

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2023-12-2-554-569>

КОНСТИТУИРОВАНИЕ СМЫСЛА VS ОТКРЫТИЕ РЕАЛЬНОСТИ: КАК ВОЗМОЖНА ФЕНОМЕНОЛОГИЯ СЕГОДНЯ 2.0?

АЛЕКСАНДР ФРОЛОВ

Кандидат философских наук, старший преподаватель.
Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова.
119991 Москва, Россия.
E-mail: aloff2008@yandex.ru

В статье предпринимается попытка обрисовать контуры трансцендентальной феноменологии, которая сохранила бы в себе интуицию здорового реализма. В связи с этим предлагается перетолковать гуссерлевское понятие конституирования, представив его как открытие реальности. Проводится различие между сильной и слабой версиями конституирования. Именно конституирование в слабом смысле сочетается, по нашему мнению, с реалистической установкой. Для достижения указанной цели (представить конституирование как открытие) уточняется гуссерлевское понятие предметного смысла: исключается его трактовка как репрезентанта или субститута интенционального предмета; предметный смысл рассматривается как способ данности, как «то-в-видах-чего» предмет подразумевается или дан. Идея смыслового открытия реальности наилучшим образом согласуется именно с такой трактовкой предметного смысла. Таким образом, оказывается возможным совместить реалистическую установку с идеей осмысленного доступа к реальному, что позволяет избежать, с одной стороны, наивного реализма, а с другой — трансцендентально-идеалистических импликаций. Гуссерлевское понятие конституирования соотносится далее с идеей формирования интерпретативных схем постижения мира, к которым могут относиться политические повестки, научные парадигмы, системы спекулятивной метафизики, религиозная вера. Подчеркивается, что хотя отказ от интерпретации невозможен, необходимо согласовывать интерпретативные схемы с реальными фактами и событиями с целью осуществить «тонкую настройку» разума и действительности. Наконец, проводится размежевание с концепцией Ж.-Л. Мариона, который делает ставку на дефляцию смысла в пользу данности как таковой, что ставит под вопрос статус человека как существа, обладающего разумом, открывающего реальность и конституирующего ее смысл.

Ключевые слова: конституирование, смысл, открытие, интерпретация, данность, Фреге, Гуссерль, Марион.

CONSTITUTION OF MEANING VS DISCOVERY OF REALITY: HOW IS TRANSCENDENTAL PHENOMENOLOGY POSSIBLE TODAY 2.0?

ALEXANDER FROLOV

PhD in Philosophy, Senior Lecturer.
Lomonosov Moscow State University.
119991 Moscow, Russia.
E-mail: aloff2008@yandex.ru

This article attempts to outline the contours of a transcendental phenomenology that would retain the intuition of a healthy realism. In this connection it is proposed to reinterpret the Husserlian notion of constitution, presenting constitution as a discover of reality. A distinction is made between strong and weak versions of constitution. It is constitution in the weak sense that combines, in our opinion, with the realist attitude. In order to achieve the above-mentioned goal (to present constitution as discovery), the Husserlian notion of object sense is clarified: it is excluded as a representative or substitute of an intentional object; object sense is seen as a mode of givenness, as a medium by means of which the object is implied or given. The idea of a meaningful discovery of reality is best matched by this treatment of object meaning. It is thus possible to combine the realist attitude with the idea of meaningful access to the real, thus avoiding, on the one hand, naive realism and, on the other hand, transcendental-idealist implications. The Husserlian notion of constitution is further related with the idea of forming interpretative schemes of understanding the world, which may include political agendas, scientific paradigms, systems of speculative metaphysics, and religious faith. It is emphasized that, although the rejection of interpretation is impossible, interpretive schemes must be reconciled with real facts and events in order to “fine-tune” reason and reality. Finally, a separation is undertaken with the conception of J.-L. Marion, which relies on the deflation of meaning in favor of the given as such, calling into question the status of man as a being who possesses reason, who discovers reality and constitutes its meaning.

Keywords: constitution, meaning, discovering, interpretation, givenness, Frege, Husserl, Marion.

Современная философская повестка, в которой вновь возник запрос на доступ к «реальности самой по себе», вне привносимых человеком способов ее репрезентации и осмысления, дает хороший повод еще раз обратиться к теории смысла, как неискоренимого эффекта человеческого присутствия в мире, как неотъемлемой составляющей формируемого человеком феноменального плана¹. Заслуга трансцендентальной философии (и не в последнюю очередь в ее феноменологическом изводе) состоит в прояснении того факта, что доступная человеку реальность — это реальность осмысленная, так или иначе тематизированная в наших смыслополаганиях (оценках, суждениях, теориях, концепциях, медийных повестках, языковых картинах мира и пр.). И в виду роста современных по-

¹ Можно вспомнить об известной реплике М. Мерло-Понти в адрес Сартра: «Человек обречен на смысл».

стгуманистических тенденций, ориентирующих на «вычитание» и «обнуление» человеческого фактора в познавательном доступе к реальному², трансцендентальная философия сохраняет значительный гуманистический потенциал.

Другое дело, что этот потенциал чреват «замыканием» плана реального бытия на человеческую способность представления и сознавания, что, как мы видели на примере Гуссерля, чреват трансцендентальным идеализмом. Поэтому нам кажется немаловажным вопрос о возможности реалистической интерпретации трансцендентальной философии (в данном случае речь идет о трансцендентальной феноменологии)³. Да, мы «обречены на смысл», причем не в последнюю очередь на наш собственный смысл: ведь человек «словесное животное», существо логическое, и вычеркнуть его способы осмысления мира — значит расчеловечить человеческую природу. Но означает ли эта тенденция человеческого смысла к всепроникновению, что доступ к реальности заказан, что бытие является строго коррелятом наших способов его сознавания и в области человеческого смысла не может проявиться ничего, что уже не было бы этим смыслом претворено?⁴ Замыкает ли смысл или может также и размыкать? Наконец, окончательно ли исключено, что в человеческих созерцаниях, концепциях, теориях просвечивает и нечеловеческий смысл, объективно сущий *логос мира*?

Актуальность трансцендентальной теории смысла как того специфического элемента, который, будучи производным от человеческой мысли, влияет на само формирование человеческой реальности⁵, подтверждается расхожим употреблением слова «оптика» в современных философских дискуссиях. Говорят, что теория или концепция определяет ту или иную оптику, т. е. способ видения и трактовки проблем. Некоторые проблемы вообще позволяют выявить себя только в конкретной оптике; оптики можно менять, как меняют очки с разным

² См. об этом: (Devaikin, 2022).

³ Конечно, здесь нельзя упускать из виду «глубинный реализм» философии Канта, который стремился ограничить идеалистические тенденции своей философии, ссылаясь на гипотетическое, впрочем, бытие «вещей самих по себе». Но нас интересует скорее возможность говорить о реальности самой по себе не по мере ее изъятости из человеческого опыта, а напротив, в плане ее манифестации, проявления в поле феноменов. См. в этой связи также: (Venua, 2014, 277–281).

⁴ Некоторые современные философы говорят в этой связи о «проблеме Мидаса»: подобно тому, как легендарный царь Мидас превращал все, к чему бы он ни прикасался, в золото, так и человеческий разум превращает все, к чему он ни прикасается, в «объекты для нас».

⁵ В социологии об этом говорит так называемая «теорема Томаса», подчеркивающая влияние различных интерпретаций реальности на образ действия людей: если люди определяют некоторые ситуации в качестве реальных, эти ситуации становятся реальными в своих последствиях.

разрешением, и т. д. Все эти разговоры об «оптиках», во многом инспирированные постпозитивистской философией науки, вполне соотносимы с разработанной феноменологией идеей перспективности человеческого видения⁶.

Кроме того, актуальность трансцендентальной теории смысла подогревается ситуацией в области текущей информационной повестки: в эпоху «постправды» и информационных войн экзистенциально важными становятся вопросы: а какая оптика корректна? Почему одну оптику следует предпочесть другой, и чем чревата ситуация релятивизма, относительности возможных оптик? Безусловно, речь тут должна идти о каких-то объективных критериях предпочтения определенной интерпретации реальности в противовес другим. Тем не менее пролиферация оптик — естественное следствие природы человека как носителя логоса, творца смыслов, поэтому трансцендентальная теория смысла будет актуальна, пока человек — если такое возможно — окончательно не расчеловечен, оцифрован, киборгизирован и зомбирован.

* * *

В XX в. наиболее глубокую разработку проблема смысла получила в феноменологии, в первую очередь трансцендентальной. Феноменологическая теория смысла имеет своим истоком прежде всего логическую семантику Готлоба Фреге, хотя его знаменитое различие между значением и смыслом языковых выражений отражает общую тематику тогдашних дискуссий в области логики и теории познания⁷. Данное различие стало в высшей степени плодотворным для феноменологии. Первоначально Гуссерль использовал его в своей разработке семантической стороны специфически логических актов, однако впоследствии оно экстраполируется за пределы описания интенциональности языковых выражений и применяется для описания интенциональности вообще — в той мере, в какой интенциональным актам вообще соответствует что-то предметное⁸. Отныне любые способы проживать

⁶ Результатом этой разработки стала феноменологическая теория горизонта, хотя у феноменологии, конечно, были предшественники, среди которых чаще всего называют Лейбница и Ницше. Здесь нельзя также не упомянуть о критике мировоззрения, в основе которого лежит прямая перспектива, у о. Павла Флоренского.

⁷ См., например: К. Твардовский о различии между содержанием и предметом представлений (Tvardovskii, 1997, 67–72). О Фреге и Гуссерле в этой связи см.: (Borisov, Ladov & Surovtsev, 2010; Føllesdal, 1969; Mikhal'skii, 2010, 25–26).

⁸ «...любое интенциональное переживание — это и составляет самую основу интенциональности — обладает “интенциональным объектом”, то есть своим предметным смыслом. Иными словами, обладать смыслом (“иметь что-нибудь на уме”) — это основной характер со-

что-либо наделяются семантическим моментом, всякое переживание теперь — значимое переживание. Всякому переживанию, имеющему в виду что-либо предметное, сопутствует предметный смысл: например, я вижу фигуру на улице и вдруг узнаю знакомого человека. При этом активируется смысловой гештальт, в аспекте которого я и опознаю данную фигуру. (Впрочем, прежде чем это произошло, в восприятии уже по умолчанию должен был быть задействован фрейм «какой-то человек», так как я, скорее всего, уже различил эту фигуру как человеческую.) Далее смысловая сторона есть и у аффективных интенций: известно, как сильно влияют на формирование образа другого человека симпатия или антипатия, любовь или ненависть к нему: аффективно «заряженное» переживание формирует новый слой предметного смысла, в силу чего человек устойчиво апперципируется как «любимый» или «неприятный», «плохой» или «хороший»⁹. Желания, влечения и даже инстинкты также имеют свою смысловую сторону; я проживаю их зряче, зная, чего я хочу и куда меня тянет; с этой точки зрения все наши влечения, будучи человеческими, суть разумные влечения, претворены смыслом.

Как мы знаем, постепенно в философской работе Гуссерля происходит парадигмальный сдвиг, приведший к формированию трансцендентальной феноменологии. Если в «Логических исследованиях» были еще в полной мере задействованы реалистические импликации (речь шла об описании структуры психических актов в привязке к опыту сознания конкретного индивида), то с внедрением в феноменологию трансцендентальных оснований (и развитием идеи «априори корреляции») предметные смыслы трактуются как смыслы *конститутивные* для формирования той или иной предметности или предметного поля. Для обозначения этого нового, трансцендентального измерения человеческих смыслов Гуссерль использует понятие ноэмы (предметный смысл он теперь называет ноэматическим смыслом)¹⁰. После успешного проведения феноменологической

знания вообще, которое благодаря этому есть не только переживание, но и переживание, обладающее смыслом, переживание “ноэтическое”» (Husserl, 1999, 200). Касательно экстраполяции понятия смысла на всю сферу переживаний см. также §§ 91, 94, 95 «Идей I»; также (Føllesdal, 1969). Если говорить о горизонтной интенциональности, то ей также соответствует определенная структура предметных смыслов — та или иная типика подразумеваемых (Husserl, 2017, 197–199).

⁹ Влияние аффектов на картину реальности имел в виду Ж.-П. Сартр, когда говорил о магии эмоций. По Сартру, эмоции превращают мир, они способны почти необъяснимым образом трансформировать смысловой план (Sartre, 1984). Совсем рядом лежит область психопатологии: известно, как меняет мир глубокая депрессия или аффективно взвинченное патологическое состояние.

¹⁰ См.: (Husserl, 1999, §§ 128–132; Føllesdal, 1969).

редукции ноэватический план реальности уже не отличить от самой реальности, которая становится теперь в известной степени «ирреальной». Реальность замыкается на мои способы ее сознать и становится доступной только в плане скореллированности с истоками моей трансцендентальной жизни. А у сознания, в его трансцендентальном измерении, как известно, нет окон.

Эту, гуссерлевскую идею конституирования мы назовем *конституированием в сильном смысле*. Для такой трактовки конституирования существенно допущение, что то или иное предметное полагается/учреждается в своем *бытии*¹¹. Интенциональные активности (*Leistungen*) сознания рассматриваются как заключающие в себе достаточный потенциал для формирования объективного плана реальности. Сознание (всякий раз мое собственное сознание) непрерывно и незаметно для самого себя осуществляет «бытийный тезис», в результате чего конституируемая им действительность предстает как в себе сущая, всамделишная, а не как, скажем, парящее марево миров. Более того, в контексте своей поздней, генетической феноменологии Гуссерль говорит о конституировании плана реального бытия (как, впрочем, и всех других возможных планов) в процессе «трансцендентальной истории» мыслящего эго, так что конституирование реальности оказывается лишь сопутствующим моментом самоконституирования самого трансцендентального эго (Husserl, 1998, §§ 36–37).

Впрочем, основатель феноменологии не проясняет, на каких основаниях он наделяет сознание учреждающим статусом. В итоге трансцендентальная феноменология весьма напоминает своего рода криптологию чистого сознания, выводящую на свет эго якобы потаенную от него самого трансцендентальную жизнь. В свою очередь, феноменологическая редукция как ключ к «воротам феноменологии» в этом контексте может рассматриваться как техника трансцендентального анамнесиса.

Считая, что окончательный отказ от идеи конституирования приведет лишь к скатыванию на позиции реализма а-ля Гартман, не принимающего в расчет данные феноменологического анализа, мы предлагаем трактовку конституирования, альтернативную гуссерлевской, и говорим о *конституировании в слабом смысле*¹². Согласно слабой версии конституирования, конститу-

¹¹ Термин «полагание» (*Setzung*), который Гуссерль, по-видимому, заимствует у неокантианцев, появляется у него как раз в фазе перехода к трансцендентальной феноменологии «Идей». Позднее, уже в контексте генетической феноменологии, «полагание» уступает место термину «учреждение» (*Stiftung*).

¹² Впервые такая трактовка была предложена нами в диссертации о горизонтном понятии мира (Frolov, 2008, 23).

ируемому смыслу не следует приписывать доксический момент полагания сущего (прежде всего реально сущего) в его бытии. Если этот «учредительный» доксический момент не «вшит» в ноэзы, если реальное существует само по себе, лишь облекаясь в смысл-бытия-реальным при попадании в поле человеческого восприятия и человеческой мысли, то конституируемому смыслу можно приписать не более чем способность *открывать* реальность. Категориальный момент «бытия», смысл чего-то в качестве сущего, не есть тогда продукт учреждающей активности сознания, он привходит в поле сознания от контакта с реальностью, которая лишь *манифестирует* себя в своем «по себе бытии». Смысл тогда — эффект события этой манифестации, эффект соприкосновения познающего разума с действительностью¹³.

Здесь мы считаем нужным пояснить или даже уточнить феноменологическую теорию смысла (как предметного смысла) в ее гуссерлевской версии. Применительно к чувственному восприятию, Гуссерль говорит, что смысл образует форму явления, гештальт, конфигурирующий чувственные данные, которые сами по себе не содержат никакой отсылки к предметному. Источник смыслонаделения и последующего формирования такой отсылки — ноэтическая, разумная активность сознания, оформляющая сырой материал ощущений. Благодаря такой активности наши интенции ориентируют нас на те или

¹³ Ср. хайдеггеровское определение феномена в формальном смысле: «*само-по-себе-себя-кажущее, очевидное*» (Heidegger, 1997, 28). Здесь в наших рассуждениях неслучайно возникает отсылка к хайдеггеровскому вопросу о «смысле бытия». Осмелимся допустить, что и Гуссерль подступил к этому вопросу не только в своем учении о категориальном созерцании, но и в рамках более поздней проблематики, связанной с осуществлением (а также приостановкой) «бытийного тезиса». Вместе с тем учение о категориальном созерцании представляется более востребованным в плане прояснения форм постижения реального бытия. Категориальное, согласно этому учению, как бы активизируется в самих вещах, в результате чего вещь предстает в четко очерченном смысловом облике: дом *как* дом, дерево *как* дерево, голос *как* голос (ср. хайдеггеровскую трактовку категориального созерцания (Heidegger, 1998, 61–79)). При этом общее в вещах, их эйдетические характеристики, есть их объективный смысл, несводимый к тому, что Гуссерль называл «смыслом схватывания» (предметным смыслом). Эйдос вещи не есть смысл схватывания ее в определенном аспекте, он принципиальным образом не аспектуален, но представляет собой смысловое ядро вещи, которое, тем не менее, привходит в любой предметный смысл как тождественное в предмете, его эйдос. Вопрос о том, может ли эйдос вещи диссоциироваться в многообразных предметных смыслах или быть редуцированным к ним, мы оставляем открытым. Требуется специального рассмотрения также и вопрос о том, задействовано ли категориальное созерцание бытия при усмотрении эйдоса вещи. Мы согласимся здесь с Хайдеггером: усматривая в доме эйдос дома, его универсальную структуру, я вместе схватываю и его бытие в качестве дома (дом *как* дом — значит дом *сущий* в качестве дома (Heidegger, 1998, 58–59)). Касательно различия между предметным смыслом и эйдосом вещи см.: (Motroshilova, 2003, 411–412).

иные предметы, которые, таким образом, всегда схватываются в определенном аспекте, предметном смысле (как «смысле для нас»). Таким образом, здесь налицо корреляция «реализуемый смысл / акт наделения смыслом»¹⁴.

Анализируя эту схему, прежде всего следует исключить из рассмотрения идею смысловой репрезентации реального, от которой, впрочем, дистанцируется и сам Гуссерль¹⁵. Действительно, в случае акта восприятия смысл «одушевляет» чувственную материю акта (гίλε), проникает в нее, образуя гештальт, посредством которого схватывается чувственно воспринимаемая вещь. Но это не означает, что смысл репрезентирует предмет, будучи неким ментальным образом предмета, — именно такое положение дел подсказывает нам расхожая трактовка гуссерлевского различия между интенциональным предметом и предметным смыслом. От этой расхожей трактовки следует дистанцироваться. Во-вторых, смысл не может мыслиться и как своего рода субститут предметного, что имеет место в «Идеях I», где гуссерлевская теория смысла приобретает трансцендентальную размерность, а план реального бытия после осуществления феноменологической редукции претворяется в ирреальный ноэматический план. В таком режиме сознания смысл (теперь он называется ноэматическим смыслом) уже ни с чем не сопряжен, посредством него ничего не схватывается, ведь мир теперь — это предметный смысл «мир», ноэма мира. Реальность субституирована ее ноэматическим планом¹⁶. Принимая во внимание эти два пункта, мы хотели бы удержать идею, что смысл — в любом слу-

¹⁴ Уже в «Логических исследованиях» Гуссерль пишет: «Я вижу не ощущения цвета, но вещи, обладающие цветом, я слышу не ощущения звука, но песню певички» (Husserl, 2001, 351). Однако полную проработку гилеморфического состава переживаний Гуссерль осуществляет в «Идеях I»: «Материалы же... “одушевляются” ноэтическими моментами, они — в то время как Я обращено не к ним, но к предмету, — претерпевают “постижения”, “наделения смыслом”, каковые мы в рефлексии схватываем именно в этих материалах и вместе с ними. Откуда относительно всего этого немедленно следует: не только гилетические моменты (ощущаемые цвета, звуки и т. д.), но и одушевляющие их постижения... все это принадлежит к “реальному” составу переживания. <...> Все “трансцендентально конституируемое” “через посредство” ноэтических функций “на основании” материальных переживаний — это, конечно, нечто “данное”» (Husserl, 1999, 218–219). В свою очередь, Ж.-Л. Марион, которого в феноменологии интересует по преимуществу как раз статус данности, не без оснований усматривает в гуссерлевской теории смысла последствия метафизических решений, принятых Кантом (Marion, 2014, 71–76).

¹⁵ См.: (Husserl, 2001, 152–153, 392–397).

¹⁶ Ср. «Идеи I», § 97: «“Трансцендентальная” редукция совершает ἐποχή касательно реальности, однако к тому, что сохраняет она от действительности, принадлежат ноэмы с заключенным в них ноэматическим единством, а тем самым и тот способ, каким именно создается и специфическим образом дается реальное в сознании» (Husserl, 1999, 219).

чае не ментальный коррелят предмета, репрезентирующий или замещающий его, но *способ сопряжения* мысли с предметом. Он представляет собой скорее характеристику нóэсиса, эффект осуществления нóэсиса как интенционального подразумевания — это «то, *в-видах-чего*»¹⁷ подразумевается предмет. Мы солидаризуемся здесь с четко определенной трактовкой предметного смысла у К. Михальского: «Не смысл, но предмет “стоит перед” разумом; интенциональность связывает прежде всего разум (сознание) и предметы... Смыслы же не являются первоначально “предметами мысли”» (Mikhal'skii, 2010, 31).

Добавим, что сам смысл, по Гуссерлю, может быть тематизирован только посредством особой ноэматической рефлексии, которая вообще только и вскрывает факт его существования¹⁸. В естественной, наивной, установке мы чаще всего не тематизируем смысл как элемент, опосредующий данность вещей и событий. В такой установке наше внимание направлено *сразу на вещи*. Только рефлексивный момент заставляет нас заподозрить, что мы имеем дело не просто с реальностью «как она есть сама по себе», но с реальностью, претворенной и во многом сформированной нашими смыслополаганиями. И именно рефлексия «на смысл» ведет к его опредмечиванию: мы получаем теперь «смысл смысла», смысл мыслится как предмет, детектируется в его предметном бытии. Однако в естественной установке, *согласно своему естественному функционированию*, смыслы не образуют ничего предметного — но только способы данности предметного, способы сопряжения с ним¹⁹.

¹⁷ Это выражение мы заимствуем у Хайдеггера (Heidegger, 1997, 86, 110). В оригинале — *das Woraufhin*.

¹⁸ О ноэматической рефлексии как «рефлексии на смысл» см.: (Føllesdal, 1969; Mikhal'skii, 2010, 27, 29–30).

¹⁹ Здесь нельзя не сослаться на то, как трактует гуссерлевское учение об аспектах и оттенках явления предметов Р. Ингарден (Ingarden, 1999, лек. 5). Польский философ подчеркивает, что аспекты или оттенки (хотя это не одно и то же) явления вещи необходимо сопутствуют раскрытию вещи, ее выявлению в качестве «нее самой». Они не вуалируют вещь — напротив, только посредством них вещи могут феноменализироваться в конечном человеческом восприятии. При этом важно отметить, что аспекты или оттенки суть нечто несамостоятельное. Они всегда аспекты или оттенки явления того или иного предмета (скажем, граненого стакана на столе или горы на горизонте) и не могут существовать безотносительно к предметному бытию. Они несут в себе *смысл* бытия аспектами или оттенками этого предмета, т. е. предметный смысл, который, как мы уже писали выше, формирует чувственные данные, сообщая им предметную конфигурацию, но сам по себе скрадывается в этом процессе приведения вещи к явлению. Примечательно, что в схеме, используемой Ингарденом для иллюстрации оттеночности чувственного восприятия, предметный смысл вообще отсутствует. Таким образом, интерпретация Ингардена вполне согласуется с нашей идеей, что предметный смысл не является конститутивным (в сильном смысле) для бытия вещи,

Предлагаемая нами интерпретация гуссерлевской теории смысла ведет к отказу от «сильной» версии конституирования, которая чревата замыканием реального бытия на способы его субъективного сознания. Если смотреть из перспективы современных «антикорреляционистских» подходов, то смысл, как и само проникнутое им феноменальное поле, есть эффект человеческого присутствия в мире и как таковой только вуалирует то, какой реальность существует вне и помимо форм ее репрезентации в нашем восприятии и мышлении. Мы имеем доступ только к вещам-для-нас, вещи всегда — это являющиеся нам вещи, доступ к реальности самой по себе заказан. Поэтому, по мнению наиболее радикальных философов-«антикорреляционистов», любой смысл и любая феноменальность есть то, что в конечном итоге следует устранить, «зачистить», чтобы тем самым окончательно и бесповоротно выйти из «корреляционистского круга». «Слабая» версия конституирования позволяет избежать столь фатального решения. Исходя из этого, смысл и феноменальность как раз таки необходимы для получения доступа к реальному самому по себе, к «самим вещам»²⁰. Парадоксальным образом реальное само по себе засвидетельствуется именно в его бытии-для-нас — и никак иначе; чтобы обрести доступ к этому «по-себе», нужен свидетель. Такое свидетельство есть прикосновение человеческого разума к реальности, облечение реального бытия в его четко артикулированные перцептивные и логические формы и в этом смысле — конституи-

но открывает вещь (в данном случае — вещь восприятия) в ее реальном бытии. И опять приведем рассуждение К. Михальского: «Смысл и предмет неразрывно между собой связаны; каждый предмет как-то дан, каждый смысл есть только способ, каким нечто — некий предмет — есть именно данный» (Mikhal'skii, 2010, 27). При этом даже у Фреге находят трактовку смысла как способа данности предмета (Frege, 2000, 230–231). См. также критику концепций, субстантивирующих смысл (ноэмати́ческий смысл) и представляющих его как своего рода *entity*, у Н. В. Мотрошиловой (Motroshilova, 2003, 391–393, 397–407). Само собой разумеется, что защищаемая нами трактовка предметного смысла исключает возможность мыслить его качестве какой-либо «сущности».

²⁰ Ср. реалистическую интерпретацию интенциональности у Ж. Бенуа: «Бытие видимым реально, а не интенционально, и к нему относится другой вид определения: видимое — это бытие того, что есть. <...> Реальность не есть нечто внешнее по отношению к интенциональности, потому что не бывает интенциональности, не включающей в свою структуру определенную реальность в качестве конститутивной для того, что интенционально подразумевается» (Benua, 2014, 281). См. также критику кантовской философии у В. Ф. Эрна, который мыслит отношение между познающим разумом и действительностью по аналогии с отношением между мужским и женским началами; эта аналогия позволяет мыслить познаваемую действительность не как вписанную в прокрустово ложе априорных форм разума, но как открывающуюся в своей феноменальной незатронутости, *невестности* (последнюю мы понимаем здесь как форму феноменального опыта) (Ern, 1991, 321–322).

рование. И правда, может ли нечто вообще открыться, не будучи конституированным в этом слабом смысле? Ведь открытие предполагает феноменализацию, а феноменализация — с ее аспектами и оттенками — включает в себе смысловой момент. Смысл же одновременно облекает, структурирует и раскрывает внутреннее членение реального бытия по мере того, как это членение уже заранее намечено безотносительно к человеческим концепциям.

Приведем следующий пример. Многообразие видов органической природы требует умения видеть. Среднестатистический житель мегаполиса, скорее всего, будет обладать гораздо более слабым дифференцирующим видением, чем обитатель мест, где еще сохраняется контакт с природой. Скажем, условный «белый человек», попав в тропический лес, будет с гораздо бóльшим трудом ориентироваться в многообразии форм растительной жизни, чем абориген этой местности. Даже жителю средней полосы европейской части России необходимо тренировать свое видение, чтобы более четко схватывать и распознавать различные виды флоры и фауны. Задачу эту, при отсутствии изначального опыта вживания в природную среду, можно отчасти компенсировать изучением морфологии растений и организмов, что, безусловно, обогащает смысловой образ реальности, формирует более отчетливую картину природы. Другой пример относится к ориентации в городской среде: турист, впервые оказавшийся в не известном ему городе, будет обладать менее дифференцированными представлениями об этом месте, чем коренной горожанин. Ему будет не хватать знания-знакомства, образ города будет достаточно размытым и фрагментарным, и потребуется немало времени, чтобы окружающее пространство стало для него более обжитым и наполненным конкретным содержанием, что зависит прежде всего от способности различать места и контексты городской жизни.

Доступ к реальному, однако, не ограничивается дифференцирующим видением, а само реальное — планом чувственного восприятия. Реальность человеческого мира таит в себе и «подложку», скрытую сторону, не учитывать которую нельзя, если мы хотим иметь ее (т.е. реальности) адекватный образ. Собственно говоря, это относится уже к структуре подразумеваний, формирующих ткань перцептивного опыта. Я вижу дом и подразумеваю, что в нем кто-то живет; знаколюсь с человеком — и строю догадки о его социальном статусе и биографии. Подразумеваются во многом, если не решающим образом, определяют нашу картину мира. И здесь нельзя пройти мимо роли интерпретации в формировании этой картины, ведь человеческий разум не только дифференцирует, но и интерпретирует данное. В некотором смысле интерпретация неиз-

бежна²¹. Скажем, международную политическую повестку трудно осмыслить, если исходить только из «голых фактов», не задействуя более глубинную схему интерпретации. Отказ от интерпретации будет означать отказ от понимания. Главный вопрос здесь — выбор корректной «оптики», которая бы не искажала события и факты, но согласовывалась бы с их внутренними тенденциями. Естественные-научные теории также не свободны от интерпретации, особенно там, где они не могут быть в полной мере математизированы и формализованы: скажем, дарвиновская теория эволюции, которую иногда представляют как разновидность религиозной веры, формирует совершенно иной образ живой природы, чем концепция «разумного дизайна».

Остается открытым также вопрос, как наши смыслополагания соотносятся с областью, которая не просто образует смысловой фон доступных нам фактов, но в принципе трансцендирует их эмпирически установленный порядок. Речь идет об опыте религиозной веры или — применительно к философии — о спекулятивном мышлении. Религиозная вера, как «вещей обличение невидимых» (Евр 11:1), задает жизненный смысл (хотя это уже не совсем «предметный смысл» по Гуссерлю), сквозь призму которого просматриваются ход человеческой жизни и даже ход всемирной истории. Спекулятивную метафизику, скажем, гегелевского типа, также можно трактовать как общий контур, в который, по идее, должны вписываться все мировые события в их закономерном развитии (именно наличие такой «оптики» позволило Гегелю увидеть в Наполеоне воплощение Абсолютного духа). Способствует ли такая «сверхопытная» оптика именно открытию реальности, или же реальность (будь то человеческой жизни или мировой истории) искажается и затемняется благодаря вращению в ткань наших смыслов такого рода интерпретативных схем? Пожалуй, тут следует вспомнить Канта, указывавшего на то, что человеческое смыслопроизводство неизбежно простирается за пределы чувственного опыта. Тяга к формированию сверхсмыслов заложена в самой природе человеческого разума, не довольствующегося планом эмпирически подтверждаемых фактов и распространяющего свои смыслополагания за его пределы. Реальность человеческого мира и человеческой жизни — это всегда «дополненная» реальность, т. е. реальность, дополненная смыслом. Человек не может существовать в дефиците смысла, смысл образует жизненный элемент его существования. И здесь, опять-таки, дело заключается в достижении корректной, хотя бы отчасти вери-

²¹ Здесь мы расходимся с В. И. Молчановым, который считает, что интерпретация только искажает дескрипцию опыта (Molchanov, 2004, 121–141, 311–319).

фицируемой оптики, которая не насилвала, не перевирала и не игнорировала бы факты, но позволяла бы выстроить их органически согласованную картину.

Вразрез с таким видением смыслополагающей активности человеческого разума идет феноменология данности Ж.-Л. Мариона (Marion, 2002; Marion, 2014). Критикуя Гуссерля (а также Канта), Марион подчеркивает, что избыток подразумеваний, т. е. избыток смысла, означает девальвацию данности, в результате чего доступные нам феномены оказываются преимущественно «бедными», т. е. такими, что подразумеваемое в них превышает то, что дано. Это можно продемонстрировать уже на примере аспектов и оттенков явления чувственно-воспринимаемой вещи: ее восприятие избыточествует свернутыми, латентными содержаниями, которые, будучи приведены к явленности, вскоре уступают место новым аспектам и оттенкам, и т. д. Иными словами, в конечном человеческом восприятии недостижима такая данность вещи, когда все ее содержания стали бы явными; вещь не дает себя разоблачить до конца, и в этом-то, по Мариону, состоит фундаментальная нехватка данности, вследствие которой явления чувственно-воспринимаемых вещей подпадают под рубрику бедных феноменов. Напротив, согласно французскому философу, следует искать такой опыт, в котором данность будет преизобиловать, вытесняя или подрывая наши подразумевания. Следует искать такую трансформацию наших бедных феноменов, при которой данность как бы «распускается» в них, перехлестывает через край, в результате чего происходит, по идее, эффект «насыщения» данности и сворачивания или приостановки наших смысловых ожиданий. Ситуация, когда дано больше, чем подразумевается (или нечто просто дано, подразумевания выключены), означает *отказ от смысла* в пользу данности как таковой.

Может показаться, что описываемый Марионом опыт во всех его разновидностях (философское удивление, созерцание возвышенного и прекрасного, лик Другого, идея Бесконечного, теофания, историческое событие, произведение авангардной живописи и пр.) обладает большей степенью подлинности, чем привычный нам, «бедный» содержаниями опыт. Но это ощущение подлинности и насыщенности явлений, если довести его до предела, означает по существу ослепление, т. е. дефляцию смысла. Недаром Марион, комментируя слова Канта о том, что созерцания без понятий слепы, а понятия без созерцаний пусты, подчеркивает, что «слепота тут стоит большего, чем пустота» (Marion, 2014, 75). Согласно французскому философу, позиция человека в мире — это своего рода позиция визионера, который выступает в первую очередь реципиентом данности, но не конституирует смысл — ни в сильной, ни в слабой версии этого понятия. И это подтверждается тем, что свою концепцию Мари-

он выстраивает через критику гуссерлевской конститутивной феноменологии. Если у Гуссерля субъект конституирует явления, вписывая их в свой субъективный горизонт, что накладывает на них необходимые ограничения, то Марион предлагает мыслить субъекта всего лишь как реципиента события проявления данности, воздерживающегося от своих смыслополаганий, подвергающего их редукции — редукции к данности. Должно быть, так оно и бывает при теофании, которая для Мариона выступает парадигмальным случаем насыщенного феномена. Однако в случае феноменов, открывающихся в установке философского удивления, полной дефляции смысла не происходит, поскольку открытие так или иначе влечет за собой момент удивления; поскольку же открытие, как мы выяснили, может трактоваться и как конституирование, т. е. производство смысла, то удивление необязательно исключает смысловой момент (хотя, безусловно, существуют такие его формы, где смысл отказывает: оцепенение, шок).

В целом феноменология данности Мариона, ориентированная в основном на детрансцендентализацию воспринимающего субъекта, представляет человека как существо пассивное, предрасположенное к рецепции данного. Однако довольствоваться только тем, что предъявляется в феноменах, — значит отрицать разумную природу человека, что не исключает, конечно, случаев, когда действительно наши смысловые ожидания и предвосхищения рушатся. Так, опыт пандемии и начала войны показал хрупкость и запоздалость наших схем ожидания, ориентированных на привычное и устоявшееся. Вероятно, многие люди в сложившихся обстоятельствах были выбиты из колеи, и им пришлось заново выстраивать свои способы истолкования действительности. Но это не отменяет того, что последующая рационализация все же необходима, и невозможно постоянно оставаться в этом режиме экзистенциальной «выбитости», быть всего лишь реципиентом «насыщенной данности» исторического события. Так или иначе, человек призван к осмыслению происходящего, а не к пассивной позиции реципиента, которая вряд ли допускает какое-либо активное участие. Подобно этому и апостол Павел, став свидетелем теофании на пути в Дамаск (Деян 9, 1–22), в дальнейшем, несомненно, подверг осмыслению увиденное, результатом чего было его личное обращение и ставшая целью его жизни проповедь.

Итак, ответом на тенденцию к деантропологизации философского мышления, обозначенную в начале статьи, будет осмысление человека не как инстанции, замыкающей образ реальности на акты своей мысли о реальности, и не как присутствия, вносящего в познание вещей неминуемый антропный эффект, но как существа разумного (*sic!*), в природу которого входит не просто

рецепция данного, но производство смысла и формирование картины мира. Конечно, человеческий разум — причем на любых этапах своего исторического развития — снова и снова изобретает разного рода мифологии, однако он все же способен конституировать смысл, не вуалирующий или искажающий реальное, но открывающий его в его существенных контурах. Таким образом, трансцендентальная философия, исходящая из понятия конституирования как открытия реальности, свидетельствует в пользу «тонкой настройки» между разумом и действительным миром. И здесь мы хотели бы подчеркнуть идею *комплементарности* человеческого разума устройству этого действительного мира. Чтобы получить доступ к реальности «самой по себе», не требуется «вычитать» из нее присутствие разумных существ, ведь тем самым она лишится одного из своих важнейших аспектов. Напротив, присутствие таких существ необходимо, чтобы придать реальному бытию полноту, выявить его прежде еще не проявленную красоту, актуализировать — выражаясь богословским языком — «смысл творения». И философское удивление есть акт такого рода свидетельства, когда непроявленное впервые входит в явь, а мир достигает своей полноты, становясь *увиденным миром*. При соответствующей настройке человеческого когнитивного аппарата мир и все сущее в мире — светила, море и суша, люди, животные и растения, а также те творения рук человеческих, которыми этот мир благоуукрашен, — открывается как некое *художество*, а вселенная, воистину, — и здесь надо отдать должное Мариону — становится «насыщенным феноменом» (Nesteruk, 2014, 100–109)²².

REFERENCES

- Benua, J. (2014). On the Other Side of the Border. In S. Sholokhova & A. Yampol'skaya (Eds.), (*Post fenomenologija: novaia fenomenologija vo Frantsii i za ee predelami* (63–99). Rus. Ed. Moscow: Akademicheskii proekt Publ. (In Russian)

²² Подчеркивая, что субъективная перспектива неотъемлема от формирования объективного плана реальности, мы не согласны с Г. Фоллмером, который акцентировал естественную для развития науки тенденцию к деантропологизации научной картины мира, избавлению ее от антропных ограничений (Follmer, 1998, Н). Нельзя не отметить еще раз, что наука не может не учитывать человеческий жизненный мир и открывающиеся в нем данности, ведь именно через это первоначальное открытие ученый вообще получает доступ к бытию, и контакт с первичным феноменальным полем, где все впервые только и становится явным, остается для него в силе. Если бы не эта первоначальная когнитивная включенность человеческого разума в мир, абстрактное теоретическое знание, как в свое время установил Гуссерль, не имело бы под собой оснований.

- Borisov, E. V., Ladov, V. A., & Surovtsev, V. A. (2010). *Language, Consciousness, and the World. An Experience of Comparative Analysis of Phenomenology and Analytic Philosophy*. Vilnius: Evropeiskii gumanitarnyi universitet Publ. (In Russian)
- Devaikin, I. A. (2022). On the Concept of Correlationism: Q. Meillassoux, G. Harman, R. Brassier. *Idei i idealy*, 14 (1), ch. 1, 82–99. (In Russian)
- Ern, V. F. (1991). The Essence of German Phenomenalism. In V. F. Ern., *Sobranie sochinenii* (319–329). Moscow: Pravda Publ. (In Russian).
- Føllesdal, D. (1969). Husserl's Notion of Noema. *The Journal of Philosophy*, 66 (20), 680–687.
- Follmer, G. (1998). *Evolutionary Theory of Cognition: Innate Structures of Cognition in the Context of Biology, Psychology, Linguistics, Philosophy, and Theory of Science*. Rus. Ed. Moscow: Russkii dvor Publ. (In Russian)
- Frege, G. (2000). On Sense and Reference. In G. Frege, *Logika i logicheskaia semantika* (230–246). Rus. Ed. Moscow: Aspekt Press. (In Russian)
- Frolov, A. V. (2008). *The Transcendental Horizon and Boundaries of the Lifeworld* (Doctoral Thesis). Moscow: Moscow State University. (In Russian)
- Heidegger, M. (1997). *Being and Time*. Rus. Ed. Moscow: Ad Marginem Publ. (In Russian)
- Heidegger, M. (1998). *Prolegomena to the History of the Concept of Time*. Rus. Ed. Tomsk: Vodolei Publ. (In Russian)
- Husserl, E. (1998). *Cartesian Meditations*. Rus. Ed. St. Petersburg: Nauka Publ., Iuventa Publ. (In Russian)
- Husserl, E. (1999). *Ideas for Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy. Vol. 1: A General Introduction to Pure Phenomenology*. Rus. Ed. Moscow: DIK Publ. (In Russian)
- Husserl, E. (2001). *Collected Works. Vol. 3 (1). Logical Studies*. Rus. Ed. Moscow: Gnozis Publ.; Dom intellektual'noi knigi Publ. (In Russian)
- Husserl, E. (2017). Experience and Judgement. § 8. Horizontal Structure of Experience. Prior Typical Familiarity of Each Individual Object of Experience. *Horizon. Studies in Phenomenology*, 6 (1), 192–200. (In Russian)
- Ingarden, R. (1999). *Introduction to the Phenomenology of Edmund Husserl*. Rus. Ed. Moscow: DIK Publ. (In Russian)
- Marion, J.-L. (2002). *Being Given: Towards a Phenomenology of Givenness*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Marion, J.-L. (2014). The Saturated Phenomenon. In: S. Sholokhova & A. Yampol'skaya (Eds.), *(Post) fenomenologiya: novaia fenomenologiya vo Frantsii i za ee predelami* (63–99). Rus. Ed. Moscow: Akademicheskii proekt Publ. (In Russian)
- Mikhail'skii, K. (2010). *Logic and Time: Experience in Analyzing Husserl's Theory of Meaning. Heidegger and Modern Philosophy*. Moscow: Territoria budushchego Publ. (In Russian)
- Molchanov, V. I. (2004). *Distinction and Experience: The Phenomenology of Non-Aggressive Consciousness*. Moscow: Modest Kolerov i "Tri kvadrata" Publ. (In Russian)
- Motroshilova, N. V. (2003). *Husserl's Ideas I as an Introduction to Phenomenology*. Moscow: Fenomenologiya — Germenevtika Publ. (In Russian)
- Nesteruk, A. V. (2014). The Universe as a Saturated Phenomenon: The Christian Concept of Creation in the Light of Modern Philosophy and Science. *Metaparadigma*, 2–3, 78–115. (In Russian)
- Sartre, J.-P. (1984). An Essay on the Theory of Emotions. In V. K. Viliunas, I. B. Gippenreiter (Eds.), *Psikhologiya emotsii: Teksty* (120–137). Rus. Ed. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta Publ. (In Russian)
- Tvardovskii, K. (1997). On the Doctrine of the Content and Subject Matter of Representations. A Psychological Study. In K. Tvardovskii, *Logiko-filosofskie i psikhologicheskie issledovaniia* (38–159). Moscow: ROSSPEN Publ. (In Russian)