое тело (Leib). Если в моей примордиальной сфере возникает некое чувственно-воспринимаемое тело (Körper), и оно схоже с моим выделенным телом, т. е. оно вступило в «феноменальное связывание» с моим телом, то на него

переносится смысл моего тела (Leib) — смысл «человеческое тело».

Каким же образом в результате такого «перенесения смысла» может быть получено представление о Другом — совершенно самостоятельном, уникальном человеке? Как возможно о-современивание (Ver-gegenwärtigung) Другого, воссоздание в моем сознании наряду с собственным еще одного потока сознания? Признавая, что такие исследования вновь завели бы нас в глубины генезиса, Гуссерль ограничивается «поучительным сравнением». Он отмечает, что о-современивание Другого похоже на существующее в пределах моей самости о-современивание прошлого в воспоминании, когда прошлое, а вместе с ним и соответствующее ему мое прошлое Я, также воссоздается как актуально протекающее; а также в моем сознании существуют одновременно сливающиеся друг с другом два потока сознания. И мир Другого, и мои собственные прошлые переживания восстанавливаются при этом не аутентично, мое актуальное Я всегда опосредует о-современивание.

В 1934 г. Гуссерль назовет воспоминание по сравнению с непосредственно-настоящим переживанием вторично-непосредственным, а вчувствование — третично-непосредственным, «превращенным воспоминанием». И вчувствование, и воспоминание, и фантазия основаны, по мысли Гуссерля, в интенциях «Если бы» — потенциальных возможностях модификации моего Я. «...Бытие Другого, его жизнь, его вспоминаемое прошлое и т. д. есть мое собственное, превращенное в „Если бы“ так, как самопревращение фантазии (или воспоминания) в постоянном перекрывании со мной» [30].

В отличие от воспоминания, когда современное Я и осовременное Я отнесены к одному телу, при вчувствовании предполагается мысленное перенесение из точки «Здесь», в которой находится мое тело, — центра примординального мира — в точку «Там», где находится тело Другого. Конечно и в примординальной сфере, например в фантазии, я также могу мысленно переноситься в то или иное место, но при этом мое тело остается нулевой точкой (Orientierungsnull), во вчувствовании же образуется второй примординальный мир, ориентированный на другое тело. Я представляю себя таким, каким бы я был, если бы я был там. Подставляя себя на место Другого, я заново выстраиваю свою субъективность, свое поле восприятия, свое прошлое и настоящее в соответствии с заданными условиями. Возможность моего пространственного перемещения оказывается сущностным моментом самого акта вчувствования. При этом имеет место ассоциативное связывание моего действительного положения и осовремененной возможности пребывания «Там» (а значит возможности превращения этого «Там» в «Здесь») в синтетическое единство тела и его возможных способов явлений. И только затем, на основании этого нового смысла совершается еще одно ассоциативное связывание, но уже выходящее за пределы моего самостного

опыта — апрезентативное вчувствование, превращение тела-вещи в тело Другого человека.

«В обоих случаях модификация заключена в самом смысле как компонент смысла, — говорит Гуссерль, сравнивая вчувствование и воспоминание, — она есть коррелят ее конституирующей интенциональности» [31], но во вчувствовании моя собственная модификация оказывается противопоставленной мне. Другой осознается как чуждый мне человек, зачастую как человек, который «не имеет со мной ничего общего».

В «Картезианских размышлениях» Гуссерль ограничивается только указанием на существование в сознании способности отчуждать от себя свои же модификации. Между тем, это очень важный для феноменологической теории интерсубъективности вопрос. Как имманентное приобретает трансцендентный смысл? Попытаемся восстановить ход гуссерлевских рассуждений. Если Другой конституируется в моем сознании, но вместе с тем трансцендентен моему рефлексивному Я, это может быть понято с феноменологической точки зрения только так, что интерсубъективность мыслится укорененной в более глубоких слоях сознания, нежели рефлексия, а именно в сфере пассивного синтеза. Интерсубъективность дорефлексивного трансцендентального Ego не означает того, что первичные переживания (предпереживания — Vor-erlebnissen) оказываются «ничьими». В пассивной области, как считает Гуссерль, также есть Я-центрирование переживаний, но это не есть Я в полном смысле слова, Я, которое предполагает Ты, скорее это телесное центрирование (Leibzentrierung) — изначальная принадлежность всех восприятий моему телу [32]. Это первичное центрирование не совпадает с личностным центрированием. Какие-то синтезы на более высоких уровнях сознания становятся доминирующими, другие оттесняются на периферию, некоторые вообще не осознаются или осознаются как мне противопоставленные.

Одним из важнейших свойств опыта как внутреннего, так и внешнего Гуссерль называет его согласованность (Einstimmigkeit — одногласность). Предмет в опыте существует для меня в *данный момент* только одним единственным возможным способом. Уже в следующий момент времени этот синтез может быть разрушен или видоизменен, но невозможно иметь одновременно два различных представления об объекте. Именно согласованное контитуирование опыта, его «для-меня-так-бытие» лежит в основе очевидности, уверенности субъекта в своих представлениях о мире, без которой не были бы возможными ни познание, ни сама жизнь человека. Так же монистически, как и моя собственная личность, конституируется в процессе вчувствования в *соответствии с заданными эмпирическим восприятием условиями* личность Другого, «как если бы я был на его месте». Целостность образа Другого придает уникальность и самостоятельность *его собственному* миру. Понять Другого как «мою собственную тень» оказывается возможным только исследуя мое пассивное непосредственное самовосприятие.

2. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ КОНСТИТУИРОВАНИЕ ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОГО МИРА

Открытая в феноменологическом анализе способность субъекта апрезентативно проникать в чужой внутренний мир расширяет перед исследователем новый горизонт проблем. Мое действительное Я и его модификация, вложенная в Другого, не существуют в некой обособленности; в результате ассоциативного связывания, перекрывания смысла образуется новый, интерсубъективный смысл. Понятие «интерсубъективность» для Гуссерля, как мы выяснили ранее, означает не отношение между субъектами, а характеристику сознания, содержания которого выступают со смыслом «доступные для Другого», «общие», «объективные». Слово «выступают» в данном случае нуждается в объяснении. Было бы неверно употребить слово «считаются», подразумевая, что на самом-то деле субъект совершенно одинок, хотя сам он уверен в возможности непосредственного общения с другими субъектами. Такое «идеологизирование» феномена интерсубъективности означало бы серьезное упрощение действительного положения дел. Не существует, по Гуссерлю, неких моносубъективных образований сознания, которые «объявлялись» бы интерсубъективными. Смысл интерсубъективности изначально присутствует при формировании этих образований, существенно влияя на это формирование, в результате чего появляется качественно новое переживание.

Новому роду опыта — опыту интерсубъективного мира, как и любому другому, должно, с трансцендентальной точки зрения, соответствовать конституирующее его априори. Задача описания такого априори, создания априорной онтологии [33] интерсубъективного мира при всей ее грандиозности не является задачей философской. По мысли Гуссерля, эта область исследования составляет предмет многочисленных так называемых чистых наук: чистого учения о природе, чистого учения о праве, чистой психологии и т. п. Эти науки исследуют априори природы, животности, социальности и культуры в его случайном фактическом так-бытии, трансцендентальная же философия должна стать руководством для остальных феноменологических наук, объяснить это априори из последних и конкретнейших сущностных необходимостей трансцендентального Ego, объяснить его как конституированный смысл [34]. Гуссерль ставит перед собой задачу прояснить конститутивное происхождение самого смысла объективности — сущностной характеристики интерсубъективного мира.

А. ОБЪЕКТИВНАЯ ПРИРОДА

Свое исследование интерсубъективного конституированного мира Гуссерль начинает с нижнего слоя этого мира — «объективной природы».

Каким образом возникает в сознании представление об «общей», одинаковой для всех природе? Естественно, что, по Гуссерлю, оно

может быть образовано только на основе представления о «моей», непосредственно мною воспринимаемой природе; но что отличает «общую» природу от «моей», каким образом приписывается мое представление Другому, конституированному, как мы помним, в качестве абсолютно уникального, прямо не проницаемого? Между тем «загадка возникает, только если обе оригинальные сферы (моя и Другого. — *О. К.*) уже различены, — различие, которое предполагает, что опыт Чужого сделал свое дело» [35]. Как уже отмечалось выше, всякое опосредованное восприятие — апрезентация имеет своим ядром непосредственное восприятие — презентацию, каждое переживание в моем собственном непосредственном восприятии природы возникает *уже вместе* с окружающим его горизонтом действительных и возможных, осознанных и неосознанных, развитых и скрытых презентаций. Уже такое первичное презентативно-апрезентативное восприятие интерсубъективно. Конечно, эти апрезентативные представления еще не соотнесены с Другим, но в них уже присутствует выход за пределы моего возможного опыта. Апрезентация природы «с точки зрения Другого», не похожего на меня человека дает мне возможность иметь бесконечное количество новых состояний, новых наблюдательных позиций. Природа как объект возможного опыта сколь угодно большого количества возможных субъектов оказывается не только бесконечной, но и бесконечно открытой.

По Гуссерлю, природа, апрезентированная с точки зрения моего собственного возможного опыта, и природа, апрезентированная «с точки зрения Другого», не могут не быть принципиально совместимыми, ведь и мои собственные возможности, и возможности, приписанные мною Другому, неразрывно связаны с моим действительным фактическим опытом. «В апрезентации Другого, — пишет Гуссерль, — синтетические системы (природы. — *О. К.*) суть те же самые, со всеми их способами явления, следовательно со всеми возможными восприятиями и их ноэматическими содержаниями, хотя то, что действительные восприятия и в них осуществленные способы данности и, отчасти, также действительно воспринятые при этом предметы суть не те же самые, но именно такие, какие должны быть восприняты оттуда и так, как они есть „оттуда“» [36].

Смысл «объективная природа», возникший в результате присоединения к моим возможным способам данности возможных способов данности Другого, не разрушает единственности, целостности и внутренней непротиворечивости моего представления о природе.

Объективный мир, с которым человек соотносит свои действия, не разрушает его примордиального мира. Подобно тому, как в имманентном примордиальном мире мое тело в его живом настоящем, которому противопоставлено все то, что составляет предмет моего возможного опыта и может быть представлено через медиум о-современивания, играет роль центрального члена; в объективном мире центром, определяющим положение всех остальных элементов, становится мой примордиальный мир.

Объективный мир обнаруживает себя, по Гуссерлю, как временно́-пространственно индивидуализированный, причем его пространственно-временна́я форма имеет функцию формы доступа к нему.

Представление об объективной природе «самой по себе», не зависящей от моего субъективного восприятия, разворачивающейся в неком объективном, не зависящем от меня времени, Гуссерль называет типичной идеальной предметностью, представлением, которому действительный предмет соответствует только ирреально. Сущностное свойство идеального предмета — постоянство его временно́й формы и временно́го содержания. Возвращаясь снова и снова с помощью о-современивания к некоторому «в жизненной многочисленной мыслительной акции созданному» образу, я предполагаю с очевидностью, что восстанавливаю одно и то же переживание. В этом случае синтез идентификации объединяет существующие обособленно друг от друга и в определенной последовательности друг за другом акты о-современивания в очевидном сознании «того же самого». «То же самое», «одно и то же» переживание остается существовать в одноразовой временно́й форме, а следовательно, не выпадает из времени, становится не «вневременны́м» или «сверхвременны́м», а скорее «всевременны́м», так как эта «одноразовая временна́я форма» оказывается «коррелятом любой производимости и воспроизводимости в каком угодно временно́м положении» [37]. Мое представление об объективном мире воспринимается в сравнении с представлением об идеальном объективном мире как «ограниченное», строится всегда с учетом возможной коррекции при изменении опыта.

Б. КУЛЬТУРНЫЕ МИРЫ

Высшие слои интерсубъективности, по выражению Гуссерля, «растут» из низших. Уже чувственно-воспринимаемая объективная «только-лишь-природа», лишенная «всех предикатов объективного духа», объединяет в первичную общность всех своих субъектов, связывает их общей временно́й формой. До сих пор, говоря об объективном мире, мы рассматривали в качестве основы первичной общности людей эмпирическую природу, а различия в ее восприятии относили на счет различия наблюдательных позиций, различия в строении органов чувств. Однако в реальном сознании восприятие природы неотделимо от социального культурного подтекста, «духовной конституции мира».

Мое положение среди Других людей отличается от моего положения в природе. Гуссерль описывает сообщество людей как так же ориентированное на меня, как и мир природы, ведь, как мы помним, только из меня — конститутивной пред-монады — возникают для меня Другие монады. Но сообщество людей — это еще и «взаимное друг-для-друга-бытие», в котором я, как и каждый человек, есть человек среди других людей. Если Другой находится в моем поле восприятия, то и я нахожусь в его поле восприятия

в качестве его Другого. Относясь к Другому как к мыслящей опосредованности, я в то же время отношусь к самому себе [38].

Акты понимания, проникновения в духовный мир Другого, с помощью которых производятся все коммуникации между людьми, Гуссерль называет «Я-актами», «социальными актами». Тщательное изучение их форм должно, по Гуссерлю, сделать трансцендентально понятной сущность всей социальности. Эти коммуникативные акты связывают человека с множеством различного типа социальных общностей. Каждый человек создает свой особый уникальный культурный окружающий мир именно как человек исторически образованного сообщества.

Можно ли говорить об единой объективной духовной конституции мира так же, как об объективной, «одной-и-той-же-для-всех» природе? Гуссерль считает, что мой духовный окружающей мир объективен, но в отличие от объективности природы это — «ограниченная объективность». Для меня и для каждого человека мир дан только как культурный мир, причем со смыслом доступности для каждого, но эта доступность не является чем-то обязательным. Строго говоря вопрос об объективности духовного мира содержит в себе два вопроса: 1. *Любой ли* культурный мир доступен для понимания *любого* человека? 2. Может ли человек «не захотеть» понять Другого человека, какова роль активности субъекта в понимании? [39]

Согласно Гуссерлю, Я и его культура противопоставлены в центрированном культурном опыте множеству обособленных, существующих друг-вне-друга чужих культур. Уже сам этот факт есть первый шаг понимания — признание людей чужого мира людьми и людьми, имеющими некий культурный мир. Для того чтобы проникнуть в чужую культуру, понимающий должен сам создавать для себя шаг за шагом возможности понимания[40]. Гуссерль имеет в виду, что хотя и нельзя непосредственно воспринять чужой духовный мир, но можно воссоздать его, опираясь на доступные в непосредственном чувственном опыте данности, которые будут каким-либо образом истолкованы с помощью собственного духовного опыта. Собственный духовный опыт понимающего, кроме ясно осознаваемого ядра, имеет еще и неизмеримо больший «горизонт» нетематизированного опыта. Чем более богат, чем глубже исторически укоренен духовный мир человека, чем более широк его «горизонт», тем больше его возможности в понимании чужой культуры. С другой стороны, всякое вчувствование, новые смысловые связи, которые человек приобретает в интерсубъективном опыте, изменяют его собственный мир. Человек развивает свои возможности к изменению, вчувствованию в Другого, когда он обдумывает свои «чистые возможности», рефлексирует на содержания собственного опыта.

Насколько широки границы вчувствования? Можем ли мы говорить о понимании столь бесконечно чуждых нам миров, как миры животных, сумасшедших или звездных пришельцев? По мнению Гуссерля, если нечто уже признано мною субъектом, то

непроникновение в его особенный мир случайно для меня. Я не могу поставить себя на его место *только потому*, что у меня нет, например, руководящего поведением инстинкта психического заболевания или определенных особенностей в телесной организации, но при этом их миры мыслятся мною принципиально открытыми. Здесь следует различать два гуссерлевских понятия «ненормальность» и «несовместимость». Норма осознается имплицитно в первичной самоапперцепции, «ненормальный» отличается от меня, но *я могу представить себя похожим на него.* Несовместимость же, как и у Лейбница, предполагает, что абстрактно могут быть помыслены некие абсолютно отличающиеся от меня миры, но они не могут стать для меня существующими. Иными словами, сам факт «Я-есть», конкретная ограниченность моего действительного и возможного опыта предопределяет не только границы вчувствования, но и то, будет ли нечто признано мною Другим, обладающим своим собственным духовным миром.

Такие ограничения понимания не следует принимать в очень широком смысле, ибо мой действительный и возможный опыт бесконечен. «Этот опыт более или менее совершенен, но все же по меньшей мере открытый неопределенный горизонт. В этом горизонте находится для каждого человека каждый Другой физически, психофизически, внутрипсихически как область открытых бесконечных доступностей, плохо ли, хорошо ли доступных, хотя чаще всего именно плохо» [41].

Бесконечная открытость Другого делает невозможным какое-либо окончательное представление о Другом. Но согласованность опыта не позволяет ни конституировать Другого противоречиво, ни оставить без истолкования какие-либо чувственно воспринимаемые факты, поэтому всякий раз Другой представляется полностью, полностью воссоздается весь поток его сознания. Конечно, это представление постоянно изменяется, но процесс этого изменения дискретен, состоит из отдельных целостных, полностью очевидных внутри себя образов.

В. МОНАДОЛОГИЯ

В «Картезианских размышлениях» Гуссерль анализирует главным образом вопросы, связанные с конституцией интерсубъективного мира человека и возможностями его общения с другими людьми. Гуссерлевская социальная онтология[42] — исследование жизни сообщества людей в целом — существует в эксплицитном виде только в отдельных рукописях 30-х годов[43]. При всех отличиях в тематике и терминологии эти тексты не могут быть, на наш взгляд, противопоставлены классической феноменологии интерсубъективности «Картезианских размышлений», скорее они позволяют понять скрытые интенции самих «Размышлений».

Называя свои взгляды монадологией, Гуссерль сознательно прибегает к Лейбницеанским аналогиям. Тщательнейшая аналитика априорных структур сознания, провозглашение сознания абсолю-

том никогда не заслоняли для него тот факт, что поток сознания существует во множественном числе. Как и Лейбниц, Гуссерль признает свои сознания-монады тотальностями, которые индивидуализируются изнутри наружу, а не под влиянием внешних обстоятельств. Они непроницаемы извне, самостоятельны, неделимы, у них нет «окон». Но если у Лейбница этот вывод связан с метафизическим определением субстанции — полная самодостаточность, то, по Гуссерлю, индивидуальность связана с единством и уникальностью жизненного времени монады, в котором она конституирует свой мир и себя самое. Бытие монад принципиально может быть только бытием-вне-друг-друга.

Лейбниц и Гуссерль едины и в постулировании единого и гармоничного монадного сообщества, универсальной разумной закономерности, которая пронизывает имманентную жизнь монад. Но если для Лейбница речь идет о предустановленной гармонии, то в феноменологии объединяющий творец немыслим, как и вообще какая-либо попытка взгляда с позиции постороннего наблюдателя. Гуссерлевский монадный универсум может конституироваться только *изнутри самой коммуницирующей монады*, именно из нее должна исходить интенция обобществления. Жизненное время монады не может быть разделено или включено в качестве составной части в некое «сверхвремя». Монада коммуницирует, т. е. апрезентативно конституирует в своем собственном опыте другую монаду. Это сосуществование в едином сознании понимающей монады сопровождается возникновением нового конститутивного образования с общим для сосуществующих монад временем, которое растет из собственного времени понимающей монады. Гуссерль пишет, что «...обе интерсубъективности не пребывают в воздухе; как мною придуманные они обе пребывают со мной как конституирующей предмонадой (или со мной в возможности изменения меня самого) в необходимом сообществе. Они принадлежат в самом деле к единственному меня самого охватывающему сообществу, которое охватывает все монады и монадные группы, которые могут быть помыслены как сосуществующие»[44]. Время «духовного Мы» так же, как и собственное время монады, отличается от объективного времени идеальной природы, оно есть течение трансцендентальной жизни возникшего уникального сообщества. Если реальное бытие монадного сообщества — это бытие-вне-друг-друга, то интенциональное его бытие — это бытие-друг-в-друге.

Проблема отношений человека и традиции, давшая впоследствии жизнь философской герменевтике, осмысляется Гуссерлем как проблема единства трансцендентальной жизни монадного универсума. Анализируя трансцендентальную жизнь монады в ее историческом измерении, Гуссерль приходит к выводу, что монада, понимаемая как «трансцендентальное Я», — бессмертна, она не может исчезнуть. Монада засыпает, т. е. прекращает активную конститутивную деятельность, но интенционально она продолжает присутствовать в других монадах, прямо или же в неосознанном

горизонте культуры. Так же как монада не может «умереть», она не может и «появиться» — возникнуть «из ничего», вне трансцендентальной жизни монадного универсума [45].

Кроме «бодрствующих», зрелых монад, по Гуссерлю, существуют также «предсубъективности» — небодрствующие монады (высшие животные, сумасшедшие и т. п.) и «еще незрелые» монады (грудные дети). Эти «предсубъективности» *также принадлежат* трансцендентальной жизни монадного сообщества, они образуют его пассивную основу, его предконституцию, фундируют деятельность *высших* монад [46].

Гуссерль в отличие от Лейбница и от многих своих последователей уверен в прогрессивном характере эволюции монадного универсума. По его мнению, конститутивная деятельность сменяющих друг друга поколений монад ведет к обогащению опыта и знания, к более интенсивной и богатой трансцендентальной жизни сознания.

* * *

В ноябре 1930 г. Гуссерль писал Георгу Мишу: «...обнаруживается, что „аисторический Гуссерль" только время от времени должен был отстраняться от истории (которую он все же постоянно имел в виду), как раз для того, чтобы иметь возможность так далеко пойти в методе, научно опросить его» [47]. Точку зрения трансцендентального солипсизма и феноменологическую теорию эволюции монадного универсума только на первый взгляд, считает Гуссерль, разделяет пропасть. Только «начинающему феноменологу», который «только что» произвел феноменологическую редукцию и имеет дело с совершенно еще неопределенным, неисследованным трансцендентальным Ego, не может быть ясно, каким образом, «заключив всех людей в скобки», можно пробиться к социальной онтологии. Но по мере анализа трансцендентального опыта, описания открывающихся различений исследователь с необходимостью приходит к разделению опыта примординального и опыта «Чуждого», обнаруживает шаг за шагом различные слои интерсубъективного опыта. Оказывается, что «мое мне самому аподиктично данное Ego, единственное, которое должно быть в абсолютной аподиктичности установленным мною как сущее, может быть априори только познающим мир Ego, в то время как оно есть в сообществе с другими подобными ему член из него ориентированного данного монадного сообщества» [48]. Идея закономерности появления социальной онтологии в феноменологии, «монадологических результатов нашего исследования» пронизывает весь текст «Картезианских размышлений». Эти результаты Гуссерль называет метафизическими, понимая под метафизикой «последние результаты познания бытия». Феноменологическая метафизика исключает «метафизические приключения», возведение спекулятивных конструкций с заранее принятыми предпосылками. Монадология, по Гуссерлю, «...при всех своих намеренных

созвучиях с лейбницевской метафизикой творит свое содержание чисто из феноменологического изложения раскрытого в трансцендентальной редукции трансцендентального опыта, следовательно из первичнейшей очевидности, в которой должны основываться все мыслимые очевидности . . . »[49].

В заключение необходимо подчеркнуть, что феноменологии интерсубъективности принадлежит честь открытия новой области исследования социальных отношений, ставшей затем одной из основных тем философии, психологии, социологии, истории, языкознания. Гуссерлевские тексты в эксплицитном виде содержат многие принципиальные решения экзистенциальной философии XX в., среди них такие темы, как взаимоотношения традиции и личности, конкретно-историческая укорененность человека, механизмы коммуникации, пассивная неосознанная основа сознания человека, пассивный исторический горизонт культуры. С теоретической строгостью Гуссерль исследовал необходимость и возможность сочетания личной индивидуальности и общества, плюрализма и единства человечества. Его обоснование ограниченной объективности духовного мира, а следовательно, естественности и правомерности ситуации непонимания, невозможности тотального единомыслия оказало огромное влияние на современные представления о мире, внесло свой вклад в прогресс гуманизма и терпимости в политике, культуре, педагогике, человеческих отношениях.

[1] Проблемы интерсубъективности начиная с 1905 г. постоянно находились в поле зрения Гуссерля. Импульс к размышлениям об этих проблемах давала каждая новая большая тема исследования (в особенности исследования временности и пассивного синтеза), но темой специального анализа они становятся только во время работы над «Картезианскими размышлениями».

[2] *Kern J.* Einleitung des Herausgebers. Husserliana, 1973. Bd. 15. S. XXXI.

[3] *Husserl E.* Cartesianische Meditationen // Husserliana. Haag, 1950. Bd. 1.

[4] *Husserl E.* Zur Phänomenologie der Intersubjektivität // Husserliana. Haag, 1973. Bd. 13—15.

[5] Husserliana. Bd. 1. S. 176.

[6] Ibid. S. 177.

[7] Гуссерль, исследуя интерсубъективное сознание, употребляет термин «der Andere» — «Другой» в значении «Другой человек». В отличие от «Другого Ego» здесь идет речь о «полноценном», психофизическом человеке, личности, а не только о трансцендентальном Ego.

[8] Ср.: Husserliana. Bd. 1. S. 177.

[9] До 1930 г. Гуссерль употреблял только форму термина «primordial», в последующие годы — все чаще использовал французскую форму — «primordinal». Сохраняя авторское написание, в «Картезианских размышлениях» мы также будем переводить «примординальный».

[10] Термин «Чуждое» (Das Fremdes) или «не-Я» используется Гуссерлем в значении объективного мира, выходящего за пределы моего непосредственного опыта и включающего Других людей.

[11] Husserliana. Bd. 1. S. 124—125.

[12] Ibid. S. *130.

[13] Ibid. S. *170—173.

[14] Ibid. S. 137.

[15] Ibid.

[16] Ibid. S. 138.

[17] Ibid. S. 125.
[18] Ibid. Bd. 15. S. XX.
[19] Ibid. S. 50—79.
[20] Ibid. Bd. 1. S. 136.
[21] Ср.: «Каждый такой (статический) анализ есть уже в себе, в определенной степени генетический анализ. Ибо в действительном и возможном опыте мы осуществляем вариации в жизни сознания темпорально возможных изменений, с которыми становятся явными мотивации и мотивы» (Husserliana. Bd. 14. S. 480).
[22] Рассматривая понимание между людьми, принадлежащими к различным культурным сообществам, Гуссерль добавит к этому списку тексты и другие артефакты культуры.
[23] Большой проблемой в феноменологии является также сама возможность сравнения моего тела (Leib) с телом-вещью (Körper) Другого. Для того чтобы определить собственный внешний вид, я должен представить свое тело (Leib) в отчужденной форме тела-вещи среди других вещей, осуществить Verkörperlichung des eigenen Leibes.
[24] Husserliana. Bd. 1. S. 150.
[25] Ibid. Bd. 15. S. 15.
[26] Ibid. Bd. 1. S. 142.
[27] Ibid. S. 142.
[28] Ibid. S. 142—143.
[29] Ibid. S. 143.
[30] Ibid. Bd. 15. S. 642.
[31] Ibid. Bd. 1. S. 145.
[32] Ibid. Bd. 15. S. 643.
[33] Отличие феноменологической онтологии от онтологии XVIII в. Гуссерль видит в том, что она является не конструкцией, основанной на неких допущениях, но работой по описанию вскрытых интенциональным изложением смысловых связей сознания.
[34] Ср.: Husserliana. Bd. 1. S. 157—158.
[35] Ibid. S. 150.
[36] Ibid. S. 152.
[37] Ibid. S. 155—156.
[38] Ср.: Ibid. S. 157—158.
[39] Вторая проблема не рассматривается в «Картезианских размышлениях», но она была темой гуссерлевских исследований. См.: *Theunwissen M.* Der Andere. B. (W—), 1965.
[40] Husserliana. Bd. 1. S. 161.
[41] Ibid. S. 158—159.
[42] Этот термин введен М. Тойниссеном (*Theunissen M.* Der Andere. B., 1965).
[43] Husserliana. Bd. 15. S. 574—641.
[44] Ibid. Bd. S. 167.
[45] Ср.: Ibid. Bd. 15. S. 609.
[46] Ср.: Ibid. Bd. 1. S. 172—173.
[47] Ibid. Bd. 15. S. XXXV.
[48] Ibid. Bd. 1. S. 166.
[49] Ibid. S. 176—177.

НЕГАТИВНАЯ ДИАЛЕКТИКА: НОВЫЙ ТИП ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

Г. Г. Соловьева

Еще недавно было не совсем понятно, чем вызвано сближение ранее конфликтовавших философских течений на Западе, курс на взаимопонимание и сотрудничество между ними, казалось бы, привыкшими к острой полемике и непримиримой конфронтации. Сейчас выясняется, что наметившаяся тенденция порождена