

К ФЕНОМЕНОЛОГИИ КОММУНИКАТИВНОГО СОЗНАНИЯ. ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ И СУЖДЕНИЕ*

ВИКТОР МОЛЧАНОВ

Доктор философских наук, профессор.
Российский государственный гуманитарный университет.
125993 Москва, Россия.

E-mail: victor.molchanov@googlemail.com

Коммуникация и intersубъективность рассматриваются в статье как коррелятивные проблемы феноменологии сознания. Термин «коммуникация» берется в узком смысле и относится к уже сформированным сообществам с относительно самостоятельными субъектами. Intersубъективность понимается как двоякое конституирование: целей и средств для их достижений, с одной стороны, и согласованности действий — с другой. Источник intersубъективности и коммуникативного сознания в целом — различающая способность сознания, и прежде всего способность различать свое и чужое, а также реальное и нереальное. Первое различие соотносится с проблемой общего понимания целей и задач, второе — с усилиями по согласованности действий. В статье анализируется гуссерлевский подход к проблеме intersубъективности. Выявляется недостаточность понятий своего и чужого для ее решения. Критика гуссерлевской концепции сосредоточивается на предпосылке ранней феноменологии о первичности восприятия по отношению к суждению и всем другим модусам сознания. Суждение рассматривается как первичная способность человека к коммуникации, к определению соотношения частей и целого в поисках общих решений и общего понимания, которые, благодаря суждению, остаются относительными и фактивными. Различие и корреляция акта сознания и значения рассматривается как исток коммуникации; любая коммуникация предполагает внутреннюю коммуникацию по типу обратной связи. Любая коммуникация имеет два уровня: (1) коммуникация и (2) коммуникация коммуникации.

Ключевые слова: Intersубъективность, коммуникация, различие, суждение, восприятие, реальное и нереальное, свое и чужое.

© VICTOR MOLCHANOV, 2017

* Исследование поддержано грантом РФФИ, проект №17-03-00-845

TOWARDS A PHENOMENOLOGY OF COMMUNICATIVE CONSCIOUSNESS. INTERSUBJECTIVITY AND JUDGMENT

VICTOR MOLCHANOV

DSc in Philosophy, Professor.
Russian State University for the Humanities.
125993 Moscow, Russia.

E-mail: victor.molchanov@googlemail.com

Communication and intersubjectivity are considered as correlative problems of the phenomenology of consciousness. The term “communication” is taken in the narrow sense and refers to already formed communities with relatively independent subjects. Intersubjectivity is understood as a double constitution: the goals and means for their achievements, on the one hand, and their coherence of action, on the other. The source of intersubjectivity and communicative consciousness as a whole is the discriminating ability of consciousness, and above all the ability to distinguish between one’s own and another’s, as well as between what is real and what is unreal. The first difference is correlated with the problem of a common understanding of goals and objectives, the second with efforts for coherence. In this paper, I analyze Husserl’s approach to the problem of intersubjectivity. I show that the concepts of one’s own and others’ must be supplemented by the concept of real and unreal. Criticism of the Husserlian conception focuses on the premise of the early phenomenology of the primacy of perception in relation to judgment and all other modes of consciousness. In this paper judgment is regarded as the primary ability of a person to communicate, to determine the relationship between parts and the whole in search of common solutions and a common understanding, which remain relative and factual also through judgments. I conclude that the difference and correlation of the act of consciousness and meaning is the source of communication; any communication involves internal communication on the type of feedback. Any communication has two levels: (1) communication and (2) communication of communication.

Key words: Intersubjectivity, communication, difference, judgment, perception, real and unreal, one’s own and the other’s.

ВВЕДЕНИЕ

В широком смысле коммуникация равнозначна общению и вообще любому взаимодействию людей, в том числе информационному. Такой смысл вполне уместен в социальной философии и социологии, примером такого употребления этого термина являются влиятельные теории Ю. Хабермаса и Н. Лумана. Более узкий смысл коммуникации предполагает обозримую в опыте участников панораму совместных действий, а также осознанные или неосознанные стремления достичь поставленной цели. Речь идет при этом не о системе коммуникации, которая может быть представлена с помощью ряда традиционных философских категорий, то есть «извне» этой системы (вопрос в том, насколько это вообще возможно), но об опыте коммуникации, который может быть описан с помощью

основных феноменологических различий. В этом смысле не всякое взаимодействие людей может быть названо коммуникацией, и, с этой точки зрения, было бы абсурдным называть отказ от коммуникации также коммуникацией. Как раз одним из основных вопросов коммуникативной практики является вопрос о внутренних препятствиях поисков общего. В этом плане, коммуникация и интерсубъективность — коррелятивные проблемы феноменологии сознания. Обе эти проблемы не являются изначально данными в любом сообществе. Наличие этих проблем характеризует уже сложившееся сообщество, в котором предполагается наличие относительно независимых точек зрения, позиций, исходных пунктов членов группы, иначе говоря, относительно независимых субъектов. Истоки коммуникации — в самой структуре сознания человека, в различии своего и чужого и реального и нереального. Эти различия дополняют друг друга в любой коммуникативной практике.

1. ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ И ВИДЫ КОММУНИКАЦИИ

Интерсубъективность — одна из основных проблем любого типа коммуникации. Отсюда многогранность проблемы интерсубъективности, которая обусловлена многообразием типов совместной деятельности. Очевидно, что они не разделяются непроходимыми границами, но и не сливаются в гомогенное единство. Они связаны друг с другом — одни более, другие менее тесно, но в этой связности всегда существует передний и задний план. Отвлекаясь от системных проблем функционирования общества, можно выделить основные типы совместной деятельности и, соответственно, коммуникации: трудовая деятельность, воспитание детей, сфера образования (школы, университеты и т.д.), научная работа, игра, различные ритуальные действия, различные виды «совместного отдыха» и развлечений, совместные усилия по передвижению (альпинизм, автогонки, дорога с ребенком в детский сад и т.д.), различные социальные действия, обеспечивающие тот или иной правопорядок, или подрывающие тот или иной правопорядок и т.д. При этом речь идет не о труде как экономической категории, не о воспитании детей как некотором педагогическом институте, не об игре как установлении правил и даже не об игре как феномене, не о формальных требованиях и программах средней и высшей школы, не о должностных инструкциях различного рода и т.д. Речь идет о сознании: об осознании и идентификации определенных совместных действий и целей в

соответствии с определенным видом коммуникации. Иными словами, речь не об экономических условиях труда, но о конкретной совместной работе, скажем, строительной бригады, не о книгах по воспитанию или нравоучениях, но совместном обучении быть родителями и детьми, не о расписании занятий и составлении бесчисленных программ и методик и проч., но о взаимных усилиях преподавателей и студентов при обсуждении тех или иных теоретических и практических проблем, не об армейском уставе, но о реальных отношениях командиров и подчинённых и т.д. Речь идет не о формальных границах и установлениях различных практик, но о коммуникации внутри этих практик, то есть о практике коммуникации, которая приводит к взаимному пониманию движения к определенной цели.

Каждая сфера совместных действий предполагает определенный тип коммуникации и определенное решение проблемы интерсубъективности. Сюда относится взаимная корреляция относительного тождества понимания того или иного положения дел и той или иной цели действий, с одной стороны, а, с другой стороны, релевантных этому положению дел и этой цели согласованных действий. В этом смысле проблема интерсубъективности — это проблема установления корреляции между двумя видами конституирования — объективного положения дел, объективность которого всегда относительна, и согласованности действий и намерений других (участников действия), которая также всегда относительна. Эти два аспекта проблемы интерсубъективности неотделимы и дополняют друг друга. Ко второму аспекту проблемы относится так называемое восприятие и понимание чужой душевной жизни, хотя для некоторых видов деятельности как раз лучше отстраниться от этого аспекта проблемы.

Различия между осознанием релевантных действий в группе или сообществе и формальными требованиями к членам группы, а также критериями результативности могут проявлять значительные колебания в отношении того, что выходит на первый план — коммуникативное сознание или бюрократические установления. Если превалируют формальные требования, то проблема интерсубъективности вообще не возникает. Для ее возникновения должны быть определенные условия, которые не сводятся к монадологической предпосылке перцепций и апперцепций. Различие сознаний и сознание различий реализуется прежде всего в различии суждений, которое как раз и требует коммуникации и согласования. Только

на основе различия суждений можно ставить вопрос о наличии и решении проблемы интерсубъективности.

Интерсубъективность как философская проблема возникает лишь в Новое время, в период секуляризации, когда гарант взаимопонимания, обладающий Логосом и отождествляющийся с Логосом, уступает место дерзкому человеческому субъекту. Такой радикальный *hybris* приводит к тому, что теперь сами участники многообразных практик (многообразие практик — еще один источник проблемы интерсубъективности) берут на себя ответственность за выбор способа общения и успешность коммуникации.

От коммуникации при совместной деятельности, в частности, в определенном коллективе, следует отличать поток информации «для всех» (например, новости) или общение в социальных сетях, где отсутствует совместная деятельность, но имеет место лишь обмен мнениями, информацией, копиями произведений искусства и т.д.

Рост сегмента виртуального в современном мире подталкивает к выводу о превращении современного общества в информационное, или информационно-коммуникативное. Разумеется, современный поток информации, виртуальное общение и разного рода зрелища вытеснили отчасти общение прямое и не информативное. Однако такого рода определения являются слишком общими, подобно определениям общества как индустриального, постиндустриального, капиталистического, социалистического и т.д. Речь идет опять-таки не об обществе в целом, которое можно характеризовать по способу производства и распределения, а также по способу передачи информации, но о группах и сообществах, в которых индивид осознанно или неосознанно осуществляет определенный вид коммуникации. В этом плане любое общество и сообщество является коммуникативным. Современное общество в самом деле можно назвать коммуникативным, однако не столько из-за обилия информации, сколько из-за ее избытка. Коммуникация становится самоцелью: коммуникация ради коммуникации, или общение ради общения, становится близким по смыслу хайдеггеровским пересудам, или болтовне (*das Gerede*).

Какова основная форма, посредством которой осуществляется коммуникация между людьми? Очевидно, что такой формой общения в человеческом мире является суждение. Взгляд, выражение радости, печали, страха, удивления и т.д. имеют в своей основе соответствующие суждения. Это не означает, что эти и другие эмоции каждый раз эксплицитно

формулируются — состояние сильной эмоции — радости, страха и т.д. возможно описать только *post factum*. Однако любая эмоция, хочет или не хочет этого испытывающий эту эмоцию человек, является утверждением определенного положения дел — радостного, устрашающего, печального и т.д. Эти положения дел, или ситуации, выражаются телесно — в выражении лица, в определенных движениях тела, во взгляде¹. То же самое относится и к восприятию. Любое восприятие имплицитно содержит констатацию того или иного положения дел или идентификацию определенного предмета. При этом далеко не всегда именуют предмет, иногда достаточно взгляда, чтобы выделить предмет в коммуникативной ситуации.

Принято считать, что наука выражает свои результаты в суждениях (такой точки зрения придерживался как Кант, так и Гуссерль), однако суждения — это не привилегия науки, как раз науку и жизненный мир (мы употребляем этот термин достаточно в широком смысле) объединяют, вопреки Гуссерлю, не восприятия, но суждения. Суждение возможно осуществить как без эмоции, так и вне восприятия, однако ни эмоция, ни восприятие не могут быть осуществлены без суждения.

2. СВОЕ И ЧУЖОЕ В ФЕНОМЕНОЛОГИИ ГУССЕРЛЯ

В феноменологии Гуссерля на первый план выдвигается не проблема восприятия чужой душевной жизни, но проблема восприятия душевной жизни Других как чужой. В «Картезианских медитациях», точнее, в *Пятой медитации*, рассматривается вопрос о возможности опыта чужого и о том, каким образом опыт чужого оказывается основой объективного научного познания. Термины «свое» и «чужое» становятся здесь основными. Достаточно ли, однако, противоположности «своего» и «чужого» для постановки проблемы? Гуссерль полагает, что в предыдущих *Медитациях* и в предыдущих его работах в целом уже в достаточной мере исследовано «свое» сознание, и теперь, исходя из понимания «своего сознания», можно определить, каким образом конституируется чужое сознание и чужое вообще, и вместе с этим объективность мира.

Тем не менее, постановка и решение проблемы интерсубъективности не исчерпывается у Гуссерля этой темой. По существу, мы находим у Гуссерля метод рассмотрения проблемы интерсубъективности в любой сфере человеческой деятельности. Парадокс состоит в том, что сам Гуссерль

¹ Проблема телесных суждений рассмотрена автором в ряде статей. См.: Molchanov (2011).

практически не использует этот метод для исследования проблемы интерсубъективности.

Поздний Гуссерль разделил практически все виды деятельности, или две установки, на два неравных в количественном отношении класса: теоретическую и практическую. Термин «установка» — один из основных у Гуссерля, но все же достойно внимания, что теоретическую установку Гуссерль описывает вначале как совместную деятельность:

Это люди, трудящиеся не индивидуально, но сообща, связанные совместной работой; цель их упорных стремлений — *theoria* и только *theoria*, рост и постоянное совершенствование которой благодаря расширению круга сотрудничающих и следованию поколений ученых сознательно рассматривается как бесконечная и универсальная задача. Теоретическая установка исторически возникла у греков. (Gusserl', 1994a, 111)

От греков Гуссерль переходит непосредственно к Новоевропейской науке, полагая общность теоретической установки. Согласно Гуссерлю, продукты науки радикально отличаются от обычных предметов мира, они не подвержены разрушению и воспроизводятся в строгой тождественности при любом количестве повторений в отношении любой группы людей.

Очевидно, что Гуссерль придерживается здесь воззрения, согласно которому наука развивается кумулятивно и ее истины не зависят от решений того или иного научного сообщества. Тем самым проблема интерсубъективности рассматривается Гуссерлем как проблема, которую можно разрешить независимо от изменения научных сообществ. В этом плане, Гуссерль не случайно объединяет в одной установке греков античности и европейцев Нового времени.

Объективное знание, независимое от времен и народов, требует соответствующего решения проблемы его генезиса и условий возможности. Достижение объективности знания невозможно без признания объективности мира, а проблема объективности мира требует разрешения парадокса, который формулируется следующим образом: как в моих синтетических единствах, в моих переживаниях находят свое место Другие, которые по самому своему смыслу — Другие, то есть не-Я, а, следовательно, те, у кого другие переживания, чем у меня. Иначе говоря, каким образом можно выйти за пределы своего трансцендентального поля, то есть выйти за свои собственные пределы.

Предпосылка «моего», или «своего», принимается Гуссерлем как в эмпирической, так и в трансцендентальной сфере:

Трансцендентальная редукция привязывает меня к потоку моих чистых переживаний сознания и к единствам, которые конституируются посредством актуальностей и потенциальностей этих переживаний. Представляется ведь само собой разумеющимся, что такие единства неотделимы от моего *Ego*, и, таким образом, принадлежат к самой его конкретности. (Gusserl', 2010, 116)²

Отсюда обвинения феноменологии в солипсизме — если мы не выходим за пределы своего собственного сознания, каким образом нам могут быть даны Другие? Такие обвинения, полагает Гуссерль, основаны именно на мнимой замкнутости редуцированного сознания.

В *Пятой медитации* Гуссерль пытается преодолеть солипсизм эгологии в соответствии со своим неявно принятым принципом усиления тенденции: так же как субъективизм нужно преодолеть радикальным, трансцендентальным субъективизмом, так и солипсизм нужно преодолеть посредством определения изначальной сферы конституирования как сферы своего собственного, исключая все чужое. Иначе говоря, солипсизм должен быть преодолен предельным, трансцендентальным солипсизмом, хотя последнего термина у Гуссерля нет. Исходя из своей собственной сферы, мы должны поставить вопрос о том, каким образом в нас конституируется смысл «Другие» и смысл «объективный мир».

Примечательно, что Гуссерль по меньшей мере трижды проводит одно и то же рассуждение. Сначала речь идет об общей постановке вопроса, которую мы воспроизвели выше. Затем Гуссерль предлагает совершить конкретную работу «феноменологического истолкования» под названием *alter ego*, причем он придает этому выражению нейтральный смысл «другого Я» как просто другого, но не как друга. Речь идет об интенциональностях, синтезах и мотивациях, в которых «смысл *другого Ego* образуется во мне и под названием согласованного опыта чужого (*Fremderfahrung*) удостоверяет

² Если в первом издании Логических исследований (ЛИ) совокупность переживаний и есть Я, или *Ego*, то в КМ способ описания выбирается иной: редукция привязывает меня к моим чистым переживаниям, эти единства неотделимы от моего Я.) Обратим внимание на словосочетание «мои чистые переживания» — каким образом «чистые» переживания могут быть моими? При всей неотделимости и «привязанности» Я остается чем-то если не полностью отдельным, то особым, «монадобразным», моим. Это позволяет говорить о других Я, а не только о других потоках переживаний, о других смысловых единствах и т.д.

себя как сущее и даже как то, что само здесь подтверждает себя своим [специфическим] образом» (Gusserl', 2010, 118).

Другое Я удостоверяет себя в опыте чужого, и это нужно понимать так, что другое Я удостоверяет себя как чужое Я, причем чужое, или другое, Я оказывается первым чужим. Иначе говоря, через другое Я мы получаем доступ к чужому вообще, то есть к любому чужому. Другой, как выражается Гуссерль, служит нам трансцендентальной путеводной нитью в опыте чужого. Другие даны мне не как природные, но как психофизические объекты в мире, как те, кто управляет психически своей естественной телесностью. С другой стороны, они даны как субъекты, которым этот мир дан в опыте, причем тот же самый мир, который дан и мне. Более того, в опыте Других дан я сам — «я, которому в опыте дан мир и в нем — Другие» (Gusserl', 2010, 119).

Эти, на первый взгляд, само собой разумеющиеся, даже банальные дескриптивные «истины» имеют все же сомнительную предпосылку, а именно — тождественность мира для меня и Других. Общая предпосылка Гуссерля неявно остается в силе: мир — это совокупность объектов. В этом случае, для меня и для других мир действительно один и тот же. Однако этот мир предстает как абстрактный мир уже выделенных обособленных объектов, совокупность которых одна и та же. Если же мир понимать в хайдеггеровском смысле или близком к нему, то мы уже не можем постулировать тождественность мира для каждого. В свою очередь, предпосылка мира как тождественной совокупности объектов основывается на предпосылке первичности восприятия в иерархии многообразных отношений к миру. Предполагается, что различные Я (различные люди, если речь о естественной установке) воспринимают одни и те же объекты, и при этом гуссерлевская «доступность объектов для каждого» есть не что иное, как доступность в восприятии, пусть даже потенциальная. Точнее говоря, эти две предпосылки соответствуют друг другу, и их корреляция является не только предпосылкой анализируемых здесь рассуждений Гуссерля, но и одной из базисных предпосылок его феноменологии в целом.

Благодаря этой предпосылке Гуссерль легко достигает желаемого:

В себе самом, в рамках своей трансцендентально редуцированной чистой жизни сознания, я обладаю опытом мира совместно с Другими и, в соответствии со смыслом этого опыта, не в качестве своего, так сказать, приватного синтетического формообразования, но в качестве чужого мне мира, в качестве *интерсубъективного* мира, существующего для каждого, и

мира, доступного для каждого в отношении своих объектов. (Gusserl', 2010, 119)

Здесь гуссерлевское рассуждение принимает уже форму не постановки проблемы — как я в себе самом имею опыт того, что вне меня, но как бы описания факта, который нужно истолковать. Факт таков: вместе с другими у меня есть опыт мира, но мира, который конституируется не мной или, во всяком случае, не только мной, и который является чужим, интересубъективным миром, существующим для всех и каждого. Иначе говоря, что есть опыт чужого и каковы его исходные точки?

Гуссерль ставит фактически знак равенства между чужим и интересубъективным. Если мир чужой для меня, то он чужой для всех и каждого. Мир располагается между субъектами (*inter — subjektiv*), но мир не принадлежит ни одному из них. Уже этот вывод, который можно сделать на основании рассуждений Гуссерля, противоречит его постулату тождественности мира для каждого. Тождественным мир оказывается лишь в том отношении, что не принадлежит никому, и скорее речь идет о нейтральности мира, о его «ничейности», чем о чуждости. Интересубъективность в этом плане истолковывается здесь как нейтрализация своего собственного, но не как взаимопонимание и согласованность.

После описания указанного «факта» тождественного мира, разделяемого с другими, Гуссерль опять возвращается к тому, что «каждый обладает своим опытом» (Gusserl', 2010). Проблема тем самым заостряется и принимает достаточно простой вид: у каждого свой опыт, но все мы разделяем один и тот же мир:

С полной уверенностью я должен придерживаться того, что любой смысл, которым обладает и может обладать для меня какое-либо сущее, как в отношении его «Что», так и в отношении его «Оно существует и существует на самом деле», существует в моей интенциональной жизни и, соответственно, проясняется и раскрывается из моей интенциональной жизни, из ее конститутивных синтезов в системах согласованного подтверждения. (Gusserl', 2010, 119)

Путь к решению проблемы указывается прежний: «Нужно начать с систематического развертывания явной и имплицитной интенциональности, в которой *свершается* для меня бытие Другого» (Gusserl', 2010).

К первоначальной постановке вопроса здесь добавляется выделение проблем различных уровней: проблема наличия-для-меня (*Für-mich-da*) Других и, соответственно, теория опыта чужого (здесь Гуссерль называет ее проблемой вчувствования) «фундирует трансцендентальную теорию объективного мира, и притом целиком и полностью, в особенности в отношении объективной природы» (Gusserl', 2010, 120).

В чем смысл бытия мира в качестве объективного? Согласно Гуссерль этот смысл состоит в существовании и доступности для каждого, или, как выражается Гуссерль, в «Здесь-для каждого» (*Für-Jedermann-da*). Это наличие мира, его «здесь» «всеми нами подразумевается, когда мы говорим об объективной действительности» (Gusserl', 2010, 120).

Сама экспозиция проблемы страдает здесь неясностью: идет ли речь о естественной, или обыденной, установке или же об исходном пункте трансцендентальной? Иными словами, остается неясным, что является предметом описания в конце §43, когда речь идет о объективности мира как наличии-для-каждого, и об объектах с духовными предикатами, о конституирующей интенциональности других субъектов и о культурных общностях. Очевидно, что в естественной установке о таких вещах речи нет, с другой стороны, подразумевается, что быть наличным для каждого как свойство феноменального мира (уже не объективного, но феноменального) должно быть подвергнуто редукции, как следует из § 44. Иначе говоря, это не обыденная, или естественная, но и не трансцендентальная позиция в гуссерлевском смысле. Видимо, такую позицию, вслед за Финком и самим Гуссерлем можно назвать трансцендентально наивной. Эта наивность, близкая к наивному реализму, позволяет обнаружить явную недостаточность перечисленных «элементов мира», и прежде всего такого элемента, как наличия для каждого.

Неопределенность смысла «объективный», или «объективность», позволяет интерпретировать его двояким образом: во-первых, как наивно-реалистический смысл, во-вторых, как характеристику, никакого внутреннего отношения к знанию и науке не имеющую: как объективность иллюзии, как значимость той или иной иллюзии. Как известно, коллективные иллюзии есть реальная возможность, тысячи раз превращавшаяся в действительность. Это так же объективная, но в то же время иллюзорная действительность.

Здесь необходимо вернуться к предпосылке восприятия как основного «модуса сознания». Гуссерль с такой легкостью отождествляет

объективность и наличие-для-каждого потому, что иллюзиями в сфере восприятия, если, конечно, предположить, что восприятие может иметь место как отдельная и особая сфера сознания, можно пренебречь в человеческом мире, где господствует норма. Действительно, зрительные, слуховые и иные иллюзии составляют ничтожное меньшинство по сравнению с нормальным восприятием, которое позволяет нам ориентироваться в мире движений и действий. Однако то, что является одним и тем же или почти одним и тем же в восприятии (это предположение опять-таки абстрактное, так как самостоятельность восприятия сомнительна), не является таковым для суждений. Приведем простой, точнее говоря, упрощенный, пример: мы можем видеть один и тот же предмет, но судить мы можем о нем совершенно различным образом. Упрощение здесь состоит в том, что мы можем одинаковым образом идентифицировать предмет, одинаковым образом называть его и т.д., но мы не можем одинаковым образом видеть предмет, так как мы не можем одновременно занять точно такую же пространственную позицию, как другие. Более того, идентификация предмета предполагает работу суждений, в которой выделяется определенное свойство или функция идентифицируемого предмета. Когда мы, к примеру, хотим совместными усилиями переместить определенный предмет с одного места на другое, мы не просто видим этот предмет, но определяем свою цель в соответствии с функциональной значимостью предмета. Наличие-для-каждого в самом деле может служить критерием объективности, но не природы или мира вообще. Речь может идти только о локальной объективности, которая достигается в определенной коммуникации.

Относительность наличия-для-каждого Гуссерль усматривает лишь в объектах с «духовными предикатами, которые по своему смыслу и происхождению отсылают к субъектам и в общем к другим (*fremd*) субъектам и к их активной конституирующей интенциональности» (Gusserl', 2010, 120). Речь идет об любых объектах культуры,

...которые, по своему смыслу и происхождению, отсылают к субъектам и в общем к другим (*fremd*) субъектам и к их активной конституирующей интенциональности: так обстоит дело с любыми объектами культуры (книгами, инструментами, произведениями всякого рода и т.д.), которые при этом вместе с собой привносят одновременно в опыт смысл: *наличие-для-каждого* (а именно: для каждого из соответствующей культурной общности,

например, европейской, или, возможно, более узко — французской общности, etc.). (Gusserl', 2010)

С какой бы позиции — наивной, трансцендентальной или трансцендентально-наивной, эти утверждения ни были бы высказаны, для объектов культуры характеристика «здесь-для-каждого» тем более недостаточна. Если речь идет о простом восприятии произведения искусства, то такой критерий для определения общности мира бесполезен. Тысячи людей воспринимают живопись в музеях, однако это не означает их культурной общности. Разумеется, тот или иной «духовный объект» имеет свой исток в определенной национальной культуре, однако он может иметь большую значимость для человека иной культуры, чем для людей «страны происхождения». Если под наличием-для-каждого понимать значимость объекта для определенной группы людей, то деление общностей (французская: гасконская, аквитанская, бретонская и т.д.) может дойти и до маленького селения.

Бесспорно, что книги, инструменты и т.д. имеют свое конкретное происхождение, они по своему генезису принадлежат определенной культурной общности. Однако «принадлежать» можно по-разному — библиотекам или живому общению. «Духовные объекты» имеют транснациональную значимость, хотя не всякая транснациональная значимость делает предметы «духовными». Здесь также следовало бы различать культурный объект в антропологическом и гуманитарном смысле: книги по квантовой физике и произведения художественной прозы, компьютеры и музыкальные произведения по-разному транснациональны. В соответствии с принципом корреляции, «активная конституирующая интенциональность» субъектов также должна была бы относиться к культурной общности. Тогда речь должна была бы идти о европейской и национальной конституирующей интенциональности — французской, немецкой, южно-немецкой, австрийской и т.д. Можно было бы говорить в этом случае и о французском или немецком и т.д. субъективном времени, о французской, немецкой и даже русской ретенции и протенции. «Русская теперь-точка» — это звучало бы многообещающе.

Очевидно, что эти выводы звучат странно, или, как говорят немцы с их особой интенциональностью, *komisch*. Тем не менее, они сделаны строго в соответствии с принципом корреляции: определенным конституируемым объектам соответствует определенная конституирующая

интенциональность. В самом деле, придание смысла национальной принадлежности тех или иных продуктов культуры, как и любое придание смысла, по Гуссерлю, это работа интенции. Кроме того, мы по праву говорим о национальном характере, о специфических чертах духовного облика того или иного народа. Где искать истоки смысла того или иного национального мира — в особой национальной интенциональности? Вряд ли эти истоки может обнаружить в особом немецком или русском «потоке сознания» самая изощренная рефлексия. В то же время, рефлексия обнаружит, что наличие-для-каждого, или, если перевести с немецкого буквально, «здесь-для-каждого» может иметь и другой, вовсе не объективный смысл, причем не только смысл иллюзии: мир как представление или мир как комплекс ощущений также всегда здесь-для-каждого.

Дальнейшие рассуждения Гуссерля ставят своей целью выявить генезис этого смысла — «здесь-для-каждого» — через чуждость других субъектов, которые в определенном смысле тоже трактуются как «здесь-для-каждого». Иначе говоря, Гуссерль стремится показать, каким образом мы воспринимаем (опять-таки воспринимаем) Других как вне нас существующих субъектов, исходя из своей собственной сферы. Гуссерль опять повторяет формулировку общей задачи, но теперь речь идет о том, чтобы исключить посредством эпохе все проблематичное, и прежде всего, отстраниться от всего, что связано с чужой субъективностью.

3. СУЖДЕНИЕ, ВОСПРИЯТИЕ И ДРУГИЕ

Утверждение о том, что «во мне возникает смысл», предполагает то, что нужно объяснить, а именно, каким образом во мне возникает смысл, причем смысл не только другого Я, но и смысл чего бы то ни было. Смысл полагается здесь как всем понятное, функциональное, или оперативное, понятие. Кроме того, гуссерлевское рассуждение следовало бы проверить на тавтологичность. Если отбросить литературное обрамление, то выявится схема рассуждения: я должен придерживаться того, что смысл возникает во мне. Даже если это не является тавтологией в строгом смысле, то ясно, что все рассуждение замыкается на «Я». Где же еще может образоваться смысл, как не во мне, по крайней мере смысл этого убеждения, если я убежден в том, что он образуется во мне?

Смысл не является, однако, предметом, относительно которого возможны различные отношения собственности или принадлежности, как в

отношении какого-либо предмета: я убежден, что это мой стол, что это твой стол, что это ее или его стол и т.д. Смысл уподобляется здесь субъективистски трактуемому пониманию: если я понимаю нечто, то это должно означать, что это понимание имеет место во мне, или, используя гуссерлевский язык, в моих интенциональностях. Однако при этом остается вопрос, что означает «во мне» или «для меня».

Исходный пункт этого рассуждения Гуссерля — начало *Четвертой медитации*: «Предметы существуют для меня и существуют для меня как то, что они есть, только как предметы действительного и возможного сознания» (Gusserl', 2010, 86). Здесь тавтология проявляет себя более явно: «для меня» не может означать что-то иное, чем «для моего сознания». Гуссерль выражает здесь скорее отрицание, чем утверждение: то, что не существует для меня, не существует и для моего сознания. Здесь нет, конечно, речи о том, что предметы не существуют без моего сознания, здесь утверждается, что рассуждения о предметах я всегда должен начинать с собственного сознания. Иначе говоря, я должен исходить из собственной субъективности, которая представляет собой после редукции (возникает вопрос: «после» — в объективном времени, например, через минуту или через час после редукции, или в субъективном — однако для достижения субъективного времени нужно уже произвести редукцию) всеобщую конститутивную систему, то есть источник всевозможных смыслов. Таким образом, круг замыкается: предметы получают свой смысл из моей субъективности, а моя субъективность предоставляет им этот смысл; предметы существуют для того, чтобы стать предметами «для меня» и получить свой смысл (или мой смысл, если рассуждать по-кантовски).

Каким образом, однако, трансцендентальное поле, или трансцендентальное *Ego*, может оставаться «моим»? Эмпирическое Я мы можем назвать моим, если, конечно, не боимся «эмпирических» тавтологий. «Мое Я» — это уже тавтология, или точнее, плеоназм, ибо, сказав Я, мы уже говорим о себе и о своем. Тем более странно называть своим трансцендентальное Я, которое должно быть очищено от всего мирского. Принципом всех такого рода тавтологий, которые можно суммировать в следующем утверждении «я исхожу из моей собственной субъективности», является утверждение Я=Я³. В свою очередь, эта тавтология образуется из-за смешения двух разных значений «Я» — Я, выражающего то или иное

³ Здесь мы отвлекаемся от специфики фихтевского контекста.

действие в той или иной ситуации (грамматически это местоимение), и Я, обозначающего всю совокупность актуальных и потенциальных «содержаний сознания (грамматически это существительное). Уже указанное различие двух значений Я говорит о том, что провести чисто трансценденталистскую позицию невозможно, ибо эмпирическое Я явно или неявно всегда присутствует при описании чистого сознания, трансцендентальной апперцепции и проч.

Раздвоение Я на эмпирическое и трансцендентальное, а также их взаимное исключение является как раз препятствием для решения задачи выхода за пределы своей собственной субъективности. Дело здесь не только в том, что трансцендентальное Я уже нельзя назвать в полной мере собственным, а эмпирическое Я не имеет ресурса трансценденции. Вопрос в том, какой характер носит эмпирическое Я.

То же самое относится и к разделению Я на эмпирическое и чистое. Известны колебания Гуссерля по вопросу о существовании чистого Я, которые он преодолел в «Идеях». Однако следы этих колебаний мы находим уже в первом издании «Логических исследований», где Гуссерль в споре с Наторпом отрицал необходимость чистого Я. Одно вычеркнутое во втором издании «Логических исследований» слово указывает на колебания Гуссерля относительно этого разделения: «Если взять *cogito, ergo sum* или, скорее, просто *sum* в качестве того, что претендует на очевидность, значимость которой устанавливается вопреки всем сомнениям, то, разумеется, Я при этом не может быть *полностью* (курсив мой. — В.М.) эмпирическим» (Gusserl', 2011, 326). Слово «полностью» исчезло во втором издании, исправленном «с точки зрения Идей I». В первом издании «Логических исследований», следуя чисто дескриптивному пути, Гуссерль пытался по существу сопоставить Я и суждение. Речь идет не просто о Я, но о Я из суждения *cogito, ergo sum*. С полным основанием можно сказать, что это суждение также не полностью эмпирическое. Собственно говоря, любое суждение, и отрицательные суждения в полной мере это демонстрируют, можно назвать не полностью эмпирическим. Суждение может опираться на восприятие, относиться к восприятию, но само суждение не есть сумма восприятий и тем самым не есть опыт в этом понимании. В дальнейшем Гуссерль отказался от строго дескриптивного пути, и под влиянием Канта и, возможно, Фихте, принял традиционное разделение Я на эмпирическое и чистое, а затем — на эмпирическое и трансцендентальное. Можно сколько угодно спорить, что представляет собой чистое Я у Гуссерля, какие функции

оно выполняет и т.д., но одно очевидно: чистое Я радикально отличается от эмпирического Я, начиная с I книги «Идей», и, соответственно, со второго издания «Логических исследований».

В первом издании «Логических исследований» при экспозиции трех понятий сознания, где Я в «Я мыслю» *не полностью эмпирическое*, Гуссерль колеблется в отношении адекватного названия Я. В первом издании «Логических исследований» сознание — это «феноменологический состав *духовного Я*», во втором — «феноменологический состав *эмпирического Я*» (курсив мой. — В.М.) (Gusserl', 2011, 317). Замена «духовного» на «эмпирическое» симптоматична: Гуссерль хочет придать сознанию сугубо дескриптивный характер и одновременно более систематический. Речь идет уже не о свободном переплетении переживаний и «связке» на манер Юма, но о единстве переживаний в единстве потока сознания. Субъективное время у Гуссерля, в отличие от Бергсона, — это принцип упорядоченности переживаний, это интенциональная линия, как выражается Гуссерль, на которую нанизаны переживания. Возникает вопрос, какого рода переживания упорядочивает субъективное время, какого рода переживания могут быть нанизаны на интенциональную линию имманентного времени? Вряд ли такими переживаниями могут быть суждения, хотя у Гуссерля есть попытки представить акт суждения как объект в имманентном времени. Однако, когда дело доходит до позитивного определения акта суждения и сравнения «процесса полагания» (*Setzung*) с чувственно данными процессами, Гуссерль по существу дает кантовское определение: «Первичное в случае суждений есть спонтанность полагания, которое в качестве основы имеет материал воздействия (*Material der Affektion*)» (Gusserl', 1994b 160-161)⁴. Различие эмпирического Я как воспринимающего и чистого Я, так же как различие эмпирического и трансцендентального Я, предполагает радикальную смену установки, которую Гуссерль назвал эпохе. Здесь действует принцип или-или: или эмпирическое, или чистое / трансцендентальное⁵.

То же самое относится и к различию своего и чужого. Их обособление и попытка найти основу опыта чужого в своем собственном приводит

⁴ Перевод изменен. Как воздействие мы переводим *Affektion* — термин, который с легкой руки Н. О. Лосского закрепился в русских переводах Канта и в русской кантоведческой литературе (и в учебниках тоже) как аффицирование.

⁵ Предположение, что Гуссерль был знаком с трудами Кьеркегора, не лишено оснований, недаром он рекомендовал читать его Л. Шестову.

Гуссерля к парадоксам и кругу в рассуждении: сначала мы должны исключить чужое. Как же исключить все чужое? По крайней мере, необходимо знать, что есть чужое, или, иначе говоря, необходимо конституировать смысл чужого. В этом плане, рассуждение Гуссерля вращается в круге: исключив чужое, нужно теперь поставить вопрос о том, каким образом в своей собственной сфере конституируется чужое. Ничего не меняет здесь и специфика абстрагирования от чужого. Речь должна идти, по Гуссерлю, не об одиночестве в буквальном смысле — если бы все остальные люди исчезли, например, в результате катастрофы. Речь идет об абстрагировании от конститутивных систем других, от смыслов, конституированных другими, в том числе, от «всякой чужой духовности», от всех предикатов культуры. Вопрос в том, какова природа такого абстрагирования — от чего, собственно предлагает абстрагироваться Гуссерль, и не приводит ли такое абстрагирование скорее к фиктивному, чем к реальному опыту своей собственной сферы, или своей собственной самости, если таковой вообще возможен?

Сознание и существование человека вообще никогда не бывает ни полностью своим, ни полностью чужим, причем в любом своем проявлении — телесном, идеологическом и даже в аспекте «своих» решений. Дело даже не в том, что принятое решение может иметь своей причиной неявные влияния и неосознаваемые мотивы. Любое решение касается определённой ситуации, затрагивает других людей, и поэтому любое решение не может быть исключительно собственным, даже если никто не принуждает к его принятию. Здесь пересекаются два различия — чужого и своего, а также реального и нереального: реален акт решения, но смысл решения — нереален и в этом смысле не является полностью своим. Акт логического мышления мы осуществляем сами, но смысл — мысль, которую мы продумываем или логический вывод, который мы делаем, уже не являются по содержанию нашими; если они обладают общезначимостью, они поддаются приватизации только в аспекте авторских прав. То же самое касается и воли: мы сами принимаем решения, но решение — это, как правило, предполагает выбор, который предлагается не нами, но нам. Кроме того, смысл решения, как и всякий смысл, коммуникативен — мы принимаем решение в равной степени в отношении себя, как и в отношении других.

Возвращаясь к рассуждениям Гуссерля о первом чужом как о другом Я, отметим, что Гуссерль все же не ограничивается здесь модусом

восприятия как фундирующим слоем опыта, хотя и продолжает апеллировать к нему в существенных пунктах. Абстрагирование от чужого осуществляется лишь в методических целях, утверждает Гуссерль. На самом деле, сфера собственного включает всякую интенциональность, включая и ту, которая направлена на чужое. В этой интенциональности конституируется смысл, который выходит за пределы моей собственной сферы, в ней «конституируется некое *Ego* не как Я-сам, но такое, которое *отражается* в моем собственном Я, в моей монаде» (Gusserl', 2010, 122). По Гуссерлю, Другой отражается во мне, но это не есть отражение в собственном смысле, Другой — аналог меня, но это не аналог в собственном смысле. Отражение и аналогия характеризуются сферу собственного, но Другой как Чужой не может быть конституирован только с их помощью.

Вопрос в том, почему вообще Другие должны быть конституированы, почему мы не можем, с точки зрения Гуссерля, смысл других субъектов признать смыслом объективных, существующих в мире Других? Этому мешает догма своей собственной сферы и эпохе, которое нужно совершить, чтобы избавиться себя от всего чужого, «от всякой чужой духовности». При этом следует исключить и такое свойство феноменального мира, как быть окружающим миром для каждого, быть наличным для каждого, быть доступным для каждого и т.д. Таким образом, нужно исключить все то, что подразумевается, когда «мы говорим об объективной действительности». Отсюда ясно, что описанная выше позиция является, по меньшей мере трансцендентально наивной.

После такого исключения у нас, утверждает Гуссерль, остается еще определенная связность опыта, которую мы обозначим как свою собственную природу — в отличие от природы естествознания. Такой природой оказывается человеческая телесность и способность психически ею распорядиться. Различие своего и чужого — это в первую очередь различие своего тела и тела Другого, управлять которым психически мы принципиально не можем. Недоступная для психического управления телесность Других представляется Гуссерлю предельной реальностью и основой опровержения солипсизма. Однако недоступность не тождественна реальности, нереальное также может быть доступным и недоступным. Реальность ускользает у Гуссерля от позитивного определения. Отождествление реального с временным в “Логических исследованиях” также проблематично — время, как объективное, так и субъективное,

является скорее фикцией и не может служить критерием реальности. Существует ли вообще такой критерий — этот вопрос открыт.

Под вопрос можно поставить и «предпосылку управления». Для Гуссерля несомненно, что мы (Я и Другие), психически управляем нашей телесностью. Такой взгляд можно считать реликтом ментализма. Можно было бы сказать, что наша телесность в равной степени управляет нашей психикой. На самом деле, говорить здесь об управлении с той или другой стороны — это явное преувеличение. Скорее речь должна идти о взаимной корреляции и корректировке по типу обратной связи⁶. Любой процесс письма за пределами уроков чистописания и каллиграфии, любое спонтанное движение, любая спортивная игра и т.д. дает пример взаимной корректировки и корреляции психического и телесного. Об управлении речь идет лишь в искусственно создаваемых ситуациях, например, научения каким-то движениям или при демонстрации определенных движений, исходя из возможности наблюдения. Действительно, можно сказать себе и окружающим: сейчас я подниму руку, и поднять ее, приглашая к наблюдению за психическим управлением рукой. Такое управление возможно, но вряд ли Другие в обычном общении специально поднимают руки и ноги, чтобы мы наблюдали их психическое управление органами тела, недоступное нам изнутри, и делали вывод об их независимой от нас реальности. Гуссерль, постоянно апеллируя к опыту, не учитывает, на мой взгляд, как раз того, что недоступность психического управления Другими не дана в опыте, как и любая недоступность. Кроме того, наша собственная, естественная, впрочем, и искусственная, корреляция психического и телесного только фиксируется нами, но не может быть дана в опыте и стать предметом рефлексии.

Теперь Гуссерлю остается лишь описать то фундаментальное действие, или ту фундаментальную способность, благодаря которым возможно познание Другого как другого Я. Мы не последуем в деталях за дальнейшими рассуждениями Гуссерля, поскольку они не требуют какого-либо аналитического рассмотрения и прямо приводят нас к основной предпосылке восприятия как основного модуса сознания. Такое действие, или такую функцию-способность, Гуссерль обозначил как аппрезентацию. В отношении к Другому аппрезентация действует по аналогии с невидимой стороной предмета, смысл которой добавляется к его презентации. С точки

⁶ Ирония поэта открывает истину: «Твое прекраснейшее тело не что иное, как душа».

зрения Гуссерля, «Аппрезентация как таковая [...] предполагает определенное ядро презентации» (Gusserl', 2010, 156). В свою очередь, презентация понимается Гуссерлем как восприятие, главенствующая роль которого была лишь отчасти поколеблена в собственной сфере «распоряжением своей телесности». Однако кинестетические ощущения Гуссерль все же понимает как ощущения и в широком смысле как самовосприятие. Проблематика телесности остается внутри проблематики восприятия. В пользу этого говорят, в частности, примеры, которые он приводит: «Я воспринимаю, кинестетически ощущая *посредством* рук, так же точно визуально воспринимаю *посредством* глаз и т.д., и в любой момент могу так воспринимать», и далее:

Действуя как воспринимающий, я познаю на опыте (или могу познать) всю природу, в том числе и собственную телесность, которая, таким образом, в этой природе соотнесена с самой собой. Это становится возможным в результате того, что я всякий раз *могу посредством* одной руки воспринять другую, *посредством* руки — глаз и т.п., причем функционирующий орган должен стать объектом, а объект — функционирующим органом. (Gusserl', 2010, 125)

Восприятие в самом деле трактуется очень широко, но от этого оно не становится иным модусом сознания:

Подпочву восприятия в собственном смысле дает нам встроенное в общие рамки постоянного самовосприятия Ego непрерывно продолжающееся восприятие мира, редуцированного к исходно-первичной сфере, мира, в его ранее описанном членении. (Gusserl', 2010, 141)

Солипсизм вряд ли можно преодолеть на основе восприятия. Мы не сталкиваемся и не наталкиваемся на восприятия, осуществляемые Другими; в восприятии как таковом (если опять-таки допустить таковое) нет и не может быть противоположностей, как отметил в своем этическом учении Ф. Brentano. Мы не только не можем представить черное как белое или наоборот, но мы также не можем (в восприятии) представить человека как другого, то есть без всякой мотивации придать в восприятии смысл «другой» воспринимаемому человеку. Представляемый в фантазии или воспринимаемый непосредственно человек предстает как один из людей, пока не начнет свою работу суждение, причем речь должна идти о его суждениях, относящихся прямо или косвенно ко мне.

Если сравнивать отношение к другому с восприятием внешних предметов и с различием их видимой и невидимой сторон, как это, собственно, делает Гуссерль, то невидимая сторона становится видимой, когда человек приобретает смысл «Другой». Можно возразить, конечно, разве не с самого начала ясно, что все люди по отношению ко мне суть Другие. Однако этот смысл приходит все же *post factum*. Здесь дело обстоит аналогично психическому управлению: имея опыт спонтанных движений, в которых психика и телесность суть стороны одного и того же или вообще одно и то же, мы можем затем искусственно демонстрировать одностороннее управление. Аналогично этому мы можем спонтанно воспринимать людей в различных обстоятельствах и социальных пространствах, осуществляющих те или иные действия, а затем прибавлять к этому восприятию смысл — «другие люди». Само восприятие не дает еще смысла «Другой». Человек становится другим по отношению к нам в своих суждениях в самом широком смысле, то есть и в своих телесных суждениях — целенаправленных движениях и проч., а также в эмоциях и ценностных ориентациях, которые также можно считать видом суждений.

Гуссерль прав в том, что объективность мира, хотя только локальная объективность и локального мира достигается благодаря Другим, однако эти Другие не являются воспринимаемыми и воспринимающими, но прежде всего судящими, признающими или отвергающими то или иное положение дел; в своих суждениях, понятых в самом широком смысле, Другие направлены не на предметы, но на общие с нами и конкретные обстоятельства дел.

4. РАВНОЗНАЧНОСТЬ РЕАЛЬНОГО И НЕРЕАЛЬНОГО В КОММУНИКАЦИИ

Проблема интерсубъективности имеет два основных аспекта: она должна быть понята не только в аспекте своего *как*, но и в аспекте своего *для чего*. Для Гуссерля цель интерсубъективности — достичь объективного познания и интерсубъективного мира, понятого в качестве чужого мира. Поэтому экспликация опыта чужого — центральная тема «Картезианских Медитаций». Однако, если выбрать иную цель — создать мир взаимопонимания, солидарности и взаимопомощи, опять-таки мир локальный, не претендуя на монадологию человечества, то и способ достижения интерсубъективности будет иной. Центральной темой тогда становится не опыт чужого в своей собственной сфере, но опыт различия своего и чужого в процессе коммуникации. Определение цели требует

определения средств — как осуществляется коммуникация, какие различия образуют каркас, или сферу коммуникативной практики. Различия своего и чужого явно недостаточно для описания процесса взаимодействия и взаимопонимания. Расширить рамки этой проблемы мы попытаемся с помощью различия реального и нереального слоев «внутри» сознания, но не его разделения на два Я — эмпирическое и трансцендентальное. Терминологическая пара «реальное» и «нереальное» представляется в данном случае гораздо более подходящей парой терминов.

При этом термин «реальный» мы употребляем в значении близком «действительному», или «непосредственно осуществляемому», то есть в значении, близком к тому, которое выбирает Brentano для характеристики психических феноменов:

Мы говорили, что психические феномены таковы, что только относительно них возможно восприятие в собственном смысле слова. Мы можем точно так же сказать, что они суть такие феномены, только которым, кроме интенционального, присуще также действительное существование. Познание, радость, желание существуют действительно; цвет, звук, теплота — только феноменально и интенционально. (Brentano, 1924, 129)

Термины «реальный» (сначала *real*, потом *reell*) и «нереальный» мы находим у Гуссерля для обозначения, соответственно, акта сознания и его содержания. В дальнейшем, «содержание сознания» трансформировалось в «ноэму» как обобщение понятия смысла. Именно здесь мы находим не только ключевые термины, но и ключевое соответствие, релевантное для постановки и решения проблемы интерсубъективности, которым, повторим, сам Гуссерль воспользовался лишь в незначительной мере в силу статического, но не динамического понимания этого соответствия.

Различие реального (эмпирического) и нереального (чистого) «внутри» сознания, или Я, не предполагает радикальной смены установки, но предполагает опыт смены позиций. Речь идет о различии переднего и заднего планов, а также о возможной их смене. Более того, это различие не является только исследовательским, оно проводится не столько «со стороны», сколько характеризует сознание «изнутри»; это различие дескриптивно, оно выявляет существенную черту сознания как возможного и необходимого осуществления этого различия. Вне проведения различия реального и нереального сознание не существует, как не существует

человеческий мир, в отличие от мира животных, растений и неживых предметов.

Поиски предельной реальности как основы и исходного пункта конституирования мира характеризуют традиционное понимание основной задачи философии. Впервые правомерность, или, по крайней мере, фундаментальный характер такой задачи неявно был поставлен под вопрос в ранней феноменологии Brentano и Husserl. Явным и иным образом это традиционное философское устремление было поставлено под вопрос в эпоху постмодерна с ее ризомами и симулякрами. Отказываясь от поисков единой реальности, Brentano проводит различие между психическими и физическими феноменами, то есть между актами сознания и предметными данностями. Элементы мира, если воспользоваться терминологией эмпириокритицизма, оказываются, вопреки эмпириокритицизму, различными по своей сути, а не только в соответствии с той или иной точкой зрения. Вслед за Brentano, Husserl различает акт и содержание сознания, акт придания смысла (как реальность сознания) и смысл, а затем ноэсис и ноэму как реальный и нереальный слой сознания. Однако Husserl, несмотря на это фундаментальное различие, которое, видимо, и привело Хайдеггера к мысли, что фундаментом должно быть различие, оставался верен традиционному взгляду на философию как науку о «корнях всего» (в статье «Философия как строгая наука»), о предельных основах (субъективное время и поток сознания как предельные основы сознания).

Вопрос о том, почему и в каких формах нереальное может превалировать над реальным — один из важнейших вопросов современного мира. Феноменология приоткрывает тайну, почему нереальное — это необходимый элемент мира и попытка устранить нереальное и свести его к реальному всегда обречена на неудачу: само различие реального и нереального неустранимо. Очевидно, что различие реального и нереального пронизывает все измерения человеческой жизни, в том числе и обыденной. Все «линии жизни» сотканы из соответствий или несоответствий реального и нереального — то есть поступков и значений, приданных этим поступкам. Примером такой «ткани» может послужить *das Man* Хайдеггера, где невозможно провести различие между подлинным и неподлинным.

Вместо констатации наличия представлений, суждений и эмоций Brentano вводит различие между представлением как актом и представленным, между суждением как актом и обсуждаемым положением дел (признаваемым и отвергаемым), между любовью и ненавистью и тем, на

что направлена любовь и ненависть. Таким образом, в самой сфере сознания вводится различие между реальным (актом) и нереальным, причем нереальное получает различные названия и интерпретации: у Brentano — intentionale Inexistenz, или содержание акта, у Husserl — интенциональный предмет, а затем, когда предмет и значение были различены, — значение. В самом сознании, в сердцевине субъекта, как сказал бы Merleau-Ponty, коренится различие реального и нереального.

Несколько упрощая ситуацию, можно сказать, что Husserl, в отличие от Brentano, ввел трехчленную структуру — акт / содержание, или значение / предмет. Тем самым было введено новое различие — значения и предмета, которое затем, явно и неявно, оспаривал Heidegger при экспликации своего понимания мира. При этом, правда, Heidegger заменял термин «значение» на «значимость». Действительно, в процессе взаимодействия с предметами и с другими людьми по поводу предметов значимость предмета или обстоятельства дел тождественна по существу предмету или соответствующему обстоятельству дел. В процессе изготовления предмета мы не отделяем предмет от его изготовления. Однако различие плохих архитекторов и хороших пчел также претендует на истину. Такова дилемма: или значение и предмет никогда не могут быть тождественны (Husserl), или же они по существу тождественны (Heidegger). Кто же прав? Дилемма эта решается в коммуникации: в коммуникации различие значения и предмета минимизируется или исчезает совсем. В мире теории или восприятия значение отделяется от предмета: мы воспринимаем один и тот же предмет и отделяем от него его свойства или мы планируем создание предмета, строим его «образ», проектируем его. Однако уже в этом случае проектируемый предмет и неотделимые от него его свойства как раз и составляют значение, или, если угодно, смысл предмета. Это не следует понимать так, что коммуникация превращает реальный предмет в нереальное значение — предмет также может быть нереальным. В коммуникации сообщается значение предмета или обстоятельства дел, даже тогда, когда предметы передаются из рук в руки.

Отвлекаясь от терминологических трудностей, связанных с термином «интенциональный», можно сформулировать принцип корреляции следующим образом: акт восприятия, акт суждения, эмоциональный акт или волевая устремленность существуют действительно, они реальны, а воспринятый цвет, признанное или отвергнутое значение обсуждаемого

положения дел, эмоционально значимое пережитое положение дел суть значения и как значения нереальны.

Смысл — это посредник между реальным и значимым (в восприятии, если опять-таки допустить самостоятельность сферы восприятия, можно говорить о данном), нереальным. Например, мы различаем цвета на перекрестке улиц, на светофоре, и различение — реальность сознания; при этом мы, воспринимая цвет, понимаем его значение. Акт, выделяющий тот или иной цвет, реален, значение цвета — запрет или разрешение движения — нереально. Цвет реален как физический процесс (реален в предметном смысле), но нереален как воспринимаемый феномен. Значение цвета — разрешение или запрещение переходить улицу — не является ни реальным актом, ни реальным предметом (не является цветом как физическим процессом, что бы ни понимать под последним). Смысл коммуникации в данном случае — предотвращение столкновения между автомобилями и пешеходами. Смысл — это посредник между актами различения (для простоты — актами восприятия) и обретенным значением, и тем самым смысл становится коммуникативным посредником между пешеходом и водителями — реальными или предполагаемыми. Таким образом, процесс коммуникации, который предполагает наличие или установление интерсубъективности, это не только обмен значениями для установления смысла, но более сложный и динамический процесс — обмен между внутренними коммуникациями актов и значений, или содержаний.

В качестве примера приведем не вербальную, но коммуникацию в процессе совместных действий. (Вербальная коммуникация как раз скрадывает различие между означающим и означаемым. Извне такое различие провести можно, но сам говорящий не проводит его в процессе говорения.) Предположим, что двое в одной лодке гребут, сидя рядом, каждый своим веслом. Чтобы лодка держалась выбранного курса, усилия гребцов должны быть скоординированы. Допустим, что гребцы ранее не были знакомы, и каждому из них предстоит соразмерить силу своего гребка и гребка другого. Под актом сознания мы будем понимать здесь различие между своими собственными усилиями. Здесь в самом деле мы можем говорить о собственной сфере, но опять-таки с той оговоркой, что собственная сфера выделяется в процессе коммуникации, но не существует сама по себе. Под содержанием сознания мы будем понимать, с одной стороны, вербальным или невербальным способом достигаемое понимание несогласованности действий (счастливый случай полного совпадения

усилий мы в расчет не берем), с другой стороны, приказ самому себе исправить положение, то есть грести сильнее или слабее. Таким образом, реальному акту сознания соответствуют значения: понимание и приказ, а этим значениям соответствует в свою очередь, реальное действие, изменяющее соотношение приложенных сил. Это реальное действие воспринимается другим посредством акта различения своего действия и действия другого и «порождает» значение несогласованности, которое влечет за собой соответствующий приказ самому себе.

При корректировке действий гребцы будут сообщать друг другу именно сочетание приказа и действия. Кажется, что первый гребец ориентируется только по действию и результату действия второго, а второй — первого. Однако координация действий предполагает, что первый гребец корректирует свои действия посредством акта различения и приказа, то есть косвенно отсылая себя к акту различения другого. То же самое делает и другой в отношении первого. В случае вербализации процесса координации, например, явного требования одного из гребцов другому грести сильнее или слабее, или, как говорят, тише, речь идет о требовании изменить приказ: другой должен отдать себе приказ об изменении действия. Из этого примера видно, что коммуникация между гребцами осуществляется благодаря коммуникации между актом и содержанием «внутри» каждого из них. При этом акт и содержание являются равнозначными и равноправными участниками коммуникации. Ни реальный акт (различение), ни значение как основа понимания другого или другим не могут функционировать друг без друга. Речь здесь не идет о различии активной и пассивной сторон коммуникации, о возможном неравенстве партнеров по опыту, возрасту, социальному положению и т.д. Различие реального и нереального слоев сознания, различие различения и значения, — основа, как выразился Р. Авенариус, принципиального человеческого равенства, равенства, которое делает возможным коммуникацию независимо от возрастных, половых и социальных различий. Эта возможность далеко не всегда превращается в действительность, о чем говорят факты неудавшейся коммуникации. Даже перечисление внешних факторов, препятствующих коммуникации, было бы затруднительным. Однако принципиальным препятствием на пути к успешной коммуникации и практическому решению проблемы интерсубъективности является минимизация различия между актом сознания (различением) и соответствующим этому акту значением. Это означает минимизацию внутренней коммуникации, динамики в

корреляционном отношении акта и значения и, как следствие, отсутствие восприимчивости к изменению контекста. Любое значение любого предмета как бы приватизируется и отождествляется с реальным переживанием. Неразличимое единство переживания и значения обозначается, как правило, «Я», в котором уже нет места для равноправного «Ты».

Коммуникация — это всегда коммуникация коммуникации; изначальная коммуникация осуществляется между актом и содержанием сознания, это динамичная коммуникация, предполагающая как различие и корреляцию между актом и содержанием, так и осознание трансформации этой корреляции. В коммуникации люди обмениваются внутренними коммуникациями, универсальной формой которой является подвижная корреляция акта и содержания. В разных мирах — разная intersубъективность и разное образование сообществ и пар; intersубъективность понимания научных теорий отличается от intersубъективности действия, эстетической оценки и т.д., и поддержание успешной коммуникации и успешного сотрудничества требует различной динамики соответствия реального и нереального.

REFERENCES

- Brentano, F. (1924). *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Bd. I. Leipzig: Meiner.
- Gusserl', E. (1994a). *Filosofiya kak stroгая nauka* [Philosophy as Rigorous Science]. Novocherkassk: Saguna. (in Russian).
- Gusserl', E. (1994b). Fenomenologiya vnutrennego soznaniya vremeni [Phenomenology of Internal Time-Consciousness]. In *Sobranie sochinenii* [Collected Works]. T.1. Moscow: Gnozis. (in Russian).
- Gusserl', E. (2010). *Kartezianskie meditatsii* [Cartesian Meditations]. Moscow: Akademicheskii proekt. (in Russian).
- Gusserl', E. (2011). *Logicheskie issledovania*. [Logical Investigations]. T. 1. Moscow: Akademicheskii proekt. (in Russian).
- Molchanov, V. (2011). Konstitutsiya prostranstva. Suzhdenie i telo [Constitution of Space. Judgment and Body]. *Voprosy filosofii*, 10, 155-167. (in Russian).