

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 есть*), 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 вещьобразным 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 «фикцией», 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 активно «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, вечное 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 интенционально 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 конструктор 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 разобранный параграф 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 сосуществует с ним «в непрерывном единстве» в потоке «субъективно-го 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 «темпоральным» 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 конституирующейся 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 отграничением 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 удастся 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 неустрашимый 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 ελοχή, если, как и весь мир естественного тезиса (полагания), так и “я, человек”, подвергаюсь выключению, то тогда остается чистое переживание акта с его собственной сущностью. Но я вижу также и то, что постижение такового 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”, “постигание-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 поделаться» [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 возникал 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*)¹, т. е. как не заключенное в пределах «реальной» 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 являет 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, репрезентирующей в многообразии явлений и конституирующей 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*

¹ 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 деятельности, 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 (Selbstheit) и в своем не оттеняемом (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 мыслю”, 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, “самовосприимчивости”, но соответственно также и возможность соответствующих модификаций этого схватывания, само-вспоминания (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 (*geell*) 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]².

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].

² 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 «уникальное» 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.