

УДК 141.144 + 165.62 + 130.121

**М. А. Белоусов**

**К ВОПРОСУ О ЧИСТОМ Я:  
«ИДЕИ К ЧИСТОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ  
И ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ»  
И «ЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»**

Статья посвящена анализу тех изменений, который претерпевает постановка проблемы Я в феноменологии Э. Гуссерля при переходе от «Логических исследований» к «Идеям к чистой феноменологии и феноменологической философии». Тематизируются проблемные основания трансформации гуссерлевской концепции Я и демонстрируется методическая значимость проблемы Я для феноменологической рефлексии в целом.

**Ключевые слова:** Эдмунд Гуссерль, феноменология, Я, сознание, рефлексия, опыт, феномен, явление.

Одной из наиболее существенных трансформаций, которые претерпевает гуссерлевская концепция сознания в «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии» по сравнению с первым изданием «Логических исследований» является введение концепта чистого Я. В первом издании «Логических исследований» Гуссерль отрицает очевидность существования чистого Я (не отрицая при этом очевидности суждения *Я есмь*), тогда как в «Идеях» чистое Я вводится как нечто всецело несомненное, принадлежащее самому изначальному факту *cogito*. Таким образом, речь идет в данном случае не просто о «последовательной» и «внутренне необходимой» эволюции философского учения, не просто об изменении позиции Гуссерля, но об определенном столкновении очевидностей, приобретающем в контексте феноменологии сознания особую значимость. Хотя и в «Идеях», и в вышедшем вслед за ними втором издании «Логических исследований» Гуссерль настаивает на том, что «наиболее широкие проблемные сферы феноменологии... могут подвергаться систематическому анализу без постановки вопроса о Я» [3, 335; 10, 375], все же несомненно, что изменение «постановки вопроса о Я» не только не безразлично для феноменологии, но и трансформирует феноменологическую рефлексию и дескрипцию в целом. Действительно, решение вопроса о том, принадлежит ли чистое Я сфере «очевидно данного» или не принадлежит, является ли оно лишь методологическим принципом, «методологическим Я» [4, 505] или необходимым моментом переживания, зависит от понимания границ «очевидно данного», соответственно границ феноменологии как таковой. Это, впрочем, еще не означает, что понимание «очевидно данного» должно вводиться как теоретическая предпосылка.

Ниже я рассмотрю изменение постановки проблемы Я в контексте трансформации феноменологического метода в «Идеях» по сравнению с «Логическими исследованиями». При прояснении понятия чистого Я в первом томе «Идей» я буду ориентироваться также на второй том, где чистому Я посвящена отдельная

глава [9, 97–119]. Кроме того, отдельно рассмотрю вопрос, в какой мере поворот от феноменологии как дескриптивной психологии к *чистой* феноменологии, осуществленный Гуссерлем в последующие несколько лет после появления первого издания «Логических исследований», был связан с особым способом тематизации проблемы Я.

### **Проблема Я в «Логических исследованиях»**

В «Логических исследованиях» Гуссерль не просто критикует *определенное понимание Я*, а именно концепцию Я у Наторпа и опосредованно — кантианское учение о «чистой апперцепции», для того чтобы обосновать «истинную», феноменологическую концепцию Я. Позиция Гуссерля по отношению к проблеме Я в действительности более радикальна, поскольку, по его словам, «отношение, полагаемое как отношение [тех или иных] переживаний к одному переживающему сознанию (или психическому индивиду, или Я), не устанавливает ничего специфически феноменологического» [3, 323; 10, 363].

Речь, таким образом, не идет у Гуссерля о том, чтобы неким новым способом ввести термин «Я», скорее, введение и обсуждение «Я» в первом издании «Логических исследований» является данью традиции (или критике традиции) и обыденному языку, подталкивающему нас к тому, чтобы говорить «Я» там, где следовало бы сказать «единство сознания» или «связь переживаний». Любое философское или «научное» понимание Я, по Гуссерлю, должно в конечном итоге следовать «логике» обыденного понимания Я и обыденного языка: «Я в смысле обыденной речи есть эмпирический предмет — собственное Я, так же как чужое, и всякое Я, точно так же как любая физическая вещь, как дом или дерево и т. п. Научный подход может затем весьма сильно изменить понятие Я, но если он избегает фикций, тогда Я остается индивидуальным вещеобразным предметом, который, как и все такие предметы, не имеет феноменально никакого иного единства, чем то, какое придается ему посредством согласованных феноменальных свойств, единство, получающее основание в собственном содержательном составе этих свойств» [Там же].

В гуссерлевском понимании «фикций», очевидно, становится не только «метафизически гипостазированное», «чистое» (т. е. как раз лишенное каких бы то ни было «феноменальных свойств») Я в смысле Наторпа, но и кантианское Я как «чисто субъективное условие» связи представлений. В допущении Я как *условия возможности связи* переживаний совершенно нет необходимости, поскольку Я «просто тождественно своему собственному единству связей» [3, 323; 10, 364]. Иначе говоря, Я как *формальный* принцип единства сознания избыточен потому, что единство сознания *непосредственно* конституируется самими «содержаниями сознания» и внутренне присущими им видами связей: «В природе содержаний и законах, которым они подчиняются, заложены определенные формы связей. Они протекают многообразными способами от содержания к содержанию, от комплекса переживаний к другому комплексу, и в конце концов конституируется единое совокупное содержание, которое есть не что иное, как само редуцированное феноменологическое Я» [3, 323–324; 10, 364].

Демонстрация избыточности и даже известной «производности» Я составляет вообще отличительную черту трактовки этой проблемы в первом издании «Логических исследований». Это обнаруживается уже в ходе анализа соотношения первых двух понятий сознания.

Первое понятие сознания — это как раз единство переживаний, образующее Я или «психический субъект» (в первом издании «Логических исследований» эти выражения являются по существу равнозначными) как предмет психологии [3, 318–321; 10, 356–361]. Предметом психологии является все то, что реально (*reell*) содержится «в» этом субъекте, т. е. реальные части потока сознания как целого, из которых оно «состоит». Но что значит «содержится»?

Постановка этого вопроса и ответ на него в «Логических исследованиях» связаны с демонстрацией «происхождения первого понятия сознания из второго» [3, 326–328; 10, 367–370], а именно происхождения Я как связи переживаний из «внутреннего восприятия» (составляющего второе понятие сознания) и в конечном счете из очевидной данности «отдельных» переживаний.

Гуссерль различает «феноменологическое» и «общераспространенное» понятие переживания [3, 321; 10, 361], и анализ этого различия ведет к установлению «собственного смысла» слова «содержание». Переживать в «общераспространенном» смысле означает переживать *предметы*. Переживать в «феноменологическом» смысле означает *обладать* самими переживаниями, направленными на предметы, т. е. переживать сами переживания: «Переживать внешние события означало обладать определенными, направленными на эти события актами восприятия, актами знания (как бы его ни определять) и т. п. [Само] это обладание дает пример совершенно иного рода переживания — во внутреннем смысле. Оно означает не более чем то, что определенные переживания суть составные части в единстве сознания, в “переживающем” психическом субъекте. Последний сам есть реальное (*reell*) целое, которое реально (*reell*) составляется из многообразных частей, и каждая такая часть означает: “пережитое”. В этом смысле то, что переживает Я, или сознание, есть именно его переживание» [3, 322; 10, 362].

Содержание в собственном смысле — это, таким образом, реальное (*reell*) [Там же], а не интенциональное (предметное) содержание. Первое дано с *очевидностью*, оно переживается или *внутренне воспринимается* (второе понятие сознания), тогда как предметы, события и т. п., даже если они «в себе» не существуют, вовсе не есть реальные (*reell*) части Я, или сознания, не есть то, из чего сознание «состоит». Я, в соответствии с первым изданием «Логических исследований», есть реальный (*reell*) комплекс реальных содержаний, комплекс того, что дано или было дано с очевидностью («внутренне воспринималось»), но не «субстрат», не «субстанция» и даже не «субъект» любой очевидности. Последнее предложение процитированного выше отрывка, впрочем, несколько сбивает с толку, создавая «грамматическую» видимость, будто Я есть некая активная инстанция, «которая» переживает переживания, нечто вроде активного «собственника» сознания.

Эта чисто языковая иллюзия развеивается Гуссерлем в § 12, озаглавленном «Акт и отношение сознания, или Я, к предмету» [3, 345; 10, 389]. Здесь Гуссерль не просто еще раз подчеркивает избыточность допущения чистого Я,

но и тематизирует неадекватность *самого выражения «Я»* описываемому положению дел: «Зачастую, вместо того чтобы сказать “сознание”, говорят *я*» [3, 346; 10, 389]. И тут же выясняется, что это Я есть лишь продукт «естественной рефлексии» (которую можно считать прообразом «естественной установки»): «В самом деле, в *естественной рефлексии* является не отдельный акт, но Я как одна точка рассматриваемого отношения, вторая точка которого заключена в предмете. Если затем обращают внимание на переживание как акт, то кажется, что Я с необходимостью относится к предмету *посредством* этого переживания или в нем. Придерживаясь последнего воззрения, хотели бы даже вложить Я в каждый акт в качестве сущностной и повсюду тождественной точки единства. При этом мы бы вернулись к уже отклоненному допущению чистого Я как центра отношений» [3, 346; 10, 389–390].

Итак, Я обнаруживается в «естественной рефлексии». В естественной рефлексии *интенциональное* отношение переживания к предмету смешивается с реальным отношением между двумя вещами, одной из которых является предмет, а другой — Я. Поэтому Я — это результат *объективации* интенциональных переживаний, который не принадлежит самим переживаниям постольку, поскольку они переживаются, соответственно поскольку они как раз *не являются* предметами. Но и в качестве результата объективации переживаний Я оказывается не «активным субъектом» переживаний, а субъектом переживаний в смысле, *аналогичном* тому, в котором субъектом по отношению к своим свойствам может быть названа *вещь*. Вещь «обладает» свойствами, а свойства в качестве частей реально конституируют вещь как целое, но это, конечно, не значит, что вещь является «активным» носителем свойств. Аналогичным образом, если Я нечто «переживает», это означает не то, что Я «осуществляет» переживание, но лишь то, что *в Я* присутствует переживание, которое как часть «входит» в Я как целое и конституирует его: «...Я означает для нас не более чем “единство сознания”, “связку”, или, еще лучше, непрерывное, вещное единство, которое конституируется в принадлежащих некоторому “Я” переживаниях, так как это единство закономерно затребовано посредством видовых и каузальных особенностей этих переживаний. В качестве такой конститутивной части этому единству принадлежит соответствующее интенциональное переживание, соответствующее восприятие, суждение и т. д. Если имеет место переживание такой-то и такой-то интенции, то *eo ipso* Я, или охватывающее целое, имеет эту интенцию, т. е. так, как определенная психическая вещь имеет свойства, которые ее конституируют как частичные содержания. Если часть относится к единому целому, то получается отношение владения (*das Haben*): целое “имеет” часть; так и Я имеет интенциональное отношение, оно есть представляющее, судящее Я и т. д.» [3, 347; 10, 390].

Однако Гуссерль не просто фиксирует неадекватность выражения Я, но и указывает на его неизбежность. Переживания как таковые не имеют сущностного отношения к Я, но «*в описании* нельзя обойти отношение к переживающему Я» [3, 347; 10, 391]. Описание же «осуществляется на основе объективирующей рефлексии» [Там же] или, в другой формулировке: «Если рассматривать *объективно* (а также с точки зрения естественной рефлексии), это, конечно,

верно, что в каждом акте Я интенциально относится к предмету» [3, 346; 10, 391].

Но что значило бы рассматривать «необъективно»? Очевидно, речь идет о «непосредственном» переживании, в котором переживание не описывается, а переживается и соответственно не является объектом. В противоположность этому «объективирующая рефлексия» производит «существенное дескриптивное изменение» [3, 347; 10, 391], заключающееся как раз в отнесении любого переживания к Я. Я как «источник» любого переживания есть поэтому конструкт объективирующей рефлексии: «То, что отношение к Я есть нечто принадлежащее сущностному составу самого интенционального переживания, — от этого недоразумения следует отстраниться и исключить его, принимая в расчет эти соображения» [Там же]. Как это ни парадоксально, не чистое Я «Идей», а именно эмпирическое Я «Логических исследований» сознательно вводится Гуссерлем как «методологическое» и «рефлексивное» Я.

Конечно, следует оговориться, что в разобранном параграфе Гуссерль использует понятие Я в нескольких значениях, не всегда фиксируя переход от одного значения к другому. Прежде всего, речь идет о переходе от Я как центра отношений к Я как связи переживаний (и наоборот). Тезис, что отношение к Я не принадлежит к сущности переживания, может поэтому иметь как минимум два значения. Либо переживание лишено необходимого отношения к «Я-центру», либо оно лишено необходимого отношения к Я в значении «связки». Или переживание лишено необходимого отношения к Я в обоих значениях?

Особый интерес в этой связи представляет гуссерлевское толкование очевидности я есмь. Гуссерль пишет, что «в суждении я есмь очевидность зависит от определенного, не очерченного в строгих понятиях ядра эмпирического представления о Я» [3, 326; 10, 367]. Это «ядро» составляет то, что дано во внутреннем восприятии, т. е. суждения вроде «я воспринимаю то или иное» [3, 327; 10, 367]. Внутренне воспринятое «составляет здесь гносеологически первую и абсолютно достоверную сферу того, что в соответствующий момент принадлежит Я» [3, 327; 10, 368]. Но очевидность самого «я есмь» не может быть, в соответствии с гуссерлевской позицией периода «Логических исследований», очевидностью «пустого» я, но лишь очевидностью определенного комплекса переживаний. И к «ядру» этой очевидности принадлежит прежде всего то, «что на эмпирической основе можно допустить в качестве сосуществующего с адекватно воспринятым в тот или иной момент, и притом связанным с ним в непрерывном единстве» [3, 347; 10, 368–369]. Расширение очевидности отдельного переживания до очевидности комплекса переживаний достигается Гуссерлем за счет введения темпоральной формы потока переживаний, позволяющей продемонстрировать «сосуществование» и «связь в непрерывном единстве» первичных ощущений с рядом ретенций и протенций и т. п. [3, 327–328; 10, 368–369]. Тем самым очевидность переживания отсылает к очевидной данности «того же» потока переживаний и, таким образом, очевидности я есмь: «Понятие переживания расширилось от “внутренне воспринятого” — и в этом смысле осознанного — до понятия того, что реально (reell) конституирует душу или устойчивое Я...» [3, 328; 10, 369–370].

Из вышесказанного должно следовать, что переживание все же имеет необходимое отношение к Я в смысле единства переживаний. С другой стороны, если ограничиваться только очевидно данным во внутреннем восприятии и тем, что существует с ним «в непрерывном единстве» в потоке «субъективного сознания времени», это положение будет иметь силу только для «неинтенциональных переживаний», т. е. для ощущений, но не будет иметь силы для связи интенциональных переживаний с интенциональными переживаниями. Если, далее, принять во внимание, что каждое интенциональное переживание становится для Гуссерля «temporalным» единством, складывающимся из неинтенциональных переживаний, то термины «Я» и «поток переживаний» могут быть заменены термином «интенциональное переживание», что, собственно, и происходит при переходе к третьему понятию сознания. Необходимое отношение всех переживаний к Я, насколько о нем можно говорить в контексте «Логических исследований», есть не более чем их необходимое отношение к интенциональности сознания, т. е. к сознанию как интенциональному переживанию.

Если интенциональное переживание дано с очевидностью, соответственно адекватно, то Я как «психический субъект» дано «односторонне» и в этом плане аналогично вещи. «Вещеобразное» психическое Я редуцируется Гуссерлем к комплексу «рефлексивно схватываемых переживаний», который «относится к психическому (seelischen) Я аналогично тому, как “попадающие в восприятие” стороны воспринятой внешней вещи относятся ко всей вещи в целом» [3, 333; 10, 374]. Но это не означает, что Я «в собственном смысле» не воспринимается: «...самовосприятие эмпирического Я — это обычная вещь, и ее понимание не составляет затруднений. Это Я столь же хорошо воспринимается, как и любая внешняя вещь. А то, что воспринимаются не все стороны и части предмета, ничего не меняет по существу как в том, так и в другом случае» [3, 334; 10, 375].

Таким образом, Я воспринимается, хотя это и не значит, что оно воспринимается *адекватно*. Восприятие должно быть лишь «предполагающим (vermentlich) схватыванием предмета, а не адекватным его созерцанием» [Там же]. Гуссерль различает не только восприятие как таковое и адекватное восприятие, но и отличает также адекватное восприятие от внутреннего. Всякое адекватное восприятие является внутренним, но не наоборот [3, 325; 10, 365–366]. Исходя из этого можно было бы считать «самовосприятие эмпирического Я» внутренним, но неадекватным восприятием.

Тем не менее неадекватность восприятия психического Я в первом издании «Логических исследований» не влечет за собой исключения «привязки» очевидно данного комплекса переживаний к этому «устойчивому» субъекту. Гуссерль пишет, что Я и психические переживания «в известной узкой сфере» «действительно даны как то, что они суть, в то время как для физических вещей это вообще никогда не имеет места» [3, 329; 10, 370]. Речь, разумеется, не идет о рассмотрении интенциональных переживаний как состояний «психической вещи», именуемой Я. Скорее, психическое Я еще остается в первом издании «Логических исследований» ближайшей точкой приложения феноменологических описаний, и это обстоятельство соответствует характеристике феноменологии в качестве *дескриптивной психологии*. Хотя Гуссерль уже в первом издании

«Логических исследований» заменяет различие между внутренним и внешним восприятием различием между восприятием адекватным и неадекватным, все же «в описании» различие внутреннего и внешнего остается ориентиром, задающим неадекватную «ближайшую точку приложения» рефлексии — Я как психический субъект. Несоразмерность последнего данному с очевидностью комплексу переживаний, рефлексивную избыточность психического Я с точки зрения различия *адекватного и неадекватного восприятия*, тематизированную уже в «Логических исследованиях», можно, на мой взгляд, считать проблемным основанием последующей трансформации метода гуссерлевской феноменологии в целом.

### Поворот к чистой феноменологии и проблема Я

Поворот от «дескриптивной психологии» к «чистой феноменологии» было бы, пожалуй, неверно характеризовать как поворот от эмпирического Я к Я чистому. Скорее, методическое переосмысление тематизированных в первом издании «Логических исследований» различий и введение феноменологической редукции в период между 1905 и 1907 гг. обернулось полным «выключением» вопроса о Я вообще. Сам переход от дескриптивной психологии к *чистой феноменологии* заключался как раз в полном исключении «привязки» переживаний к Я. В этом смысле «чистота» чистой феноменологии исходно была, по существу, не чем иным, как ее *полной свободой от Я*.

В подтверждение данного несколько парадоксального тезиса приведу несколько цитат из лекционного курса 1907 г. «Вещь и пространство». Рассматривая радикальное различие сознания и мира, Гуссерль пишет: «Сознание есть, так сказать, носитель мира (die Welt wird gleichsam getragen vom Bewusstsein), но само сознание не нуждается в каком бы то ни было носителе (das Bewusstsein selbst braucht keinen Träger)» [7, 40]. Вещи, как поясняет далее Гуссерль, конституируются во взаимосвязях сознания, и они поэтому неотделимы от этих взаимосвязей. Но сознание не конституируется во взаимосвязях сознания. Оно есть «нечто идентифицируемое и потому также предмет, но оно не конституируется впервые во взаимосвязях сознания и в синтетически связывающем их смысле, оно просто есть и дано в созерцании (wird geschaut)» [Там же].

Сознание есть, таким образом, нечто абсолютно данное, не имеющее никаких скрытых «сторон», или, говоря языком «Логических исследований», оно есть нечто данное в адекватном восприятии. Поэтому оно не есть тождественная вещь, конституируемая во взаимосвязях многообразных явлений. Но если в первом издании «Логических исследований» Гуссерль констатирует невозможность «в описании» обойти отношение к неадекватно данному психическому Я, то при повороте к «чистой» феноменологии решающее методологическое значение приобретает полное исключение отношения к «неадекватно данному». То, что сознание не нуждается в «носителе», означает, что адекватно данное переживание не нуждается в каком бы то ни было неадекватно данном «субстрате», который бы обнаруживал себя в переживаниях как тождественная вещь в собственных «явлениях». При осуществлении редукции мы не просто «абстрагируемся» от этого отношения, но полностью исключаем его как трансценденцию.

Редукция к адекватно данному требует соответственно исключения всего того, что конституируется во взаимосвязях сознания. Но к конституируемому в этих взаимосвязях принадлежит и само Я. В «Вещи и пространстве» Гуссерль извлекает из этого обстоятельства радикальные следствия: «Является ли, таким образом, вещь взаимосвязью моих психических актов, моих представлений, восприятий, суждений etc.? Тот, кто задает такой вопрос, конечно, совершенно не понял [сказанного] (hat alles Verständnis verfehlt). Феноменологическая редукция вовсе не есть солипсистская редукция, и само Я есть нечто вещное (ein Dingliches), конституирующееся лишь в интенциональной взаимосвязи и ее сущностных формах и лишь таким образом себя удостоверяющее (sich ausweisendes)» [7, 40–41]. Поэтому феноменологическая рефлексия совершенно освобождается от Я: «Насколько оправданно отнесение образований сознания к Я, к той или иной личности, может быть обосновано лишь посредством объективирующего мышления и его логики; и эта оправданность удостоверяет свой смысл в феноменологическом анализе. Однако мышление, о котором говорит последний, есть ничье мышление (niemandes Denken). Мы не просто абстрагируемся от Я, как если бы Я все еще сохранялось и мы бы на него просто не ссылались, но мы исключаем трансцендентное полагание Я и держимся Абсолютного, сознания в чистом смысле» [Там же, 41].

«Никому не принадлежащее мышление» не есть, как явствует из вышесказанного, некое «надындивидуальное» и потому всеобщее сознание, «абсолютный субъект», оно есть, напротив, сознание *без субъекта* (в смысле «подлежащего», «носителя» сознания). По своему исходному смыслу «чистая» феноменология — это не что иное, как феноменология без субъекта. Характеристика феноменологии в качестве «неокартезианства» парадоксальным образом оказывается неприменима к гуссерлевской феноменологии того периода, в который разрабатывался сам метод феноменологической редукции. *Cogito ergo sum* не абсолютная достоверность, а всего лишь одна из конституируемых сознанием *трансценденций*. Говорить о субъекте и Я — значит *объективировать* сознание, рассматривать его по аналогии с вещью. Если в «Логических исследованиях» Гуссерль еще связывает описание с объективирующей рефлексией, то теперь он разрабатывает идею феноменологического анализа, который хотя и делает переживания своими предметами, является все же *необъективирующим*.

Вместе с тем очевидно, что проект «чистой феноменологии» и процедура феноменологической редукции вырастают лишь из радикализации тех различий, которые уже были отчетливо намечены в первом издании «Логических исследований». Различия естественной рефлексии и феноменологического описания, Я как конституирующующейся в многообразии переживаний связи и очевидно данного комплекса рефлексивно схватываемых содержаний, внутреннего и адекватного восприятия, дескриптивного и интенционального содержания сознания образуют сущностные предпосылки осуществления феноменологической редукции. Решающее методическое значение приобретает различие между адекватным и неадекватным восприятием. Оно становится единственным критерием различия имманентного и трансцендентного, что влечет за собой толкование «внутреннего» и «психического» в качестве трансценденций того же ранга,

что и «внешнее» и «физическое», «моего сознания» как трансценденции того же порядка, что и «чужое сознание». В гуссерлевской феноменологии этого периода происходит нечто вроде имманентного самопреодоления «эмпирической эгологии».

Из сказанного также ясно, что вопрос о Я не просто одна из частных проблем феноменологии. Напротив, от его постановки и решения зависело «самопонимание» гуссерлевской феноменологии, соответственно определение границ очевидности и феноменологического метода.

### Чистое Я в «Идеях»

Гуссерль пишет в «Идеях»: «В “Логических исследованиях” я в отношении чистого “я” занял скептическую позицию, которую не смог удержать в ходе своих дальнейших исследований» [2, 127; 8, 124]. В ходе исследований, последовавших за введением феноменологической редукции и радикальным ограничением феноменологии от психологии, Гуссерль не смог удержать и позицию «ничьего мышления», хотя Я, появляющееся в «Идеях», оказалось совсем не тем Я, которое ранее подверглось редукции.

Появление Я в первом томе «Идей» является, впрочем, весьма эпизодическим. Гуссерль посвящает чистому Я по одному весьма краткому параграфу во втором и третьем разделах [2, 126–127, 175–177; 8, 123–124, 178–180]. Он касается проблематики чистого Я как бы мимоходом, поэтому для прояснения или уточнения смысла определений, даваемых чистому Я в первом томе «Идей», я буду также обращаться ко второму тому, где чистому Я посвящена целая глава.

Несмотря на свой эпизодический характер, появление чистого Я в первом томе «Идей» указывает на новое методическое «потрясение», происходящее внутри гуссерлевской феноменологии. Речь идет об обнаружении «в глубине» самого чистого сознания нередуцируемой и неконституируемой трансценденции [1, 5]. Характерно, что исходно вопрос о Я в «Идеях» ставится в контексте вопроса о границах феноменологической редукции, т. е. по существу в границах феноменологического метода в целом. И само Я характеризуется при этом как «пограничная точка», в которой возникают «трудности» [2, 126; 8, 123].

«Трудности» возникают именно потому, что чистое Я, по Гуссерлю, это трансценденция, но не обычная трансценденция, а такая трансценденция, которую *«при всем желании» не удается устраниТЬ*. Поскольку «невозможность устранения» понимается Гуссерлем не как «фактическая», а как «сущностная», трансценденция чистого Я оказывается, как это ни парадоксально, несомненной трансценденцией, она есть «трансценденция в имманентности» [2, 127; 8, 124]. Редукция как бы наталкивается не просто на имманентный, но и на неустранимый трансцендентный «остаток».

Рассмотрим подробнее две основные характеристики чистого Я — трансцендентность и несомненность.

Несомненность чистого Я описывается в «Идеях» главным образом как невозможность «снять» форму *cogito*, принадлежащую любой *cogitatio*. Теперь

обнаруживается, что исключение эмпирической субъективности не есть еще исключение «чистой», трансцендентальной субъективности: «Но если я совершаю феноменологическое *εποχή*, если, как и весь мир естественного тезиса (попытка), так и “я, человек”, подвергаюсь выключению, то тогда остается чистое переживание акта с его собственной сущностью. Но я вижу также и то, что постижение такого в качестве человеческого переживания, — отвлекаясь от тезиса существования, — вносит сюда немало всякого, чему вовсе не необходимо при этом быть, и что, с другой стороны, никакое выключение не может тут снять форму *cogito* и вычеркнуть “чистого” субъекта акта: “направленность-на”, “занятие-чем”, “выбор позиции-к”, “постижение-чего”, “страдание-от” — все это *необходимо* таит в своей сущности то, что все идет либо “от Я — туда”, либо, с обратным направлением луча, — “к Я — сюда”, — а такое Я есть Я *чистое*, никакая редукция не способна что-либо с ним поделать» [2, 176; 8, 179].

Итак, Я — это более уже не единство реальных (в смысле *reell*) *содержаний* потока сознания, конституирующееся в своей «устойчивости» в их взаимосвязях. Подобное Я, как эмпирическое, так и тем более *человеческое*, подвергается редукции. Однако «по ту сторону» реальных содержаний и их взаимосвязей находится пустая форма, принадлежащая сущности переживания — «происходить» из Я или «возвращаться» к Я. Поэтому Я характеризуется через «луч взгляда» (*Blickstrahl*) [2, 126; 8, 123], проходящий «через всякое актуальное *cogito*» [Там же]. Но Я — это не сам «луч», а «то, откуда исходит» луч, форма любого интенционального «взгляда».

Есть ли тем самым любое *cogito*, по Гуссерлю, «*cogito me cogitare*» в картезианском смысле? Если чистое Я «переживает» любое переживание в активном или пассивном смысле, означает ли это, что оно переживает *себя* в качестве переживающего? Ответ на этот вопрос, как это ни парадоксально, является отрицательным: «Наперед ясно одно: произведя подобную редукцию, мы в потоке многообразных переживаний — в этом трансцендентальном остатке — нигде не повстречаемся с чистым “я” как переживанием среди переживаний, не повстречаемся с ним также и как с фрагментом переживания, который возник бы и вновь исчезал вместе с самим переживанием, часть которого он составлял бы» [Там же]. В Идеях II Гуссерль пишет, что Я, хотя оно и схватывается лишь в отнесенности к соответствующему *cogito*, само не является его реальным (*reell*) моментом [7, 102].

Чистое Я, иначе говоря, является ирреальным (*irreell*), и в этом смысле оно *не переживается*. Чистое Я нельзя обнаружить как одно из *дескриптивных* (реальных в смысле *reell*) *содержаний* в смысле «Логических исследований». Это стало как раз основанием исключения чистого Я в первом издании. Но теперь границы «имманенции» изменяются, и в их пределах оказываются некоторые «недескриптивные» содержания, или, в данном случае, недескриптивные формы. Переживание появляется и исчезает в *потоке сознания* или имманентного времени, оно есть нечто «текущее» даже при предположении, что оно длится вечно, но «чистый субъект не возникает и не исчезает, хотя он по-своему “вступает на сцену” и “уходит со сцены”» [Там же, 103].

Поэтому несомненность чистого Я сущностно связана с его трансцендентностью. Трансцендентность имеет здесь несколько смыслов. Прежде всего, чистое Я, очевидно, трансцендентно как ирреальное (т. е. не *irreal*, а как *irreell*)<sup>1</sup>, т. е. как не заключенное в пределах «реельной» имманенции. Чистое Я трансцендентно, потому что оно *не переживается*. Тем не менее его данность характеризуется абсолютной адекватностью. Это, впрочем, еще не делает ситуацию данности чистого Я уникальной, потому что сказанное справедливо и в отношении *ноэмы* (*ноэма* ирреальна, но дана с абсолютной очевидностью [6, 93]; при этом Гуссерль, правда, по ряду причин избегает говорить о «трансцендентности» *ноэмы*). Однако уникальность ситуации с чистым Я заключается в том, что оно является собой трансценденцию, обнаруживаемую не при «объективно» направленном, а при «субъективно» направленном описании трансцендентальной субъективности. Я — это то «субъективное в субъективном», которое *не переживается*. При этом в отличие от *ноэмы* чистое Я *не конституируется* [2, 127; 8, 124]. Посредством трансценденции чистого Я осуществляется своеобразная «самотрансценденция» феноменологии, поскольку, тематизируя чистое Я, она выходит за пределы описания *потока переживаний* (*само чистое Я «не течет» вместе с этим потоком*) и их объективных и ноэматических коррелятов.

Трансцендентность чистого Я соотносится, по-видимому, и с его *тождественностью*. По словам Гуссерля, чистое Я представляется «чем-то абсолютно тождественным при любой действительной и возможной смене переживаний, а потому *не может быть реальной частью или моментом самих переживаний*» [2, 126–127; 8, 123]. Будучи *абсолютно* тождественным, т. е. не содержа «в себе» даже каких-либо различимых моментов и определений, чистое Я совершенно пусто и потому может быть описано лишь в связи с *иным*, т. е. лишь в связи с переживанием. Поэтому оно в известном смысле остается «по ту сторону» описания и именуется трансцендентным. Чистое Я и переживания совершенно неотделимы друг от друга, но Гуссерль все же предлагает различать «само переживание и чистое Я переживания» [2, 176–177; 8, 180].

При анализе смысла трансцендентности и тождественности чистого Я в «Идеях» необходимо тем не менее принять во внимание ряд важных различий. Следует отметить два принципиальных момента: во-первых, трансцендентная тождественность чистого Я радикально противопоставляется Гуссерлем тождеству *вещной* трансценденции, репрезентирующйся в многообразии явлений и конституирующйся в многообразии их взаимосвязей; во-вторых, трансцендентность чистого Я ни в коем случае не означает невозможности его адекватной данности в рефлексии, более того, она даже не означает, что Я не может быть сделано объектом в широком смысле этого слова. Поясню два данных момента.

Что касается первого момента, то уже из противопоставления чистого и эмпирического Я в первом томе «Идей» ясно, что чистое Я, в отличие от исключаемого редукцией эмпирического, *не конституируется во взаимосвязях переживаний*

<sup>1</sup> Ясно, впрочем, что чистое Я как ирреально, так и «ирреально».

и вообще не конституируется. Следовательно, чистое Я, по Гуссерлю, это не «скрытая субстанция» чистого сознания, к которой актуальные и неактуальные переживания относились бы так же, как воспринятые и соответственно невоспринятые стороны вещи относятся к вещи в целом. Чистое Я *не является*, но, как и переживание, оно «показывает себя», оно характеризуется *абсолютной прозрачностью* уже потому, что «в нем» *ничего нет*, хотя само оно, согласно «Идеям», *есть* столь же несомненно, сколь несомненно существует данное «в живой телесности» переживание. В подтверждение этих тезисов приведу несколько цитат из второго тома «Идей».

Обсуждая «изменчивость» (Wandelbarkeit) чистого Я, Гуссерль пишет: «Мы можем усмотреть с очевидностью, в каком смысле Я изменяется в изменении своих актов. Оно изменчиво в своих деятельностих, своих активностях и пассивностях, в своих влечениях и отвращениях и т. д. Но эти изменения не изменяют его самого. В себе оно, скорее, неизменно. Оно не есть нечто тождественное, которое должно обнаруживать устойчивые свойства в смене определенных [случайными] обстоятельствами состояний (in mannigfaltigen durch wechselnde Umstände bestimmten Zuständlichkeiten) и [таким образом] сохранять себя. Его поэтому нельзя смешивать с Я как с реальной личностью, с реальным субъектом реального человека; у него нет никаких изначальных и приобретенных черт характера, никаких способностей, предрасположенностей и т. д. Оно не соотносится вместе со своими реальными свойствами и состояниями с изменяющимися реальными обстоятельствами и потому не дано как явление в его отношении к являющимся обстоятельствам. Чтобы узнать, что есть человек и что есть я сам как человеческая личность, я должен войти в бесконечность опыта (in die Unendlichkeit der Erfahrung eintreten), в которой я буду узнавать себя постоянно с новых сторон, со все новыми свойствами и все более полно: только она может удостоверить [или], возможно, опровергнуть мое так-бытие (Sosein), и даже само мое бытие (Dasein)» [7, 104].

Гуссерль указывает далее, что мое существование как человеческой личности и эмпирического Я, будучи конституируемо во взаимосвязи явлений, всегда может разоблачить себя как иллюзию, поскольку синтез согласованности опыта не исключает возможности *разрушения* согласованной взаимосвязи явлений. Я познаю самого себя все более и более совершенно, тем не менее в согласованном протекании моего опыта может «вдруг» возникнуть неразрешимое противоречие, которое упразднит само мое бытие. Но в отношении чистого Я все эти положения не имеют смысла, поскольку оно не познается «все более и более совершенно»: «С другой стороны, знанию о том, что чистое Я есть и что оно есть, сколь угодно большая масса опытных переживаний, в которых я себе дан, научает меня ничуть не лучше, чем отдельный опыт отдельного простого *cogito*. Было бы бессмыслицей полагать, что я, чистое Я, в действительности не существует или есть нечто совершенно иное, чем то, которое функционирует в этом *cogito*. Все «являющееся», все каким-либо образом себя репрезентирующее, обнаруживающее, может также и не быть, я могу обманываться в его отношении. Но Я не является, не репрезентирует себя лишь односторонне, не обнаруживает себя лишь сообразно отдельным определенностям, сторонам, моментам, кото-

рые к тому же, со своей стороны, лишь являются, скорее оно дано в абсолютной самости (*Selbsttheit*) и в своем не оттеняющем (*unabschattbaren*) единстве, [и] должно быть адекватно схвачено в рефлексивном, возвращающемся к нему как функциональному центру (*Funktionszentrum*) повороте взгляда. Как чистое Я оно не скрывает в себе никаких скрытых внутренних богатств, оно абсолютно просто, абсолютно очевидно (*liegt absolut zutage*); все [его] богатство заложено в *cogito* и адекватно схватываемом в нем способе [существования в качестве] функции» [7, 104–105].

Тем самым проясняется и второй из вышеуказанных моментов. Поскольку чистое Я «целиком» присутствует в *каждом* акте, оно может быть совершенно адекватно дано в рефлексии. Соответственно к сущности чистого Я принадлежит возможность «схватывать самого себя как то, что оно есть и как оно функционирует, и таким образом делать себя предметом» [Там же, 101]. И далее: «Чистое Я ни в коем случае не есть субъект, который никогда не может стать объектом, если только мы как раз не ограничиваем заранее понятие объекта, и в особенности не ограничиваем его “природными”, мирскими, “реальными” [объектами], по отношению к которым указанное положение, конечно, значимо в истинном и продуктивном смысле» [Там же]. Что касается объектов в широком смысле, то в их отношении значимо следующее универсальное положение: «Мы можем как раз сказать: все в широчайшем смысле предметное мыслимо лишь как коррелят возможного сознания, точнее, возможного “я мыслию”, и таким образом как нечто, что может быть отнесено к чистому Я. Это значимо также и для самого чистого Я. Чистое Я может быть положено в качестве предмета тем же самым, идентичным ему чистым Я» [Там же].

Вышесказанное, разумеется, не значит, что чистое Я *конституируется* в рефлексии. Если следовать Гуссерлю, оно скорее «застает» себя как *уже сущее, фактическое*. Бытие не заключено в *сущности* чистого Я скорее оно есть, если оно осуществляет *cogito* [2, 102; 8, 98]. Зависимость очевидности «Я есмь» от эмпирического представления о Я приобретает в контексте трансцендентальной феноменологии новый смысл.

Но, несмотря на то, что чистое Я в гуссерлевских построениях есть, по-видимому, единственная трансценденция, которая не конституируется, оно может быть схвачено в самых различных актах сознания: «*К сущности чистого Я принадлежит возможность изначального схватывания себя самого, “самовосприятия*», но соответственно также и возможность соответствующих модификаций этого схватывания, само-воспоминания (*Selbst-Erinnerung*), само-фантазирования (*Selbst-Phantasie*)» [7, 101].

Таким образом, чистое Я – это трансценденция, но при этом трансценденция, абсолютно данная в своем *бытии* и с абсолютной прозрачностью усматриваемая в рефлексии. Оно не может быть дано «в своем внутреннем содержании», но не потому, что в нем заключено необъятное «внутренне богатство», а потому, что мы «аподиктически» усматриваем в рефлексии, что у него *нет внутреннего содержания*. Как это ни парадоксально, в отличие от совершенно пустого чистого Я «содержательно наполненное» персональное Я, конституирующееся в многообразии явлений, как раз никогда не может быть адекватно дано

в рефлексии! Следует отметить, что тот факт, что чистое Я не переживается, не противоречит его предметной данности в различных актах, в которых оно делает себя предметом. Его предметная данность в различных переживаниях означает лишь, что оно становится их интенциональным содержанием, не находясь в них реально (*reell*) и дескриптивно. В широком смысле это положение, конечно, значимо для феноменологической рефлексии, как ее понимает Гуссерль периода «Идей», поскольку рефлексия не схватывает переживания в их актуальном осуществлении, т. е. как сущие, и потому не содержит их в себе реально.

Сказанное также позволяет предположить, что смысл тождества чистого Я не устанавливается впервые указанием на его неизменность при *смене* переживаний. Напротив, Я описывается Гуссерлем как тождественное в *каждом отдельном* переживании.

В «Идеях II» Гуссерль указывает еще на один смысл тождественности чистого Я, позволяющий ему тематизировать своеобразный «имманентный» переход от чистого Я к *потоку и горизонтности сознания* и в конечном счете к эмпирическому Я. Речь идет о принятии чистым Я определенного «габитуса» [7, 111], занятии им определенной *позиции*, которая, поскольку она остается тождественной, определяет дальнейшее течение и осуществление опыта [Там же, 112]. Принятие габитуса как бы наполняет опыт Я «горизонтным содержанием» и делает возможным переход от чистого Я к эмпирическому, персональному Я, хотя сам габитус принадлежит не эмпирическому, а чистому Я [Там же, 111]. Если я принимаю некую «точку зрения», то тем самым конституируется определенное «устойчивое мнение», которое и после того, как оно осуществилось и «исчезло» как актуальный акт в потоке имманентного времени, определяет мою дальнейшую жизнь и мое дальнейшее поведение до тех пор, пока я его не поменяю [Там же, 112]. Ни один акт не остается, по Гуссерлю, «без последствий» (разумеется не в каузальном, а в мотивационном смысле). Смена габитуса, однако, невозможна на пустом месте, но требует смены мотивов [Там же]. Чистое Я как бы «впадает» во время и историю, его очевидность переходит в несомненную данность потока переживаний, который не утрачивает своей очевидности от того, что адекватное определение содержания этого потока, в соответствии с первым томом «Идей», недостижимо [2, 182; 8, 186]. Этот новый смысл тождественности чистого Я позволяет прояснить смысл гуссерлевского положения, что чистое Я является принципиально отличным для каждого потока переживаний: «Существует столько же чистых Я, сколько реальных Я» [7, 110]<sup>2</sup>.

И все же чистое Я не растворяется в габитусе. Гуссерль говорит: «Я остается неизменным постольку, поскольку оно “остается при своем мнении, убеждении”; изменить убеждение [значит] изменить себя. Но в изменении и неизменности Я остается идентично тем же как полюс» [7, 311; 6, 198].

---

<sup>2</sup> Здесь, правда, следует отметить, что чистое Я для Гуссерля есть нечто абсолютно индивидуальное и «до» габитуализации, лежащей в основе конституирования соответствующего эмпирического Я. Чистое Я, по существу, абсолютно индивидуально, и именно поэтому оно «в себе» не поддается определению. Поэтому *каждое «的独特的» эмпирическое Я* — это модификация соответствующего чистого Я, его «содержательная» индивидуализация.

Содержательно «пустое» тождество чистого Я указывает тем самым по крайней мере на *идеальную возможность* смены габитуса, хотя вопрос о мотивах подобной смены посредством указания на эту возможность еще далеко не решен. Рассмотрение естественной и трансцендентальной установок сознания в качестве габитусов [5, 76–95] чистого Я и самого Я в качестве возможности перехода от одной к другой, по-видимому, позволяет усмотреть решающее методическое значение проблемы Я для феноменологической рефлексии в целом.

На основе проведенного анализа можно сформулировать следующий вывод: различным «концепциям» Я в гуссерлевской мысли соответствуют, по существу, различные, хотя и внутренне связанные друг с другом феноменологии: феноменология как дескриптивная психология, чистая феноменология без Я и феноменология трансцендентальной субъективности.

- 
1. Борисов Е. В. Феноменология Э. Гуссерля: сознание в системе трансценденций // Интенциональность и текстуальность. Томск, 1998. С. 25–35.
  2. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1 : Общее введение в чистую феноменологию / пер. А. В. Михайлова. М., 1999.
  3. Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2, ч. 1 : Исследования по феноменологии и теории познания / пер. В. И. Молчанова. М., 2011.
  4. Молчанов В. И. Аналитическая феноменология в Логических исследованиях Эдмунда Гуссерля // Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2, ч. 1. С. 462–557.
  5. Чернавин Г. И. Функции «исходного живого настоящего» в поздней феноменологии Гуссерля // Horizon. Феноменологические исследования. СПб., 2012. Т. 1 (1). С. 76–95.
  6. Bernet R., Kern I., Marbach E. Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens. Hamburg ; Meiner, 1996.
  7. Husserl E. Ding und Raum. Vorlesungen 1907. Den Haag : Martinus Nijhoff, 1973 [Hua XVI].
  8. Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Den Haag : Martinus Nijhoff, 1976 [Hua III].
  9. Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Haag : Martinus Nijhoff, 1952. [Hua IV].
  10. Husserl E. Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. The Hague : Martinus Nijhoff Publishers, 1984 [Hua XIX].

*Рукопись поступила в редакцию 11 февраля 2013 г.*

Thank you for evaluating AnyBizSoft PDF Splitter.

A watermark is added at the end of each output PDF file.

To remove the watermark, you need to purchase the software from

<http://www.anypdftools.com/buy/buy-pdf-splitter.html>