

КЛАУС КЭЛЕР

СОЗНАНИЕ И ЕГО ФЕНОМЕНЫ: ЛЕЙБНИЦ, КАНТ И ГУССЕРЛЬ

KLAUS KAEHLER

CONSCIOUSNESS AND ITS PHENOMENA: LEIBNIZ, KANT, HUSSERL

Башкина Ольга: магистр философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, 199034 Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: olga.bashkina@gmail.com

Bashkina Olga (Trans.): MA in Philosophy, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, 199034 St. Petersburg, Russia. E-mail: olga.bashkina@gmail.com

I

Как известно, «сознание» является путеводной нитью или даже началом и существенной чертой философии Нового времени, а значит, в нём заключён также и *принцип* этой многообразной философии. Это становится понятно только тогда, когда сознание приходит к тому, чтобы каждый раз заново претендовать на истинность. Таким образом, понятие «сознание» есть не что иное, как понятие способа бытия, или, соответственно, структуры *субъекта* — центра, в отношении к которому каждое сущее есть то, что оно есть, и откуда определяется, то как оно есть. Сам «субъект» ещё не является в полной мере началом философского знания, пока он в свою очередь не понимается как основание такого отношения и определения. Два картезианских начала — во-первых, «я существую в качестве мыслящего», а во-вторых, предшествующее этому положению, «Бог (совершеннейшее сущее) существует», — показывают, что непосредственного знания себя (*Sich-Wissen*) в представлении недостаточно, чтобы оно стало принципом познания. Такое знание оказывается вторичным. Объективно-реальная метафизика Декарта разворачивается исключительно с опорой на «сознание»: *realitas formalis* преднаходимых в самодостоверности *cogitatio* идей удостоверяется с помощью доказательства, т. е. имманентного размышления. Однако такого рода опосредованно данная для знания реальность остаётся для представляющего и рефлектирующего сознания (или *res cogitans* как одного из сущих) чем-то внешним, а в качестве безусловной, бесконечной субстанции всегда предшествующим.

Если даже такое положение сознания в отношении ко всему сущему и к «истинной действительности» (положение в рамках Первой философии Нового времени до «трансцендентального поворота») и принципиально значимо ещё для философии Лейбница, то всё же нужно признать, что Лейбниц сделал решающий шаг в подготовке этого поворота и вместе с тем в эмансипации субъекта от примата теологии. Два начала Декарта объединены здесь в идее разума, субъекта, духа. Истинная действительность — это абсолютное самоопосредование Действующим самого себя в имманентном для него содержании разума. При этом условии субъект сознания воспринимает себя принципиально аналогичным «совершеннейшему сущему», завершённой действительности независимого разума (*ultima ratio*) — он понимает себя в свете знания того, что действительность разума изначальна и отвлечённа. Метафизика Лейбница представляет собой знание именно такого рода. Подобная метафизика возможна, поскольку и конечный субъект — а именно субъект сознания — по своей

сущности принципиально подобен первопричине всего сущего, а именно причастен тому же самому разуму.

В то же время субъект сознания, носитель метафизического знания, одновременно остаётся реально отделённым от первопричины своей собственной завершённости. В качестве субъекта разума он осознал себя в определениях своей экзистенции и отношении к другим. Таким образом, он может иметь знание только благодаря разуму и стремится развивать его по направлению к метафизическому знанию. Однако «разум» для этого знания есть всегда такая цель, которую оно как знание лишь конечного субъекта никогда не может достичь. Это знание понимается только как ограниченная форма осуществления совершенных разума и действительности. Лишь тогда, когда знание определяется строго по границам, неснимаемым для него в соответствии с условиями ему самому известного в своей конечности разума-субъекта, субъект становится началом и познаваемого вообще, и истинной для него действительности.

Посредством отрефлектированного и познанного в качестве необходимого отношения «действительности» к основоположениям конечного разума-субъекта всё объективное превращается (и это принципиально обуславливается методикой подхода) в «явление», или бытие-для-субъекта. Только тогда метафизический идеализм, согласно которому пространственно-временной материальный мир выступает в качестве феномена для субстанции-сознания, становится «трансцендентальным» идеализмом. Последний же не связывает превосходство субъективных условий любого познания с предпосылкой совершенства разума и действительности, трансцендентных для познающего субъекта.¹ Исходя из этого, ниже мы объясним различие в понимании сознания у Лейбница и Канта. Лишь после «трансцендентального поворота» тематизированное в философской рефлексии сознание определяется уже не как реальное, но прежде всего как само обуславливающее всякую реальность.

Вместе с отказом от объективной метафизики и «естественного разума» обнаруживается также и методическое начало, на которое затем опирается Гуссерль в своём «фундаментальном феноменологическом анализе»: в ясно выраженной рефлексии «естественной установки» и её «наивном полагании бытия». Когда Гуссерль вновь и вновь критикует Канта, он всё же признаёт, что Кант радикальнее и полнее предшествующих философов

в противоположность как донаучному, так и научному объективизму, возвращается к *познающей субъективности как к изначальному средоточию всех объективных смысловых образований и бытийных значимостей* и пытается

¹ Заслуга открытия того, что у Лейбница божественный разум формально, в архитектонике метафизического знания играет роль «трансцендентального субъекта», принадлежит феноменологу Арону Гурвичу (Gurwitsch, 1974). Конечно, такую точку зрения нужно ограничить тем, что её нельзя понять буквально, т. к. метафизика Лейбница (ещё) не допускает трансцендентальной критики разума; и наоборот, «божественный субъект» (его разум и воля) дан для философского знания не как трансцендентальный субъект, а лишь как трансцендентный (реально-метафизический) объект. Из этого в конечном счёте только онтологически предполагаемого отличия познающего разума от его внешнего ему осуществления следует «методический разлад» этой метафизики как системы знания (ср. Kaehler 1979, ос. прим. 230) (Kaehler, 1979).

понять сущий мир как образование, состоящее из смыслов и значимостей, и таким способом открыть путь научности и философии *существенно нового вида* (Husserl, 1954, 102).²

Обоснование всякой объективной реальности через работу сознания, ступени и организацию интенциональности есть раскрытие этой «работы» в качестве «конституирования», что предполагает методическую операцию феноменологической редукции. Таким образом, сознание с его импликациями учреждается как универсальная сфера обоснования для любого сущего — в конечном счёте самого сознания: человека, индивидуума или личности в мире.

В согласии с вышеописанными основными условиями теперь будет показано, что феноменальность того, что существует *для* сознания, при всех сходствах в основных определениях и формальных структурах этой тематической области всё же должна иметь радикально иное значение. Подробное сравнение общих положений философии Лейбница, Канта и Гуссерля в этой работе невозможно, но всё же нижеследующее исследование может немного прояснить глубинную сложность неискажающего сравнения философских теорий.

II

На первый взгляд, кажется, что Лейбниц перенял от Декарта строгое разделение души и тела (соотв. материи) — *distinction realis*. Лейбниц и правда понимает душу как исключительно нематериальную сущность. Однако тут же он отмечает, что душа не существует без тела, а именно — без привязки экзистенции ко времени. Дело стоит только за тем, чтобы эту нераздельность души и тела (материи) должным образом воспринять из метафизики, если мы пытаемся понять, в чём конкретно заключается подготовка Лейбницем «трансцендентального поворота» и в чём он близок Канту и Гуссерлю.

Решение Лейбницем психофизической проблемы связано с его критикой картезианской концепции материальной природы — *substantia extensa*. Эта критика уже достаточно обсуждалась: протяжённость как *существенная черта* материального сущего не объясняет, почему это сущее имеет в себе начало движения и каким образом оно способно образовывать качественное множество, претерпевать изменение, а также устанавливать *всеобщий порядок сил*. И напротив, протяжённое, материальное сущее вообще не может быть в подлинном смысле *субстанцией* или поистине единым, а именно тождественным с самим собой во всех своих определениях. *Ens et unum convertuntur*. Такое единство принадлежит чему-то простому, неделимому, что не может быть ни умножено, ни уменьшено. Всё протяжённое же как таковое делимо, может быть и умножено, и уменьшено, будь то нематериальное качество или материальное количество. В то время как такого рода сущее не является субстанцией, самостоятельным сущим, нематериальная душа существует, напротив, только как простое, тождественное с собой.

² Пер. по: (Gusserl³, 2004, 140) — *Прим. пер.*

Именно поэтому Лейбниц называет душу-субстанцию монадой. Она есть «истинная действительность», единственное в строгом смысле самостоятельное сущее.

Всякое несамостоятельное сущее зависит от субстанциального единства. В иерархии, согласно которой всякое материально-телесное сущее вообще не может существовать, никак не относясь к душе, в которой оно укоренено, нет места картезианскому дуализму. Взаимосвязь между душой и телом, таким образом, превращается во внутрисубстанциальное отношение. Нераздельность души и тела должна быть обоснована с позиции души. Почему вообще в метафизическом смысле существует нечто за пределами самостоятельного сущего? Ответ на этот вопрос предполагает множество субстанций, выводимое из единичности, или индивидуальности, каждой из них. Только потому, что каждая из многих индивидуальных субстанций исключает другие, отличные от неё, все субстанции всегда уже привязаны к другой реальности, которая не производит их из себя. Что означает такое взаимоисключение, получается определить, только когда подвергается рассмотрению и внутренняя структура монады, общая для всех субстанций.

Простота души, или монады, — это та форма, в которой душа сохраняет себя в своей экзистенции. В каждый момент разворачивания своих внутренних определений, которые все вместе составляют реальность «полного», т. е. индивидуального понятия, субстанция тождественна себе. Тожество целого в различном есть вместе с тем и внутренний принцип, который организует последовательное разворачивание определений экзистенции в качестве постоянной смены состояний. Каждая отдельная монада разворачивает свою реальность согласно собственному внутреннему принципу. Реальность, не содержащаяся в её собственном единстве, или, проще говоря, всё остальное помимо неё составляет «внешний мир». Т. к. каждая монада, будучи субстанцией, существует в метафизическом смысле независимо от других, внешний мир не оказывает на неё никакого реального воздействия. Взаимоотношения между субстанциями реализуются скорее *в соответствии* с их собственными внутренними изменениями: каждая монада репрезентирует в себе реальность всех других монад. Эта репрезентация внешнего происходит согласно логическим отношениям всех определений понятия монады. То, что подвергается репрезентации, есть всякий раз не что иное, как постижимое, по меньшей мере, для божественного интеллекта, содержание монады. Для каждой из этих единичных, отделённых друг от друга, т. е. конечных, монад форма представления всякий раз оказывается односторонней и ориентированной на их индивидуальный внутренний принцип. Представленное (репрезентируемое) *следует из* собственной ограниченной силы монады (*vis primitiva activa*) только при условии её внутреннего развития.

В соответствии с этой формой перспективизма и отношения монады ко всем другим монадам её содержание репрезентируется как *феномен*. Монады существуют друг для друга, но никогда не оказывают друг на друга реального воздействия, каждая из них развивается сама по себе, но тем самым именно невольно и репрезентиру-

ет, или выражает, всем им предшествующие установленные отношения между ними. Это и есть общее метафизическое обоснование того, что вне онтологически независимого единства существует что-то «иное», которое есть только для этого единства, а соответственно, имеет статус феномена.

Лишь на этом основании уместно ввести тему «сознание и феномен». Онтологическая самопроизвольность души-субстанции через её собственные границы непреодолимо связана с Другим, которое она всего лишь представляет, не являясь активным основанием этого Другого. Следовательно, каждая активная сила связана и с пассивной возможностью, выступающей в виде феноменов в процессе самопроизвольного разворачивания монады. Понятие представления (репрезентации), таким образом, по сути, есть понятие метафизической психологии и космологии, которые, в свою очередь, укоренены в теологии. На основании только одного этого независимого аргументативного контекста нельзя судить о том, выводится ли он из самосознания. Простота монады, которую мы должны допустить, поскольку существует составное, как сказано в начале «Монадологии», принимается в рассмотрение, хотя и только для конечного рассудка, в «феноменологии переживания» (Cramer, 1994, 30; Mahnke 1925, 405) и дополняется содержанием опыта. Можно также сказать, что самосознание и «Я» являются парадигмой для понимания смысла «монады» (Pflaumer, 1968, 148-160). Не стоит, однако, принимать это за обоснование концепции. Это обязало бы философию Лейбница иметь предпосылки трансцендентальной философии.

Так же, как для метафизического знания, нужно предположить изначально совершенный разум и соответствующее ему развитие в божественном духе, на уровне сотворённого духа или монады, в его основании лежит бесконечная полнота субстанциальной и рациональной реальности. То, что монада представляет весь универсум, т. е. все другие сосуществующие с ней монады, есть дело не *сознания*, а в первую очередь *восприятия*. На этом понятии основываются метафизическое обоснование сознания и его феноменов с «феноменологической» перспективой переживания себя. Именно на примере определения представляющего состояния монады как «восприятия» становится ясно, что метафизика субстанции Лейбница всё ещё использует новоевропейскую идею субъекта в его объективированном виде. Понятие «монады» задумано в соответствии со структурой картезианской *res cogitans*: в каждой определённости, как в её состоянии, относится к самому себе³ лежащее в основании, а именно таким образом, что оно реализует себя в этом ограничении в качестве Всеобщего. Каждое состояние есть в онтологическом смысле самоопределение монады, которая в установлении и снятии своих изменяющихся состояний определяет своё собственное состояние — продолжает себя, отрицая саму себя, в качестве тождества отрицания себя (созидающей и проводящей различие силы). Это и есть «восприятие», *état passager* монады (Leibniz, 1885, § 3), снимающий себя основной закон монады. Это конституируемое монадой отношение с собой всегда уже предшествует онтологически-объективной структуре всякого со-

3 Ср. кантовское «онтологическое определение» «состояния» как «сосуществование изменяющихся определений вещи с постоянным» (Religionslehre Pölitz, in: AA 28.2, 2: 1090).

знания. Вместе с этим становится ясно, почему самосознание есть парадигма понятия монады. Каждая онтологически-объективная структура, конститутивная для монады, есть осознанная и освобождённая структура субъективности вообще — абстрактно схваченный способ бытия субъективности как таковой.

Бытие-при-себе монады в её «сменяющихся состояниях», в которых она самопроизвольно осуществляет себя из самой себя, не может зависеть от протяжённой материи. *Actio* как основа всякого состояния превращает его в восприятие (ср., напр., Leibniz, 1890, 329; Leibniz, 1885, § 17). Лейбниц довольно рано, уже в 1671 году, стал различать дух и материю, определив дух как «*sibi intime praesens*», а материю как состоящую из «*partes extra partes*» (Leibniz, 1875, 53). Деятельность души, или духа, при любых изменениях сохраняет самоидентичность.

Дальнейшее развитие учения о монаде добавляет к этому, что в непрекращающемся саморазвитии определений монады представлены также и все остальные монады, а именно в качестве феноменов происходящего восприятия. Таким образом, восприятие есть «*repraesentatio variationis externae in interna*» (Leibniz, 1890, 330). Различение внутреннего и внешнего в отношении к воспринимающему центру происходит также и при *неосознанных* восприятиях — ведь какое-либо состояние становится осознанным только тогда, когда собственное присутствие осуществляется не только посредством *appetitus* к новым восприятиям, но также с помощью собственного представления различия между Я (внутреннее) и Другое (внешнее). Самое первое выраженное представление о чём-то внешнем, отличном от изменяющегося Я, есть сознание предмета. Онтологический статус такой предметности, согласно сказанному, и есть статус феномена. Предметом становится не что иное, как пространственно-временной материальный мир. А он существует в свою очередь только потому, что конечные монады внутренним образом представляют друг друга в своих восприятиях. Ведь они не могут познавать друг друга реально как нематериальные центры силы, которыми они являются сами по себе. Это было бы возможно только при том познании, которое располагало бы полным, или индивидуальным, понятием, и при котором сразу же становились бы явными все взаимоотношения между этим понятием и его частями. Такое познание, однако, свойственно лишь изначально совершенному Разуму-субъекту. Только он существует без заданной связи с явлениями, т. е. с пространственно-временным материальным миром как «внешним» миром. Этот божественный дух, или прамонада, есть, таким образом, единственная инстанция, от которой зависят все остальные монады.

Привязка онтологического статуса к уровню собственной действующей силы отличает конечные сотворённые монады: начиная с таких, чьи восприятия не ведут к ясному различению внутреннего и внешнего, т. е. сознания собственной силы и внешнего мира, и заканчивая такими, которые способны узнавать себя не просто как имеющих те или иные восприятия, но как индивидуальных субъектов, отличных от надындивидуальных, всеобщих законов разума. Сознание есть восприятие, когда воспринимающий центр знает *себя* как таковой и отличает себя от воспринятой вещи как от предмета. Так, совершённая деятельность есть сознание в смысле *apperception*

цши: зная, что я обладаю тем или иным восприятием, я осознаю соотношение между внутренним актом и предметом. Однако сознание в качестве познания требует различения всеобщего, т. е. предметного определения, не связанного с единичными явлениями. Отношения между всеобщими определениями — это «необходимые истины» (ср. Leibniz, 1885, § 30). Для их ясного и отчётливого познания требуется, чтобы мыслящий субъект определил себя как обладающего разумом, т. е. «абстрагировал» (Leibniz, 1885, § 30) себя от любой индивидуальности. Только в таком ясном, понятийно определённом сознании возникает понимание конечного субъекта как «монады», и вместе с тем только тогда мы узнаём, что эмпирическая реальность коренится в действительной деятельности представления. Простое сознание монады, не отражённое в разуме, но лишь изредка превышающее восприятие, память, привычку и возникающий из них опыт (ср. Leibniz, 1885, § 26–28), осуществляется в соответствии с предпосылками эмпирического реализма. Только метафизика претендует на то, чтобы поставить под сомнение и затем обосновать этот реализм, опираясь на истинную «природу вещей», а в конечном счёте на действительность разума.

III

На месте этой метафизики разума возникает методическая рефлексия, «критика разума», которая должна предшествовать всякому объективному стремлению к познанию. Тогда конечный разум-субъект как таковой (а не в качестве существующей индивидуальной субстанции) концентрируется на своих границах. Как было коротко описано в предыдущем разделе, этот трансцендентальный поворот философского обоснования познания подвешивает притязание на истинность всей предшествующей метафизики. Вместе с тем появляется гарантия обнаружения обнаруживаемого всеобщего разумного порядка всего сущего. Если нечто существует, оно должно быть укоренено в имманентных структурах, формах, понятиях и законах сущей для себя субъективности.

Т. к. последнее положение соответствует понятию субъекта у Лейбница в сознании его «естественного разума», это позволяет выделить то, уже заранее данное сознанию, с чего Кант начинает свою критику разума: два «основания способности познания» (Kant, 1998, В 29),⁴ чувственность и рассудок, появляются, когда раскрывается их «общий корень» — совершенный творящий разум, пока нам неизвестный. Для конечного субъекта как такового всё чувственное остаётся воспринимаемым во всей его сложности и смутной множественности, не сводимой к ясному мышлению в понятиях, которое всегда абстрактно и всеобще. Субъект сознания, с которого начинает Кант, хотя и *соответствует* сотворённой монаде, всё же не имеет ни монадологического самотолкования, ни *ultima ratio (supramundana)*, ни, прежде всего, внутреннего единства, предшествующего действительному самосознанию. Структура субъективности по Лейбницу существует только *для себя*, а именно в качестве субъекта разума и его имманентных коррелятов. «Чувственность» в этой «критической», до-объективной

4 Пер. по (с некоторыми поправками): (Kant, 1993). — Прим. пер.

рефлексии есть именование для того, что, согласно учению о монаде, являет себя невольно, без сознания собственного действия. Поскольку метафизическое учение не отражает ничего иного, кроме реальности разных центров восприятия (монад), оно было трансформировано в способ явления особого центра перспективы. На месте этого учения выступает установление непредмысленного отношения конечного субъекта вообще — как начала и границы всякого возможного знания — к радикально Иному. Субъект с самого начала определяется через преднахождение себя в таком отношении к другому. Эта «инаковость» (Andersheit) представлена в области трансцендентальной рефлексии. Её назначение именно в первую очередь быть рефлексией «данного», данность которого не является имманентно проявляемой, но обнаруживаемой.

Другое по отношению к субъекту определяется только в отношении к нему, т. е. так, как оно есть для субъекта. Для трансцендентальной рефлексии это — основополагающее и необходимое условие, которое также имело значение для всех (сотворённых) монад в метафизической теории субъекта как монады. У каждой из них есть своё внешнее, не познаваемое в рациональной форме, чьё качественное изменение хотя и происходит «по истине», согласно вышестоящим законам, однако имманентно имеет всегда лишь характер данного во множестве и изменении. На место метафизического основания такой данности, которой аффицируется воспринимающий субъект, Кант ставит в трансцендентально-методической рефлексии высшую степень абстракции «трансцендентального предмета». Чем он является, нельзя познать из него самого. Скорее всего, в таком стремлении к познанию его бы стали ошибочно принимать за «вещь в себе». Но это означало бы возврат к докритической объективной метафизике и её онтологии. Если понятие вещи в себе есть лишь негативный, исключаяющий продукт различения любой предметности и субъекта, тогда понятие «трансцендентального предмета» содержит выраженным образом отношение к обосновывающей инстанции, а именно к субъективности, в виде «критики чистого разума». Только то, что субъективность доставляет и приписывает себе, является «объективным». Однако именно поэтому всё объективное опять же оказывается феноменом, а именно Иным, неспособным быть обоснованным и прояснённым из себя самого, *существующим лишь для субъекта*.

Обоснование объективности или трансцендентально понятого феномена по причине изначальной невыводимости данного, другого для субъекта, имеет две ступени: определяемое с помощью имманентного разума *argioi* и приписываемое изначально чуждой, трансцендентально внешней данности, а потому не предугадываемое *aposteriori*. Определённое и конкретное содержание объективного познания в качестве «опыта», соответствует условиям, которые как таковые могут быть предъявлены. Однако кантовская трансцендентальная философия придерживается того, что за уровнем этих определений, имеющих значимость для *любого возможного* опыта, располагается множество условий, недоступных трансцендентальной рефлексии, т. к. сознание как таковое может обнаружить их только в принципиально бесконечном процессе опыта.

Эта бесконечность и непредсказуемость познания того, что в качестве материального условия всякого познания должно быть каждый раз заново предъявлено и со

своей стороны является коррелятом «синтетического» единства трансцендентальной апперцепции, есть имманентная рефлексия оснований субъективности, из которой исходит трансцендентальный поворот, а именно её непредмысленная ограниченность в отношении с Иным, её *трансцендентальным* Внешним. Трансцендентальный поворот — это революция разума как высшего проявления форм и законов субъективности, как в совершенном духе у Лейбница — не более чем определяющий себя к бесконечно индивидуальной реальности *actus purus*. Позитивную сторону «революции» — чистую имманентность оснований и законов разума, в которой он впервые только становится осознанным, — нельзя отделять от негативного, ограничивающего значения, которое наследует у разума «естественность».

Эта двусмысленность рационального обоснования закрепляется в рефлексии при проведении различия между «формой» и «материей». Субъекту приходится в первую очередь сделать своим предметом то, что кажется ему данным, чтобы ясно определить своё отношение к нему и в то же время отделить от себя. Т. к. данность изменяется и является в виде восприятия (см. выше), лишь подобного вида порядок или структура, в которых только и может быть вообще что-нибудь дано, могут быть познаны как необходимые во всякой данности. Порядок, структура и связь составляют форму, которая со своей стороны уже всегда предполагает множественность и изменчивость «материи». Именно «явление», ещё «не определённый предмет созерцания» (Kant, 1998, В 34), является в своей фактичности, в которой оно в восприятии непосредственно связано с субъектом, «коррелятом восприятия» *материи* созерцания вообще. «Форма» созерцания, напротив: «то, в чём упорядочиваются все восприятия» (Kant, 1998, В 34), сама не есть восприятие, но основание возможности всякого восприятия, безразличное к апостериорным определениям и качествам.

Форма явлений может иметь незначительные различия, с помощью которых явления связаны с чувственностью, как внешней, так и внутренней,⁵ в пространстве и времени. Если субъект в форме созерцания времени непосредственно относится к себе самому в изменении своих состояний как «представлений», тогда он и относится, хотя и в форме внешнего чувства, к чему-то, что должно быть отлечено от него, однако всегда только в связи с чувственной способностью субъекта как трансцендентального принципа. Данность не только не *познаваема* без того, чтобы быть воспринятой в форме внешнего чувства, но и без связи с ним о ней нельзя сделать никакого высказывания, в том числе, что она *существует*. Уже самое простое событие бытия данностью *ipso facto* обусловлено восприятием (Genommenwerden), актуализацией «рецептивности» субъекта в нём же самом. Относительно отношений монады и явлений верно то, что последние вообще могут возникать только в результате саморазвития субъекта, что на самом деле он есть то, что «отражает» «мир» вне его, что внешние ему мир и природа появляются лишь в процессе его собственного имманентного становления, т. е. в качестве бесконечно сложного представления, су-

5 О асимметричной и всё же взаимной обусловленности внешнего и внутреннего чувства у Канта против «материального идеализма» показательны (Kant, 1998, В 274–280).

ществующего до всякого сознания и предикации.

Трансцендентальное обоснование объективного познания основывается на двусторонней чувственности в той мере, в какой познающий субъект осуществляет себя в своих границах, в которых он вступает в отношение с Иным и обнаруживает материал для любого объективного познания вообще. Т. к. внешнее чувство действует в связи со внутренним — каждое впечатление, каждое представление внешнего есть в то же время впечатление и представление внутреннего, — субъект в своей чувственности одновременно со своим домысленным отношением к Иному содержит также и то, чем он не является, возможность осознать Иное как свой предмет. Чувственность с её изменяющимся отношением внутреннего и внешнего после трансцендентального поворота уже не может быть обоснована, как в учении о монаде, с помощью сущего в себе субстанциального единства, предшествующего сознанию. Но она предпосылает деятельности и спонтанности субъекта то, без чего субъект уже не может осознать себя, так же как и множественное в чувственности не может стать предметом сознания без объединения и определения трансцендентального единства апперцепции, а «постоянная тождественность апперцепции» (Kant, 1998, В 133) не может сама стать осознанной — т. е. субъект не может эксплицитно осознать самого себя — без преданности множественного во внутреннем чувстве.

С одной стороны, «безмысленное созерцание» (Kant, 1998, А 111) никогда не стало бы «познанием, т. е. осталось бы для нас ничем», вне отношения к «трансцендентальному основанию единства» (Kant, 1998, А 111). Это отношение созерцания, т. е. обнаруженного в нём множества (ср. Kant, 1998, В 132), впервые становится действительным в «акте спонтанности». «Должно быть *возможно*, чтобы суждение «я *мыслю*» сопровождало все мои представления» (В 131 = § 16, 1 предл.). Отрицание этого положения имело бы либо то последствие, что представление было бы «невозможно», т. к. в таком случае в нём было бы представлено то, что «вообще не может быть помыслено» (Kant, 1998, В 132); либо, как следствие, представление оказалось бы «ничем, по крайней мере, для меня», т. к. оно *не могло* бы быть связано с непрерывностью Я, которому известна жизнь своего сознания. Предположенное здесь различие между «представлением» и «мышлением» основывается именно на разнице между созерцанием как осуществлением чувственности и мышлением как осуществлением спонтанности. Хотя представление как созерцание «может быть дано до всякого мышления» (Kant, 1998, В 132), но только в отношении созерцания и представленного в нём множества к «Я *мыслю*» в том же субъекте, в котором обнаруживается это множество (Kant, 1998, В 132), данность вообще может стать осознанной, т. к. только так она становится предметом. Этим не отвергается возможность того, что созерцающему и воспринимающему субъекту «дано» больше, чем становится предметом его сознания — этому «больше» соответствует *petites perceptions* Лейбница. Однако философии трансцендентального поворота уже не подобает совершать об этом аргюги обосновываемых высказываний. Гораздо более важно, что всё, что может быть дано субъекту, *может* быть ясным образом отнесено к единству сознания. Без такой *возможности* самопроизведённого бытия-для-субъекта предположение чистой

данности чего-либо в созерцании было бы недействительным или по крайней мере безосновательным. Если сознание в монадологии Лейбница было инстанцией, превращающей данность в предмет как коррелят восприятия любой степени, то только с помощью ясного определения и различения представления и предмета при условии онтологически предположенной связи всех восприятий монады может быть обоснована предметность Данного через осуществление синтеза, который должен быть ясно продемонстрирован.

Отсюда вытекает, с другой стороны, перенос сознания идентичности субъекта, т. е. ясного сознания себя самого как тождественного в любом представлении на предданность множественного в чувстве: «Я как простое представление ещё не даёт ничего многообразного» (Kant, 1998, В 135). Высшее единство всякого сознания оставалось бы без такой данности пустым, «я мыслю» есть чистая самопроизвольность, просто абстракция от синтетического, т. е. самостоятельно объединённого единства апперцепции. Единство самопроизвольности само конституирует себя через определение различий и в качестве сознания своего синтеза. Точно так же сознание высшего единства чистой апперцепции возможно только с помощью сознания синтеза многообразного.⁶ Такое сознание, со своей стороны, возможно лишь при том условии, что ему уже дано многообразное, т. е. то, что оно не может самостоятельно произвести из себя. Субъект *есть* осуществление синтеза, в котором чувственные восприятия в качестве «данных» не только «сопровождаются» *Я мыслю* и тем самым впервые становятся осознанными, но субъект добавляет в этом движении сознания одно представление к другому и сразу же осознаёт этот синтез (ср. Kant, 1998, В 133 [AA III 109]). Так впервые появляется связь между представлениями и их коррелятами, т. к. больше никакое досознательное метафизически-субстанциальное единство и спонтанность не годятся для соединения восприятий и их коррелятов. После трансцендентального поворота самопроизвольность субъекта относится в качестве осознанной только к себе самой, а именно в установлении связи и фиксировании («полагании») данного посредством собственных определений. В установлении предметности она добивается сознания для себя своей тождественности. Таким образом, себя осуществляет ранее объективированная для себя структура субъективности; и наоборот, «субъект» есть не что иное, как относящееся к себе в установлении своей предметности «возвращение в себя». Он есть, соответственно, тождественное с собой в обладании явлениями и различении их сознание. То, что любая реальность может существовать только в отношении с ним — в конечном счёте, с трансцендентальным основанием возможности всякой реальности, составляет его феноменальность. То, что для сознания вообще

6 «... всеобщее тождество апперцепции данного в созерцании многообразного заключает в себе синтез представлений и возможно только благодаря осознанию этого синтеза» (Kant, 1998, В 133). Поэтому «синтетическое единство многообразного [содержания] созерцаний <...> есть основание тождества самой апперцепции» (Kant, 1998, В 134). Или: «аналитическое единство апперцепции возможно только если предположить наличие некоторого синтетического единства апперцепции» (Kant, 1998, В 133).

существует нечто, *отличное* от него, остаётся необосновываемым условием и составляет равнозначно с сознанием «я мыслю» изначальный факт трансцендентального идеализма — обусловленность в необусловленности, не исключая стремления осознать это.

IV

То, что предметы опыта есть явления сознания, то, что они существуют только как корреляты изначального субъективного действия, как самоосуществление в структуре рецептивности и вторгающейся спонтанности, — такое утверждение или учение предполагает либо метафизическую концепцию или рассмотрение «субъекта» и его опыта, либо трансцендентально-методическое обоснование. В любом случае, всегда предполагается уровень рефлексии, который отделён от наивного реализма «естественного сознания», т. к. иначе невозможно никакое всеобщее и всеохватывающее обоснование и объяснение объективности самого естественного сознания и его опыта.

Такое отделение, однако, не может быть произведено вне контекста, иначе оно осталось бы бесплодным. Оно осуществляется скорее *в качестве* разворачивания метафизической мысли или методически обосновывающей рефлексии. Для всех мыслителей, которые после Канта прошли по пути «трансцендентализма», имеет силу то, что объективно метафизическое обоснование опыта невозможно, потому что оно не выдерживает критики. Стремление Гуссерля к трансцендентально-феноменологическому обоснованию и анализу познания обнаруживает себя в качестве всегда заново устанавливаемого обоснования как постоянная борьба за получение и использование того измерения познания, которое характеризует реализм естественного сознания, чтобы растолковать его в своей обусловленности. Трансцендентальное измерение сознания может быть обнаружено и различено только им самим, т. к. это обнаружение и различение происходит *в нём самом*.

Хотя тем самым любая метафизика в докантовском смысле оказывается исключённой, всё же то, как Гуссерль тематизирует и характеризует сознание, подвергнутое феноменологической редукции, наводит на явные параллели с бытием монады; вместе с тем сразу же выступают на первый план значимые отличия от трансцендентальной философии Канта. Равно как генеральный тезис естественной установки в качестве *онтологического* фундамента реализма познания критически отрефлектирован и взят в скобки, полученное в результате «чистое сознание» со своей стороны обретает также онтологическое обозначение «абсолютного бытия», независимого от того, существуют ли предметы и отношения — «реальности», как кратко называет их Гуссерль, — сами по себе так, как они представлены в сознании. Всякая «реальность» принципиально может быть подвергнута сомнению, поскольку является случайной. Понять сознание как сознание означает не просто познать его в качестве особого события в объективно представленных обстоятельствах мира, но рассмотреть его со всеми его действиями и интенциями как отношение к себе. Феноменологическая редукция к «чистому акту переживания» (Husserl, 1976, 179) даёт

возможность познать, что всякая реальность существует в первую очередь в качестве *направленности*, и что в конечном счёте каждое интенциональное переживание находится в связи с самим собой через своё имманентное единство.

«Абсолютность» сознания как такового есть не что иное, как основное свойство всякого «осознанного бытия» (*bewußt-Sein*) того, что могло бы быть его интенциональным содержанием, того, что всегда есть для себя *в качестве* деятельности сознания в каждом акте. В том, что Гуссерль демонстрирует такой способ бытия сознания в качестве результата «феноменологического фундаментального рассмотрения», сознание приобретает не только трансцендентально-методически, но и онтологически обоснованное положение. В этом заключается близость к бытию монады, которая в *онтологическом* плане имеет ту же структуру, что и подвергнутое феноменологической редукции «чистое» сознание, а именно — структуру самотождественного во всех своих определениях, т. е. восприятиях, актах и способах осуществления отношения к себе. Вместе с тем остаются исключёнными все метафизические обоснования и объяснения, т. к. скорее имеет значение то, что доступно для самого рассматриваемого сознания и то, *как* это ему доступно: однако в таком бытии как самотождественности предположенное охватывающее *единство* оказывается проблематичным, не принимая во внимание метафизически-теологическое обоснование имманентности этого относящегося к себе единства. Не принимая во внимание обоснованно, т. к. трансцендентально-феноменологическое обоснование осознанного бытия *qua tale* не нуждается в такой трансцендентальной инстанции (Husserl, 1976, 124). Ведь тождественность сознания в каждом единичном акте и во всех актах вместе взятых *возможна* лишь в качестве имманентной. Она есть та инстанция — нужно об этом упомянуть, — благодаря которой вообще существует нечто такое, как *cogitatio*, даже если она всего лишь «то, что существует в нас таким образом, что мы непосредственно это осознаем» (Descartes, 1983, 160).⁷

Сложности, которые всегда видел Гуссерль в имманентном постоянном единстве потока сознания,⁸ проистекают именно из методически обоснованного отказа от метафизического прояснения этого имманентного необходимого единства. Изначально проблема состоит в том, что невозможно с помощью феноменологии обнаружить и обоснованно утвердить в качестве метафизического, и, соответственно, трансцендентально-логического принципа тождество в сознании, т. е. в каждом осознанном акте, переживании и «состоянии», как необходимое условие этого сознания. Хотя Гуссерль считает эту необходимость логически несомненной, всё же дело для него заключается в том, чтобы сделать это тождество — а значит: Я — данностью и привести к очевидности в феноменологическом анализе. В «Логических исследованиях»

7 Пер. по: (Dekart, 1994, 127). — *Прим. пер.*

8 Подробнее об этом см. исследование Э. Марбаха ((Marbach, 1974) — *Прим. пер.*), в котором показано, что феноменологический доступ к Я возможен двумя различными способами анализа сознания, при этом Гуссерль не преодолевает возникающую из этого двойственность понятия Я. О феноменологическом анализе «способа бытия трансцендентального Я» (включая исследовательские рукописи) см.: (Held, 1966) — *Прим. пер.*

Гуссерль довольно сдержанно высказывается в отношении Я как такового, которое можно было бы обнаружить только феноменологически, т. е. не просто как «сплетение физических переживаний в единство потока переживаний» (Husserl, 1984, 356).⁹ «Чистое Я» не обнаруживается с помощью редукции к «чистому сознанию»:

Наперёд ясно одно: произведя подобную редукцию, мы в потоке многообразных переживаний — в этом трансцендентальном остатке — нигде не встречаемся с чистым “Я” как переживанием среди переживаний, не встречаемся с ним также и как с фрагментом переживания, который возник бы и вновь исчезал вместе с самим переживанием, часть которого он составлял бы. Представляется [!], что “я” постоянно и даже необходимо должно присутствовать здесь», <...> «“я” — тождественно», и «представляется чем-то принципиально необходимым <...> при любой действительной и возможной смене переживаний, а потому ни в каком смысле *не может считаться реальной частью или моментом* самих переживаний (Husserl, 1976, 123).¹⁰

Отсюда ясно, что Гуссерль видит и признаёт необходимость для сознания чистого Я. Он пишет: оно (чистое Я) «остаётся после произведенного нами феноменологического выключения мира и принадлежащей к нему эмпирической субъективности» (Husserl, 1976, 124).¹¹ Однако оно может быть познано только как «*своеобразная трансценденция*, — в известном смысле не конституированная, — *трансценденция в пределах имманентности*» (Husserl, 1976, 124).¹² Притом нельзя вывести из игры

⁹ В вычеркнутом во втором издании (1913) §7 5-го *Размышления* сказано: «Эмпирическому Я противостоят эмпирические физические вещи, Не-я, и точно так же единства сосуществования и последовательности, претендующие на существование в качестве вещей. Нам они даны — поскольку мы суть Я — только как интенциональные единства, т. е. как смыслоопределенные в психических переживаниях, представленные или обсуждаемые единства» ((Husserl, 1984, 370). Пер. по: (Gusserl, 2001, 335)). То, с чем соотносятся физические вещи как интенциональные единства, т. е. не «противостоят» реально, не может быть эмпирическим Я «в смысле психологического субъекта» ((Husserl, 1984, 369). Пер. по: (Gusserl, 2001, 334)). Добавленная во втором издании «Логических исследований» сноска в указанном параграфе наводит на мысль о том, что феноменологическая редукция должна вести к *чистому Я*: «В изложении, которое взято из первого издания без существенных изменений не уделяется должного внимания тому, что эмпирическое Я — это трансценденция того же ранга, что и физическая вещь. Если исключение этой трансценденции и редукция к “чисто феноменологически данному” не удерживает никакого чистого Я в качестве своего “остатка”, то никакой действительной (адекватной) очевидности “Я есть” дано быть не может. Но если эта очевидность действительно адекватна, — а кто станет это отрицать? — то как мы можем миновать допущения чистого Я? Это именно Я, схваченное в осуществлении очевидности *cogito*, и чистое осуществление схватывает его *eo ipso* феноменологически “чисто” и с необходимостью в качестве субъекта “чистого” переживания типа *cogito*». (Husserl, 1984, 368; Gusserl, 2001, 333).

¹⁰ Пер. по: (Gusserl, 2004, 177–178) — *Прим. пер.*

¹¹ (Gusserl, 2004, 178) — *Прим. пер.*

¹² (Gusserl, 2004, 178) — *Прим. пер.*

то (Husserl, 1976, 178), что «эта трансценденция играет непосредственно существенную роль во всякой *cogitatio*» [!] (Husserl, 1976, 178)¹³ — это значило бы одним махом потерять целый «регион чистого сознания». Это, правда, было бы бессмысленно, т. к. чистое сознание есть единственно само основание всякой чистой очевидности, аподиктической или адекватной, всякой чистой интуиции, собственного способа осуществления и легитимации феноменологического познания (Husserl, 1976, 51, 127, 138, 182, 224). Выключение любой мирской бытийной значимости и реальности и редукция «человеческого» сознания к чисто имманентной интенциональности с её коррелятами, однако, не может «снять форму *cogito* и вычеркнуть «чистого» субъекта акта» (Husserl, 1976, 179)¹⁴ — остаётся чистое Я, «никакая редукция не способна что-либо с ним поделаться» (Husserl, 1976, 179).¹⁵

С одной стороны, «переживающее Я — тем не менее вовсе не то, что могло бы быть взято *для себя* и обращено в *особый* объект изысканий. Если отвлечься от его “способов сопряжения” или “способов отношения”, то оно совершенно пусто — в нём нет никаких сущностных компонентов, нет никакого содержания, какое можно было бы эксплицировать, в себе и для себя, оно не подлежит никакому описанию — чистое Я, и ничто более» (Husserl, 1976, 179).¹⁶ С другой стороны, Я опять же присутствует не во всех переживаниях, в отличие от интенциональных переживаний, имеющих форму *cogito*. Это есть то отношение «переживаний» — у Канта «представлений», а у Лейбница «восприятий» — к единству субъекта, которое предполагается для каждого акта лишь в качестве принципиальной возможности.¹⁷

То, что Гуссерль отделяет от сознания и его переживаний Я как их имманентное условие (хотя он сам утверждает, что Я невозможно обнаружить феноменологически без указания на переживания сознания), оказывается неудачным шагом, т. к. Я становится простой абстракцией. В этом случае также остаётся без внимания и его обосновывающая функция, не только в отношении единства сознания и его многообразных актов, но и сверх того, в отношении соответствующих интенциональных коррелятов, ноэм.¹⁸

13 (Gusserl', 2004, 178–179) — Прим. пер.

14 (Gusserl', 2004, 251) — Прим. пер.

15 (Gusserl', 2004, 251) — Прим. пер.

16 (Gusserl', 2004, 251) — Прим. пер.

17 Здесь разделяется эпистемологический статус такого условия как метафизической основы восприятия монады или как трансцендентального условия возможности представления и соответствующих ему явлений.

18 А. Гурвич ((Gurwitsch, 1964, 410–427) — Прим. пер.) показал, что ноэмы конструирующих их синтезов (а также «пассивные») невозможны без единства сознания, хотя оно со своей стороны зависит от «первичных содержаний» (Husserl, 1984, § 58; Husserl, 1976, § 85) как данности всех интенциональных актов. В «Логических исследованиях» Гуссерль, проявляя сдержанность в вопросе о чистом Я, утвердил обособленное положение ноэм как тождественно повторяемых чувственных единств, понимая соответствующие переживания как «части» (в том смысле, в котором это имеется в виду в 3-м *Логическом исследовании*). В «Идеях», напротив, становится ясно, что «ни одно конкретное переживание не может иметь значения в полном смысле самостоятельного» (Husserl, 1976, 186) ((Gusserl', 2009, 260) — Прим. пер.)

Что касается субъективной, ноэтической части, можно сказать, что по сути Гуссерль разными способами пытался феноменологически разработать *содержание Я в отношении к Различному*: 1. С помощью анализа «феноменологического времени — единой формы всех переживаний в *одном* потоке переживания (в потоке переживания *одного* чистого Я)» (Husserl, 1976, 180).¹⁹ Не принимая во внимание многочисленные проблемы и констатированные самим Гуссерлем «исключительные трудности» (Husserl, 1976, 182)²⁰ такого анализа времени, для исследования проблемы Я очень показательно основное определение временности, которое даёт Гуссерль: «Необходимая форма, связывающая переживания с переживаниями» (Husserl, 1976, 182).²¹ В этом определении временность фундаментально схвачена в связке с переживаниями и, соответственно, с отношением к единству потока переживаний, а в конечном итоге — к чистому Я. Если вспомнить самое основное, форма времени по Гуссерлю членится в тройном горизонте переживания «теперь» со своим специфическим горизонтом «до» и «после». «Теперь» есть также и «форма первозданности» (Husserl, 1976, 184),²² которая характеризует каждое переживание во всех трёх измерениях. Когда Гуссерль утверждает, что переживания в этой форме первозданности («теперь») «как таковые составляют *единый первозданный горизонт для такого-то чистого Я*, его совокупного [!] первозданного (из самого первоисточника) сознания *теперь*» (Husserl, 1976, 184),²³ он высказывает тем самым наименее формальную конкретию Я как самостоятельно не конституирующегося единства, к которому необходимо привязаны все переживания как таковые, иначе вообще не существующие и в котором одном возможно соединение восприятий с восприятиями — согласно первому определению временности сознания. Остаётся, однако, непрояснённым, *как* эта конкретия чистого Я образуется в своём связанном непрерывном горизонте первозданности и трёх временных измерений. При подробном рассмотрении видно, что Гуссерль связывает только две *предположенные* стороны: феноменологически обосновываемый вопрос тройкового временного горизонта переживаний и проблему «необходимого» чистого Я, так что из непрерывно имманентного единства следует поток сознания и, соответственно, поток переживаний, присутствующий в каждом переживании и тождественный себе. Возможность того, что в этой форме в качестве «самореализации» действительно присутствует конкретное, завершённое Я, Гуссерль выражает в форме «необходимой корреляции»: «*Одно чистое Я — один поток переживания, заполненный по всем трём измерениям, сущностно взаимосвязанный в такой заполненности, взыскующий себя в своей содержательной непрерывности, — таковы необходимые*

19 (Gusserl', 2009, 253) — Прим. пер.

20 (Gusserl', 2009, 254) — Прим. пер.

21 (Gusserl', 2009, 255) — Прим. пер.

22 (Gusserl', 2009, 258) — Прим. пер.

23 (Gusserl', 2009, 258) — Прим. пер.

корреляты» (Husserl, 1976, 185).^{24, 25}

2. Недостаток такого понимания «полноты» как простой корреляции определённых «полюсов Я»²⁶ и потока сознания осуществлённого в трёх измерениях временности Гуссерль пытался устранить, специально тематизируя единство как связь переживаний. Действительно, только тогда вопрос впервые начинает проясняться: «В принципе же <...> *никогда* не бывает так, чтобы такая *целая* взаимосвязь давалась или могла даваться одним-единственным чистым взглядом» (Husserl, 1976, 185).²⁷ Феноменологическое познание определяет себя в привязке к непосредственной значимости или интуиции. Значит то, что *eo ipso* есть не что иное, как тождество различающей деятельности с самой собой в своих различиях — у Лейбница Я в восприятии и сила стремления в монаде, у Канта изначально синтетическое единство апперцепции — может быть схвачено только негативно, не как тождество, но только «по способу “*безграничности в наследовании*” имманентных созерцаний — от фиксируемого переживания к новым входящим в его горизонт переживания переживаниям, от фиксации последних к фиксации их горизонтов переживания и т. д.» (Husserl, 1976, 185).²⁸ Так же и для этого «негативного» единства, схватываемого только в качестве бесконечного перехода, Гуссерль устанавливает «интуитивное» схватывание, с помощью которого именно и должно феноменологически обнаруживаться Позитивное, характер бытия потока сознания, и должна быть конкретизирована “праформа сознания”» (Husserl, 1976, 185)²⁹ через упомянутую простую корреляцию. Т. к. это интуитивное схватывание, которое Гуссерль обозначает также и как «созерцающую идеацию» (Husserl, 1976, 186),³⁰ может иметь единство и связность потока сознания «не как единичное переживание», Гуссерль находит выход, указывая, что сомнительное единство схватывается «по способу *идеи в кантовском смысле*» (Husserl, 1976, 186).³¹ Следующая из этого альтернатива наглядно демонстрирует, насколько плохо Гуссерль овладел «кантовским смыслом» «идеи»: необходимое единство потока со-

24 Противоположность этому соответствию, к которому в конечном итоге принадлежит осуществление содержания через материю, а соответственно, интенциональное содержание потока сознания, есть, с одной стороны, метафизическая концепция разворачивания монады и тождественного с собой развития из внутреннего принципа, а с другой стороны, конкретизация «объективного единства самосознания» (Kant, 1998, § 18) в учении о схематизме и основоположениях. Или, например, систематическое *развитие* («история») самосознания, как оно было воспринято Шеллингом и Гегелем через «Основание общего наукоучения» Фихте. Проработанная здесь идея производящего само-различия, которое осуществляет в своём результате собственное самоопосредование, осталась для Гуссерля недоступной, т. к. она привязывает всякое созерцание к его осознанию и вместе с этим к схватываемому определению.

25 (Gusserl', 2009, 258–259) — Прим. пер.

26 Это понятие из «Картезианских медитаций» очевидно соответствует здесь так называемому «чистому Я» как одна из сторон указанного соотношения.

27 (Gusserl', 2009, 259) — Прим. пер.

28 (Gusserl', 2009, 259) — Прим. пер.

29 (Gusserl', 2009, 259) — Прим. пер.

30 (Gusserl', 2009, 260) — Прим. пер.

31 (Gusserl', 2009, 260) — Прим. пер.

знания есть «не что-то полагаемое и утверждаемое наобум, — это нечто абсолютно-несомненно данное» (Husserl, 1976, 186).³² В его поиске «интуитивного» характера обоснования всякого познания комплементарным суждением вместо «простого понятийного определения» и «построения» он приписывает «кантовскому смыслу» то, чего Кант не обнаруживал в «идеях», т. е. в чистых определениях разума, а именно — их осуществление в созерцании. Если такого рода идея может быть *только помыслена* и если она может быть достигнута «интуитивно» с таким же трудом, как и её определение может быть *выведено трансцендентально*,³³ то оказывается, что в ней ничего не «дано» — скорее напротив, она была бы обозначена у Гуссерля как пустая направленность на тотальность обусловленных условий (*zu einem gegebenen Bedingen*), при этом сама тотальность остаётся не данной.³⁴ Если феноменологически явное конкретное переживание оказывается при этом уже всегда включённым и встроенным в охватывающую связь горизонтов, то это обусловлено тем, что оно «не может иметь значения в полном смысле самостоятельного» (Husserl, 1976, 186).³⁵ Но из этой формулировки — она в принципе всё ещё соответствует тому, что представлено в «Логических исследованиях», V: анализу «интенциональных переживаний» как данному собственно феноменологически — невозможно извлечь то, от чего зависит всё Несамостоятельное *в целом*, так, чтобы оно стало явным как высшее осуществление и всеобщее имманентное единство потока сознания.

На этом пункте нашего рассуждения сравнение Канта и Лейбница приобретает принципиальное значение: обоснование всякой объективной реальности через осуществление необусловленной объективности предполагает в философии раннего Нового времени, насколько она понимает себя в качестве первой философии, идею универсального разума. Вплоть до Канта философия представляет возведение в принцип всякого истинного сущего в качестве основания любой реальности только так, что оно оказывается последним продуктом разумного события: «основание» — это «первая причина», данная до всякого познания этой причинной связи. У самого Канта сохраняется ещё общее содержание разума, который сам себя осознаёт в качестве трансцендентальной субъективности в своих «границах», т. е. в своих определениях, как априорное «средство», ему самому данное, — несмотря на то, что всё, данное субъекту, может существовать *для* него только *посредством самого* разума. Поэтому значимость «трансцендентального поворота» новой философии измеряется в себе впервые посредством обновлённой рефлексии трансцендентального знания (простой критики разума), а именно за счёт того, что всё, казавшееся субъекту существующим в качестве его собственных возможностей в форме «природы разума», *устанавлива-*

32 (Gusserl', 2009, 260) — Прим. пер.

33 См. всю первую книгу *Трансцендентальной диалектики* «Критики чистого разума».

34 Чтобы указать на это, Кант, как известно, оценил в качестве основной ошибки «всей антиномии чистого разума» диалектический аргумент: «Если дано обусловленное, то дан и весь ряд всех его условий; но предметы чувств даны нам как обусловленные, следовательно, и так далее» (Kant, 1998, В 525).

35 (Gusserl', 2009, 260) — Прим. пер.

ется только через себя само как продолжающаяся самореализация. Так как Гуссерль не видит этой амбивалентности трансцендентального идеализма в методической форме кантовской критики, он ошибочно предполагает, что совпадает с Кантом во мнении, что в отношении неоспариваемого обоснования любого возможного познания необходимо в трансцендентальной установке и рефлексии «точно» извлечь Данное в чистой сущности сознания, его структуру и содержание в феноменологическом созерцании согласно соответствующим сторонам ноэзиса и ноэмы; а также достигнуть приблизительного представления о сущности разума в таком «первозданно дающем видении» как «основной форме сознания разума» (см. Husserl, 1976, § 136).³⁶ С помощью этого Гуссерль всё же отличает свою философию от Первой философии Нового времени, которая постигает «разум» как самопроизвольную, саму себя производящую и реализующую силу и представляет всякую реальность как результат этой направленной на себя деятельности — будь то субстанция как *causa sui*, по Лейбницу творящая сила, которая, являясь *ultima rerumratio*, есть в то же время и *sui ratio*, будь то полностью имманентный философскому познанию разум, который «занимается только самим собой» (Kant, 1998, В 708), чтобы с помощью этого осуществить себя в качестве тотальности всего познаваемого и доставить себе соответствующую степень действительности.

Мнимая близость феноменологического анализа сознания и переживания лейбницевской метафизической психологии монады относится на самом деле лишь к сфере конечной субъективности. Метафизическая концепция и обоснование этой субъективности как монады, которая свободна от всех реальных воздействий и причинных связей извне, есть аналог феноменологической сферы чистого сознания, которое со своими интенциональными коррелятами в качестве феноменов предшествует всякой реальности, прежде всего конструируя её в себе. И наоборот, трансцендентально-феноменологическое описание чистого сознания отличается от кантовской позиции как раз тем, что оно не занимает в трансцендентальной рефлексии никакого отличительного положения и стремится обнаружить независимое бытие, но проясняет только разум через его собственные границы и одновременно с этим утверждает его как основание, т. е. систему условий возможности всего того, чем может быть Иное для разума само для себя в качестве «опыта».³⁷ Философское знание, выстраивающееся в систематическом представлении этой рефлексии, есть, тем самым, *понятийное* знание — саморазворачивание разума-субъекта, который хотя и непосредственно созерцает себя на каждой ступени этого разворачивания, однако *знает* себя только в понятийном определении.

То, что Гуссерль также не может избежать феноменологического исследования «чистого поля сознания» через интуитивное схватывание и его данность в понятийной интенции, не только становится ясно в основном уже из постоянной проблемы в обнаружении «однозначных терминов» (ср. Husserl, 1976, § 66) для «ясной данно-

36 (Gusserl', 2009, 423) — Прим. пер.

37 Постоянная гуссерлевская критика Канта демонстрирует, что Гуссерль вчитывает в кантовский идеализм свой идеал познания и неверно понимает методический смысл трансцендентального поворота разума-субъекта в его собственной природе.

сти» каждый раз «точного выражения», но это и указывает на такие содержательные проблемы, как только что указанная проблема феноменологического схватывания «Я» не только присутствующего (Husserl, 1976, 180) во всех *cogitationes*, но и одновременно реализующего самого себя. Во всех вопросах о структуре разума, а также о «целостности» и «всеобщности», и в особенности о систематическом упорядочивании всех субъективных синтезов и их коррелятов, незаменимы «антиципации» и «регулятивные идеи» (напр. Husserl, 1973, §§ 22, 28). Подходящая для этого продемонстрированная очевидность не может, тем не менее, быть очевидностью «самоданности» — то, что исходит из неё (каждое *познание* такой непосредственности должно также исходить из этого!), есть *eo ipso* уже понятийно опосредованное и опосредуемое мышление.

Та очевидность, которой обладает Я во всяком сознании как *своём* сознании, не может быть, правда, видом «регулятивной идеи» или просто «антиципации». Кажется, только в двадцатые годы Гуссерль взглянул на феноменологию сознания и с этой стороны. Кратко это выражают первые параграфы четвёртой «Картезианской медитации»: «Само Его существует для себя самого в непрерывной очевидности, т. е. *непрерывно конституирует себя в себе самом как существующее*» (Husserl, 1973, 100).^{38,39} Хотя «трансцендентальное эго», как было выведено в вышеупомянутом параграфе, «неотделимо от своих переживаний», всё же оно познаёт себя «не только в качестве жизненного потока, но и в качестве Я, которое <...> живя в том или ином *cogito*, остаётся *тем же самым*» (Husserl, 1973, § 31).⁴⁰ Таким образом, вычленяется Я как тождественное с самим собой: «тождественный полюс переживаний» (Husserl, 1973, § 31).⁴¹ Следующим шагом должно быть утверждение на этом полюсе Я ранее предположенной неотделимости Я от *его* переживаний и вместе с тем от всего, что ему дано: «Центрирующее Я есть не пустой полюс тождественности (точно так же таковым не является какой-либо предмет); напротив, в силу закономерности *трансцендентального генезиса* с каждым исходящим из него актом, несущим в себе некий новый предметный смысл, оно приобретает *новое устойчивое и характерное свойство*» (Husserl, 1973, § 32).⁴² Фиксация такого «свойства» определяет тождественность Я. Когда Гуссерль обозначает это отношение «субстрата» (Я) к своим «ориентациям», очевидно, это продукт *понятийного* определения в рефлексии, распространяющейся на всё созерцаемое в таком «генезисе».

Так как не все переживания и интенциональные акты ведут к такой ориентации или содействуют ей, логично, что Гуссерль в качестве третьей ступени определения Я *в неотделимости от его переживаний* ввёл «взятое в полной конкретности» (Husserl, 1973, § 33)⁴³ понятие Я. Это Я соответствует только тому, что Лейбниц обо-

38 Пер. по: (Gusserl', 2010, 87) — Прим. пер.

39 Здесь идёт речь об утверждении Я для себя *через себя самого*. Когда в § 57 «Идей» (I) говорится, что Я — это *не конституирующая* «трансценденция в имманенции», оказывается, что это может значить только то, что Я не конституируется ничем кроме себя. Сложности с тем, как определить и выразить «самоконституирование» и объяснить, как оно возможно, только начинаются.

40 (Gusserl', 2010, 87) — Прим. пер.

41 (Gusserl', 2010, 87) — Прим. пер.

42 (Gusserl', 2010, 88) — Прим. пер.

43 (Gusserl', 2010, 90) — Прим. пер.

значает в метафизическом смысле как «монада». То, что Гуссерль перенимает этот термин, должно быть оправдано с помощью имманентно-феноменологической демонстрации для самого себя становления Я во *всех* его актах и переживаниях до его «полной конкретии». Монада как субъект *трансцендентального* генезиса и её феноменологическое понимание есть не что иное, как предмет любого феноменологического анализа.⁴⁴ В нём изначально, *по определению*, заложена тотальность возможных определений. Установление любой предметности — это вместе с тем и установление монады *через себя саму*, что опять же невозможно в другой форме, т. к. осуществимо и достижимо только имманентно, т. е. *для себя самого*.

При том, что сама феноменология есть связанная наука, у монады в таком трансцендентальном значении всё же не может быть других монад вне её. «Монада» была бы ничем другим как обозначением для абсолютной субъективности, истинная действительность которой может быть только её завершённым знанием себя — «наука» как та действительность, которую она «выстраивает себе в своей собственной стихии».⁴⁵ В этом и только в этом смысле можно было бы сказать, что «феноменология является как бы тайной тоской всей философии Нового времени» (Husserl, 1976, 133).

То, что Гуссерль, однако, совершенно очевидно понимал феноменологию не в таком смысле и хотел иначе её осуществлять, есть по крайней мере признак того, что он при всём родстве и видимой близости к принципам новоевропейской философии не понимал эти принципы в их имманентном значении. То, что он во многом с адаптацией основных понятий этой философии перенял их в изменённом виде, несправедливо по отношению к их содержанию. Так, понятие монады требует исходящего из него самого обоснования, которое только после «трансцендентального поворота» может быть в то же время имманентным, т. е. полностью доступным самому познающему субъекту. Но именно в этом пункте понятие монады не выдерживает методической критики, и субъективность «конструируется» через саму себя как систематическое единство самосознания в своих определениях, как и любая другая реальность. Критика этой (абсолютной) субъективности не может быть выстроена, однако, с помощью других методов или предпосылок; она должна возникнуть из собственной негативности субъекта.

REFERENCES

- Cramer, K. (1994). Einfachheit, Perception und Apperzeption. In R. Cristin (Ed.), *Leibniz und die Frage nach der Subjektivität* (19-45). Stuttgart: Steiner, Franz
- Dekart, R. (1994). *Razmyshleniya o pervoi filosofii* [Meditations on First Philosophy]. Moscow: Mysl'.
- Descarte, R. (1983). *Oeuvres De Descartes*. (Vol. 7). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Gurwitsch, A. (1964). Der Begriff des Bewußtseins bei Kant und Husserl. *Kant-Studien*, (55), 410–

44 Гуссерль сам указывает на это в последнем абзаце § 33.

45 Гегель, предисловие к *Феноменологии духа*.

- Gurwitsch, A. (1974). *Leibniz. Philosophie des Panlogismus*. Berlin-New York.
- Gusserl', E. (2001). *Logicheskie issledovaniya. Issledovaniya po fenomenologii i teorii poznaniya* [Logical investigations. Research on the phenomenology and theory of knowledge]. Moscow: Academic Project.
- Gusserl', E. (2004). *Krizis evropejskikh nauk i transtsendental'naya fenomenologiya* [The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology]. St. Petersburg: Publishing House of St. Petersburg University.
- Gusserl', E. (2009). *Idei k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii* [Ideas for a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy]. Moscow: Academic Project.
- Gusserl', E. (2010). *Kartezianskie meditatsii* [Cartesian meditation]. Moscow: Academic Project.
- Held, K. (1966). *Lebendige Gegenwart: Die Frage nach Seinsweise des transzendentalen Ich bei E. Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Den Haag: Springer.
- Husserl, E. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. (Hua VI). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1973). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. (Hua I). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. (Hua III/1). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. (Hua XIX/1). Den Haag: Nijhoff.
- Kaehler, K. E. (1979). *Leibniz. Der methodische Zwiespalt der Metaphysik der Substanz*. Hamburg:
- Kant, I. (1993). *Kritika chistogo razuma* [Critique of pure reason]. St. Petersburg: Time-Out.
- Kant, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner Verlag.
- Leibniz, G. W. (1875). *Die philosophischen Schriften* (Vol. 1). Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Leibniz, G. W. (1885). *Die philosophischen Schriften* (Vol. 6). Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Leibniz, G. W. (1890). *Die philosophischen Schriften* (Vol. 7). Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Mahnke, D. (1925). *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individual-Metaphysik*. Halle: Faksimile-Neudruck.
- Marbach, E. (1974). *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*. Den Haag: Kluwer.
- Pflaumer, R. (1968). Zum Ich-Charakter der Monade. *Studia Leibnitiana, Supplementa*, (I), 148–160.