

ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ – КЛЮЧ К РАЗГАДКЕ ИЛИ КЛЮЧЕВАЯ ПРОБЛЕМА?

Андрей Лаврухин

Dr. in Philosophy
Department of Philosophy
European Humanities University
Official address: 24, F. Skorina Prospekt,
Minsk, 220030 Belarus
Phone: (375) 172 32 35 59 (office)
Fax: (375) 172 29 23 55
E-mail: lauruhin@ehu.by ; lavand@list.ru

Исследование ставит перед собой задачу критического переосмысления концепции интенциональности в дескриптивной психологии Ф. Brentano и феноменологии Э. Гуссерля. Автор сосредотачивает свое внимание на двух ключевых проблемах: на проблеме онтологического обоснования Brentano тезиса об «интенциональном внутреннем не-существовании» и проблеме конституции индивидуальной вещи в феноменологии Гуссерля. В результате анализа выявлены имплицитные предпосылки анализа «интенционального» у Brentano (в их связи с онтологией Аристотеля и методологическими установками позитивизма) и концепции интенциональности Гуссерля (в их связи с учением Канта о «скрыто функционирующем разуме»).

Ключевые слова: интенциональное внутреннее не-существование, интенциональное бытие, интенциональная конституция опыта восприятия, скрытое функционирование разума, онтологическое измерение интенциональности.

Когда встает вопрос о предыстории феноменологии, тотчас упоминают дескриптивную психологию Brentano, ссылаясь при этом на его идею интенциональности и знаменитую дефиницию «интенционального внутреннего существования» предмета: «Всякий психический феномен характеризуется посредством того, что средневековые схоласты называли интенциональным (или же ментальным) внутренним существованием предмета...» (Brentano: 1924/73, 124)

Как в самой феноменологической традиции, так и в большинстве ее интерпретативных изложений принято считать, что Brentano'sкая идея интенциональности свидетельствует о первых подступах к феноменологическому проекту. Показательна в этом отношении позиция Landgrebe, заявленная в его знаменитой книге «Путь феноменологии»: «Вопрос об отношении интенционального объекта к действительно существующему объекту, а тем самым и вся

проблематика очевидности, с его (Брентано – А.Л.) точки зрения, не имели ничего общего с психологической дескрипцией и потому эта тема сразу должна быть отставлена в сторону» (Landgrebe: 1963, 12). В этом «отставлена в сторону» (*beiseite gelassen*) нам сразу слышится знакомое гуссерлевское «заклучение в скобки» (*Einklammerung*) и мы уже готовы прийти к выводу, что брентановская идея интенциональности может стать надежным путеводителем при реконструкции истории возникновения и развития феноменологии. Действительно, мы очень часто встречаем это слово в анализах Брентано, и само понятие сознания определяется им через ключевую идею интенционального единства (Brentano: 1924/73, 124). Но как только мы попытаемся составить более-менее релевантную интерпретацию *понятия* интенциональности, тотчас появляется масса непредвиденных трудностей. Уже первое, самое поверхностное терминологическое рассмотрение ставит нас в тупик, поскольку, как точно подметил Мюнх, «Брентано нигде не говорит об >интенциональности< или об >интенции<» (Münch: 1993, 35).¹ Это означает, что все наши устремления выявить истоки феноменологии на путеводной нити интенциональности могут оказаться слишком поспешными, а принятые пред-решения могут заслонить от нас актуальные вопросы и проблемы, связанные с, казалось бы, самоочевидной идеей интенциональности. Если же учесть тот факт, что сама эта идея сыграла ключевую роль как для гуссерлевс-

¹ Именно поэтому при рассмотрении идеи интенциональности у Брентано мы по возможности будем избегать употребления понятия «интенциональность» и использовать вместо него выражения «интенционального существования», «интенциональное бытие» или просто «интенциональное».

кого самоопределения феноменологии, так и для ее последующих самоопределений и интерпретативных разъяснений, то представляется необходимым уделить особенное внимание этим вольно или невольно замалчиваемым трудностям и проблемам. В нашей интерпретации мы постараемся двигаться в горизонте тех вопросов и проблем, которые были инициированы *самой* идеей интенциональности. Это означает, что исходным для нашего анализа станет тезис, в согласии с которым не Брентано подхватил эту идею у Аристотеля и схоластов и придал ей статус фундаментального философского понятия, но, напротив, сама эта идея, став настоящей и т.с. «зависнув в воздухе», подталкивала, вынуждала и провоцировала тех или иных «авторов» — здесь нас будут интересовать, прежде всего, Брентано и Гуссерль – на то или иное решение, на тот или иной путь мысли. При этом намеренно избранный нами предельно критический взгляд на вещи, призван к тому, чтобы заострить и интерпретативно *переосветить* (*überhellen*) ее наиболее проблематичные аспекты в проектах Брентано и Гуссерля.

Предварительные разъяснения к интерпретации брентановского понимания «интенционального»

Интерпретация брентановского понимания «интенционального» затруднительна, прежде всего, потому, что само это понимание осуществляется в разных и даже противоречащих друг другу направлениях, горизонтах и контекстах мысли. Причем все эти порой взаимоисключающие направления и предпосылки находятся в тесной содержательной взаимосвязи. Так, с одной стороны, Брентано следует схоластической

традиции, и, как показал обстоятельный анализ Перлера (Perler: 2002), без схоластического контекста многие интенции мысли Brentano в этом направлении могут оказаться просто «непрочитанными». С другой стороны, ясно и то, что определяющей для мысли Brentano была и остается онтология Аристотеля (Farias: 1968; а также Münch: 1993.). И, наконец, в третьих, в своих реабилитационных тезисах Brentano заявил о своей приверженности позитивизму. Так, в своем четвертом реабилитационном тезисе он утверждает, что есть только *один* научный метод, значимость которого остается неизменной как для естественных наук, так и для философии и психологии – *vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est* (Brentano: 1929, 137). Отсюда становится понятно, что мысль Brentano балансировала между тремя «центрами тяжести». Нечто подобно придется сделать и нам, ее интерпретаторам. Правда, в рамках этой статьи некоторые упрощения и ограничения будут неизбежны. Одним из них станет сосредоточенность, прежде всего, на двух из трех вышеупомянутых опций: на онтологической и позитивистской. В ходе нашего анализа мы обратимся к феноменологии Гуссерля и попытаемся т.с. «протестировать» его проект интенциональности вопросом о том, насколько ему удалось освободиться от позитивизма и его метафизических импликаций. С другой стороны, очевидно, что онтологическая перспектива с самого начала и вплоть до последних работ Brentano имела некий приоритетный статус. Здесь для нас немаловажен и тот примечательный факт, что в ходе дальнейшего развития феноменологии Хайдеггер вновь – после неудавшихся попыток Brentano – подвел под идею интенциональности ее онтологический фундамент.

Интенциональное бытие как дериват по отношению к субстанциально действительному бытию и объективной действительности

Если последовать за Brentano, прежде всего, в онтологическом направлении, то станет очевидно, что вся совокупная проблематика «интенционального», равно как и проект «психогнозии» исходит из предпосылок, явно или неявно фигурирующих в аристотелевской онтологии. Во всех размышлениях об интенциональном и действительном предмете определяющим остается этот онтологический фон или тенденция к онтологизации предметной сферы. Уже упоминаемая ранее дефиниция – «...направленность на объект (под которым здесь не должна пониматься реальность)...» (Brentano: 1924/73, 124–125) – равно как и провокационно непере译имое выражение «внутреннее не-существование» (In-existenz) (Münch: 1993, 68) свидетельствуют о том, что вопрос о смысле «существования» (Existenz) и о способе бытия интенционального предмета неизбежно окажется в центре внимания. Чтобы разъяснить суть этой онтологизирующей установки, выделим два, наиболее важных аспекта понятия «интенционального» у Brentano: 1) «интенциональное» как содержание акта, который существует в мышлении как внутренний «интенциональный» предмет и 2) как само мышление, выступающее в качестве «места» этого «интенционального» (Brentano: 1924/73, 128; Brentano: 1930, 17–18). В согласии с нашей интерпретативной позицией, «интенциональное» у Brentano нельзя понимать исключительно в смысле «отнесения сознания к чему-либо как к предмету», как это делал, например, Ландгребе (Landgrebe:

1963, 11). Оно должно пониматься и в смысле генерального определения всего сознания в целом, причем определения по существу. Так, Brentano'sкое разъяснение своей классификации психических актов есть одновременно описание тех способов, которыми сознание в целом относится к своим предметам, т.е. к интенционально сущему: как представление, суждение и эмоции. В свою очередь, Brentano'sкая онтологизирующая установка предполагает, что соответствующие всем этим актам предметы суть не что иное, как способы бытия интенционально сущего²: представленное; то, о чем судится; и то, что любится или ненавидится (Brentano: 1924/73, 128–129).

Понятно, что в первую очередь, нас интересуют последствия такой онтологизации для понимания специфики «существования» интенционального предмета или вопрос о том, в чем состоит суть интенционального бытия? Если последовать за текстами Brentano, то станет ясно, что интенциональное бытие, прежде всего, выражает специфику всего того, *что и как* существует в сознании: если сознание сориентировано на что-либо как на предмет, то существование этого предмета имеет интенциональный характер. При этом Brentano подчеркивает, что предметы находятся «в» сознании не так, как вещи в ящике.³ Если кто-либо представляет лошадь, то нельзя вести речь о двух «лошадях»: чувственно воспринимаемой в реальности и мыслимой в сознании. Сознание о лошади

и сама действительная лошадь есть одна и та же конкретная реальность (Realia), вполне определенная в пространстве и времени. Таким образом, осознанной оказывается не «воспринятая лошадь», но лошадь – так, как она может быть дана нам в нашем чувственном восприятии (Brentano: 1930, 89). Однако, в то же время, «интенциональное» Brentano охарактеризовывает как «не-существующее» (In-existenz) в смысле «не-действительное» или не-действительное бытие. Такой ход мысли Brentano подталкивает нас к негативному определению «интенционального», что, в свою очередь предполагает прояснение самого понятия «действительного». Что же Brentano подразумевает под этим понятием? Во-первых, он пишет о «действительном» как о «действительном» психическом акте, демонстрирующем действительно внутреннее восприятие или просто «действительное восприятие», восприятие как таковое (Brentano: 1924, 129). С другой стороны, «действительное» – это «мир», если его понимать как бесконечно гарантированную возможность (Wahrscheinlichkeit) быть воспринятым и познанным (Brentano: 1930, 131–150). При этом важно отметить, что Brentano *не отождествляет* понятия «действительный объект» и «внешний мир», поскольку, как говорилось ранее, «действительным объектом» является также психический акт, если только он очевидно дан во внутреннем восприятии. Наконец, в третьих, для Brentano действительным может быть лишь то, что существует индивидуально или, точнее, в качестве «индивидуума». Здесь Brentano руководствуется аристотелевским понятием *hupokeitēnon* (то, что лежит в основании) и учением Аристотеля о действительном как единичном и индивидуальном (отдель-

² Для Brentano различие между «быть» и «существовать» не имеет смысла (см. Brentano: 1925, 136–137; Brentano: 1933, 29–30).

³ Тут упрек Гуссерля (см. 5-е ЛИ, § 11), оставаясь верным в целом, неправилен в частности – Brentano сам опровергает эту примитивную пространственную аналогию.

ный – ουσια, соотв. τοθε τι). Однако, если мы спросим, что же стоит понимать под этим «единичным» и «индивидом», то станет ясно, что это отдельные вещи, которые Brentano понимает широко, но в двух вполне узнаваемых – и наиболее существенных для западноевропейской метафизики – аспектах: 1) как отдельную вещь внешнего мира и 2) как индивидуальный акт, исполненный «Я» (Brentano: 1930, 18ff). Далее Brentano проводит аналогию между интенциональными предметами и сущностями или универсалиями: они существуют исключительно внутри мышления, но объективно, скажем, в платоновском смысле, их нет (Brentano: 1930, 23). Тем самым Brentano подводит нас к сути *негативного определения «интенционального»*: «интенциональное» есть коррелят конкретных, индивидуальных (= действительных) актов, которые исполнены конкретным, индивидуальным (= действительным) «Я». Специфичность этого отношения двух способов бытия – действительного и интенционального – Brentano описывает в работе «Истина и очевидность» следующим образом: «Невозможно, чтобы был А-мыслящий без А-помысленного и наоборот. Но именно поэтому нельзя сказать, будто А-мыслящий есть помысленное им А. Оба понятия не идентичны, но коррелятивны» (Brentano: 1930, 31). Отсюда, становится понятно, что, во-первых, о том, что есть (=бытии) мы говорим как в отношении мыслящего, так и помысленного. При этом, во-вторых, утверждается взаимосвязь между помысленным, интенциональным бытием и мыслящим индивидом или действительным бытием. И, наконец, в третьих, эта взаимосвязь такова, что помысленное (=интенциональное бытие) зависимо и неотделимо от мыслящего, т.е. самостоятельно существ-

вовать не может, а мыслящий индивид (=действительное бытие) хоть и нуждается в интенциональном корреляте, но, тем не менее, вполне самодовлеущ и независим. Иными словами, Brentano понимает мыслящее Я как действительную субстанцию (*hupokeimenon*), а интенциональное бытие – как его акциденции (Brentano:1930,30).

Примечательно также то, что само «Я» понимается Brentano как вещь. А это означает, что в игру вводится позитивистская перспектива и ее метафизические предпосылки. Так, Brentano исходит из принципа самоочевидности «Я», или самоконституции субъекта, который, начиная с Декарта, является исходной предпосылкой всех метафизических исследований сознания (Brentano: 1930, 31; Brentano: 1924/73, 129f). Несмотря на довольно жесткую полемику с генетической психологией, Brentano, тем не менее, разделял весьма популярное в то время естественнонаучное понимание механизма чувственного восприятия и чувственного познания, в согласии с которым все психические феномены суть продукты и корреляты субъекта, на который воздействует действительный мир вещей. Это означает, что действительность понималась Brentano в современном ему естественно-научном смысле – как действительность каузально-детерминированных молекулярных колебаний (Brentano: 1924, 66–67). Так, в своей *Психологии* Brentano пишет, что наши ощущения суть следствия физических воздействий (Brentano: 1924, 65) и потому в основании психологии должна лежать физиология (Brentano: 1924, 66–67). Это означает, что осуществить заявленное отграничение психогнозии от естествознания и ассоциативной психологии можно только в рамках предметной сферы, но никак

не по опыту восприятия и его методическим и метафизическим предпосылкам. Таким образом, Brentano неизменно следует т.н. репрезенталистской модели восприятия, согласно которой действительная вещь воздействует на способность действительного субъекта к ощущению, и вследствие этого в сознании появляются репрезентанты (образы, знаки или отображения) каузальной действительности.

В этом пункте для успешности нашего последующего размышления важно обратить внимание на следующую корреляцию двух структур и, соответственно, двух опций: онтологической и позитивистской. Ранее, в рамках онтологической опции мы выявили субстанциально-акцидентальную структуру, в которой действительное бытие (индивидуальные вещи внешнего мира и индивидуум-субъект) является субстанциальным, а интенциональное – акцидентальным. С другой стороны, понятно, что своего рода позитивистской адекватацией этой онтологической субстанциально-акцидентальной структуре является позитивистская субъект-объектная структура. Мы без труда можем переходить от одной модели к другой, поскольку они сущностно взаимосвязаны, субъект-объектный язык в случае Brentановского описания жизни сознания является как бы иной артикуляцией одного и того же: все психические феномены могут быть поняты и как корреляты субстанциального действительного бытия, и как репрезентанты объективной действительности.

Интенциональное (истинное) бытие как превосходение субстанциального бытия

Однако, интенциональное измерение позволяет говорить и об известном превосхо-

ждении интенционального бытия над субстанциальным и, соответственно, «интенционального» над «каузальным»: предметным для сознания может быть как интенционально сущностное (Intentional-Wesenhaftes) (например, мыслящее Я или конкретная вещь), так и интенционально-несущностное или попросту не существующее (нечто невещественное, абстрактное, как, например, понятие блага, красоты и т.п.). Т.е. способ, которым существует интенциональный предмет в мышлении – это нечто большее, чем просто объект (Brentano: 1925, 159). Тем самым мир «интенционального» отличается от мира действительного не только тем, что он «не-существует-в» (in-exsistiert) сознании, но и тем, что он высвобождает новое измерение *возможных* способов бытия. Если действительный мир и действительное бытие полностью подпадают под понятие субстанции и описывается на языке всеобщей структуры субстанция-акциденция, то интенциональная предметность позволяет осмыслить то, что в пределах действительного нет и быть не может. Тем самым намечается ключевая для Brentано проблема, суть которой можно выразить в виде вопроса, по-разному формулирующегося в зависимости от онтологической или позитивистской перспективы: Как можно примирить способ бытия универсалий и сущностей, «не-существующих-в» сознании, с индивидуальным способом бытия действительного мира? Или, в позитивистском ключе: Как можно избежать отделения феномена сознания от действительной вещи и тем самым предотвратить угрозу солипсизма? Кажется, один из ответов напрашивается сам собой – нужно воспроизвести в ином контексте и в ином терминологическом

обрамлении аргументацию Аристотеля. Именно этот ход мысли предлагает нам в своей работе Мюнх (Münch: 1993, 50–55). Разумеется, такое прочтение вполне оправдано, поскольку Brentano объясняет специфику существования универсалий через специфику «не-существования» интенционально сущего, которое, в свою очередь, истолковывается через отношение «субстанциальное-акцидентальное». Интенционально сущее играет здесь некую опосредующую роль, поскольку, с одной стороны, как и всякое акцидентальное, оно производно от действительно сущего или индивидуального, а, с другой стороны, предоставляет относительную самостоятельность универсалиям как «не-существующим» (in-existierende) сущностям. Правда, трудность заключалась в том, что интенциональный предмет в таком его «подвешенном существовании» оказывался индифферентным к различению между действительностью и недействительностью, а также истиной и ложью. Таков, в понимании Brentano, фундирующий психический феномен представления (Brentano: 1925, 43). Brentano, по-видимому, осознает это затруднение и пытается выйти из него, полагая, что необходимость притязания на действительность и истину появляется лишь в случае суждения, благодаря которому, с одной стороны, проводится различие между интенционально «просто данным» и действительно сущим, а, во-вторых, устанавливается истинная взаимосвязь между первым и вторым. Однако, более детальный анализ его учения о суждении показывает, что тем самым ситуация не разрешается, но, скорее, еще больше запутывается и проблематизируется.

Так, в своем учении о суждении Brentano вновь отталкивается от основополагающего

различия между регионами «действительного» и «интенционального»: понятие «кое-что» (Irgend-etwas), обозначающее предмет истинного суждения, таково, что оно «может быть применено к Богу и миру, к любой вещи и не-вещи (Un-Ding)» (Brentano: 1930, 24). Это имеет весьма интересные последствия для интенционального бытия: предметом мысли может стать и не-вещь или не-сущее, т.е. ирреальное (= собственно, «интенциональное»), на основе которого можно построить логически корректный вывод и получить вполне истинное суждение. Отсюда становится понятно, что в «интенциональном» есть что-то от бытия в смысле истины или истинного бытия – бытия в собственном смысле слова, которое для Brentano имеет априорную значимость и не совпадает с действительным бытием (Brentano: 1955, 75; Brentano: 1930, 28? 41–42). Аналогичная ситуация имеет место и при обращении к третьему классу психических феноменов: ценности, являясь универсалиями, которым не соответствует ничего реального в вышеуказанном смысле, тем не менее, играют решающую роль для нравственной жизни и осмысления морали. Такая ситуация вынуждает Brentano ввести третий регион и, соответственно, третье понятие бытия, располагающееся между действительным и интенциональным бытием. Так, Brentano пишет в *Психологии*, что ценности – это не вещи, но они суть «нечто любви или ненависти поистине достойное» (das wahrhaft Liebens- oder Hassenswürdige), которое «в себе», т.е. объективно, полноценно или лишено ценности.

Как видим, мысль Brentano вновь наталкивается на затруднение, но теперь уже в горизонте различия между реальным (Reale) и ирреальным (Irreale), парадок-

сальную стертость которого он маркирует не менее парадоксальным термином «не действительно ирреально существующее» (*nicht wirklich irreal Bestehendes*). Главное затруднение теперь состоит в том, как удержать необходимые различия между всеми способами бытия и ясно представлять себе все их разнообразные отношения: 1) действительное = реальное = каузальное-детерминированное бытие; 2) не-действительное = ирреальное бытие, под которое подпадает, не совпадая полностью, 2а) «интенциональное» и 2б) истинное или нравственно, соответственно, теоретико-познавательное априорное бытие; 3) субстанциальное бытие. Brentano пытается найти равновесие между ними путем апелляции к введенному еще в первом томе *Психологии* принципу непротиворечивости (Brentano: 1924, 233). Однако не вполне понятно, почему этот принцип должен играть решающую роль для истолкования действительного бытия, а потому его введение не много помогает в разрешении этой проблемы и едва ли легитимно при объяснении не-действительного бытия (т.е. его интенционального и истинного регионов). Оставить же многообразие понятия бытия без изменения, тоже не представляется возможным, поскольку им охватывается в высшей степени неомогенное поле способов бытия. Если отношение между действительным и интенциональным способом бытия может быть представлено как отношение субстанции и акциденции, то в случае всего региона ирреального (т.е. отношений между интенциональным и истинным) такая аналогия неоправдана. Ведь априорные истины хоть и нереальны (т.е. интенциональны), но при этом они не тождественны сфере интенционального.

Второй период творчества Brentano – охватывающий промежуток времени приблизительно между 1901 и 1917 годами – связан с критическим переосмыслением более раннего учения об «интенциональном» и теории истины. Здесь Brentano еще более ригористичен при определении статуса универсалий. Так, он пишет в письме к своему ученику О. Краусу: «Универсалия как нечто универсальное вообще не существует» (Brentano: 1930, 112). То есть общие понятия даже не имеют статуса существующих, поскольку, как мы указывали выше, по Brentano, различие между «быть» и «существовать» не имеет смысла. Результатом такого переосмысления стало новое понимание сферы интенционального. Для определения его статуса Brentano развивает новую теорию отношений, в согласии с которой интенциональные психические отношения должны описываться при помощи понятия «нечто отношению подобное» или «соотносительное» (*Relativliches*) (Brentano: 1925, 134). Фактически эта теория полностью опровергала учение о «внутреннем несуществовании» (*intentionale In-existenz*). «Интенционально не-сущими» признавались исключительно акты, но не объекты, т.е. учение второго периода предполагало, что интенциональным может быть только сознание, но не предмет (Brentano: 1925, 159, 169, 275; Brentano: 1933, 10). А это означает, что вся онтологическая перспектива – интенциональный способ бытия предмета – больше уже не принималась в расчет (Brentano: 1925, 234, 239). Деградация «интенционального» достигла своей кульминационной точки в позднем брентановском анализе языка: здесь интенциональные предметы квалифицировались в качестве псевдо-понятий и языковых фикций (Bren-

tano: 1925, 158, 215, 248–9, 251; Brentano: 1933, 13; Brentano: 1930, 74f).

В этой связи неизбежно встает вопрос о том, почему идея интенциональности в случае Brentano фактически не оправдала возложенных на нее надежд? Быть может, этому помешала взятая на вооружение структура «субстанция-акциденция» и коррелятивная ей позитивистская адекватация «субъект-объект»? Или, возрождение идеи интенциональности было осуществлено Brentano преимущественно в *горизонте онтологической постановки вопроса*, и как только онтологический аспект был утрачен, сама идея интенционального существования потеряла всякий смысл? Можно ли вообще рассматривать идею интенциональности, которая, по-видимому, отражает сущностную специфику мышления, в горизонте онтологии?

Интенциональность в феноменологии Э. Гуссерля: от субстанциальной действительности к тотальности сознания

Кажется, гуссерлевский проект интенциональности дает недвусмысленный и убедительный ответ на все эти вопросы: необходимо признать специфику и правомерность сферы «интенционального», четко отграничив её от каузально-детерминированной действительности и освободив от каких бы то ни было онтологизаций. Действительно, путь мысли Гуссерля радикально иной, и он фактически противоположен брентановскому – не «интенциональное» является акциденцией субстанциальной действительности индивидуальных вещей, но, напротив, индивидуальная вещь, данная в восприятии, имеет конститутивный характер, она – кор-

релят интенциональных актов сознания. Соответственно, роль сознания заключается не в том, чтобы отражать каузально-детерминированную действительность, но – конституировать мир. Отсюда и приоритетный статус гуссерлевских интенциональных анализов, ведь феноменологически проанализировать интенциональную природу сознания означает эксплицировать структуру его конституирующей активности. Однако, на наш взгляд, радикальное переосмысление идеи интенциональности в феноменологии Гуссерля не означает, что тем самым однозначно была преодолена противоречивая двойственность «интенционального» и «индивидуального». Сущностное созерцание (*Wesensschau*), призванное объединить в себе живое восприятие индивидуальной вещи и интеллектуальное усмотрение универсальной сущности – не данность, но, скорее, ключевая проблема и главная задача феноменологии Гуссерля.

Однако, прежде, чем перейти к содержанию рассмотрению, хотелось бы оговорить некоторые моменты, принципиальные для избранной интерпретативной стратегии. Речь идет о наиболее спорном и, одновременно, решающем вопросе: какую роль идея интенциональности (соответственно, интенциональных анализов) сыграла для самоопределения гуссерлевской феноменологии? Здесь мы попытаемся, как и прежде, выдержать некое интерпретативное равновесие между, порой, радикально различающимися подходами. С одной стороны, мы будем солидарны с позицией, наиболее четко сформулированной Карлом Шуманом (Schuhmann: 1991, 46) и состоящей в том, что понятие интенциональности до т.н. переломной статьи *Интенциональные предметы* (Husserl: 1979) не имело для анализов

Гуссерля определяющего значения. А это означает, что Гуссерль разработал свою «теорию интенциональности ... как ответ на теорию беспредметных представлений» (Rang: 1979, XXXI). Однако, с другой стороны, вышеозначенная позиция, имеет свое существенное ограничение в том, что, на наш взгляд, интенциональность была и остается «генеральной темой» (Husserl: 1976, 187) и путеводной нитью феноменологических анализов Гуссерля на всех стадиях ее развития: начиная с первого «прорыва» в феноменологию, осуществленного в *ЛИ* (1900–1901) и вплоть до самой поздней, завершающей работы *Кризис* (1936). В этом аспекте мы вполне солидарны с тезисом Цахави, в согласии с которым «... адекватное постижение понятия конституции, равно как и гуссерлевская онтологическая позиция возможно только в случае ясного представления и анализа понятия интенциональности, представленного в *ЛИ*» (Zahavi: 1992, 10). Более того, нам представляется, что предложенная в *ЛИ* парадигма интенциональности и основанная на ней модель конституции, по сути, остаются неизменными несмотря на все более поздние модификации, включая даже последнее, наиболее радикальное переосмысление феноменологии в историческом горизонте. Причем, эту фундирующую роль парадигмы интенциональности *ЛИ* стоит понимать не только в прямом смысле, но и, прежде всего, как смысловой горизонт, имеющий определяющее значение для всего последующего хода мысли Гуссерля. Предложенная *ЛИ* модель конституции во многом пред-решила сам характер постановки тех или иных вопросов и проблем, а также возможные способы их разрешения. Наш подход призван наметить ту перспективу, которая проблематизирует

саму гуссерлевскую парадигму интенциональности или – обнаруживает интенциональность как постановку ключевой проблемы, а не как способ ее разрешения.

Оригинальный интенциональный опыт восприятия или скрытая активность разума?

Как мы упоминали ранее, интенциональный анализ Гуссерля тонко улавливает наиболее существенные проблемы Brentano и в этой связи ставит перед собой тройную задачу: 1) выявить специфическую интенциональную корреляцию между актом или интенциональным отнесением и интенциональным предметом; 2) заново определить сущностную автономию интенциональной сферы сознания по отношению к каузально-детерминированной сфере действительности и 3) освободиться от каких бы то ни было нерелексивных, «заочных» онтологизаций интенциональной сферы сознания. Для решения этих задач Гуссерлю необходимо было провести серию основополагающих различений: между актами смыслопридания и актами смыслонаполнения (Husserl: 1984, § 9); между предметом и значением (Husserl: 1984, 52); «между реальным содержанием акта и его интенциональным содержанием» (Husserl: 1984, 411); между переживаемым и подразумеваемым или интендируемым содержанием и, соотв., предметом (Husserl: 1984, 362, 414ff); между интенциональным предметом акта, его материей и интенциональной сущностью (Husserl: 1984, 375, 414); между комплексом ощущений и смыслом схватывания (или материей) акта (Husserl: 1984, § 20,21) и др. Тем самым становится понятно, что именно важно для гуссерлевского горизонта интенционального

анализа – нацеленность на вневременную сущность или на сущностный момент в конкретных, индивидуальных актах переживания, благодаря которой только и возможна идентичность интенционального предмета и единство сознания в целом. В гуссерлевской модели схватывания или парадигме конституции как бы сфокусированы все необходимые различия и предпосылки, фундирующие феноменологический анализ интенциональных структур сознания. В этой модели, как мы помним, Гуссерль различает следующие аспекты: 1) *апперципирующий момент акта* (для его обозначения используются разные синонимичные выражения: «истокование», «интерпретация» (в первом издании *ЛИ*) или «схватывание» (соотв. «смысл схватывания», «апперцепция» во втором издании *ЛИ*), или «интенциональная морфэ» (в *Идеях I*) и 2) *комплекс ощущений* (соотв. «ощущения», «данные ощущений» (*ЛИ*); «чувственная гиле» (*Идеи I*)). Благодаря апперципирующему моменту акта или смысла схватывания (=материи) предмет обретает свою идентичность и единство. Интенциональное истолкование *трансцендирует* предмет, поскольку он никогда не дан в его полной (пространственной и временной) самости. На многочисленных примерах Гуссерль показывает, что смысл как коррелят смыслопридающих актов является трансцендентным основанием для каждого конкретно воспринимаемого предмета и что самоданность предмета возможна лишь благодаря трансцендирующему смыслу схватывания или идеальному значению (Husserl: 1984, 360–361, 363–4, 393, 476, 528–9, 531, 621 и тд.). Тем самым выдвигается тезис, имеющий фундаментальное значение как для гуссерлевской парадигмы конституции, так и для его

учения об интенциональности в целом: *трансцендирующая направленность на предмет является конститутивной для любого – перцептивного, воображаемого или сигнификативного – восприятия*. Благодаря этой интенциональной трансцендирующей направленности только и можно вести речь об идентичности предмета: в ней предмет достигает своей самоидентичности и благодаря этому осуществляется феноменальная данность отдельной вещи в конкретном чувственном восприятии. Отсюда, правомерно говорить лишь о подразумеваемом и данном предмете. Вопрос о существовании независимых от сознания предметов (соотв., о существовании независимой действительности) некорректен потому, что он лишен *значимости* для исследования самоданности предмета как феномена. Поэтому реальные предметы Гуссерль тоже определяет как «предметы возможного чувственного восприятия» (Husserl: 1984, 667). Соответственно, сам мир есть коррелят трансцендирующей активности (продукции, производства или творчества) сознания (Husserl: 1984, 729–30).

Однако, мы поставим вопрос, который, идя на встречу гуссерлевскому анализу, разворачивает это движение вспять: что позволяет этому сознанию, нацеленному на всеобщую интенциональную сущность, на всеобщую идентичность предмета, ухватить *индивидуальность отдельной вещи*? То есть мы спрашиваем не о предпосылках идентичности предмета – как это делает сам Гуссерль (Husserl: 1984, 396, 401) – но о возможности вот такого, уникального в своей единственности восприятия. Согласно гуссерлевской модели схватывания (*Auffassungsmodell*) специфический характер интенционального предмета конституируется специфическим

моментом акта – материей акта. Однако, схватывающая интенция материи акта тоже сориентирована на *всеобщую* трансценденцию предмета, из которой невозможно ни вывести, ни как то иначе получить уникальность индивидуально данного. Более того, различия между разными трансцендирующими интенциями — разными «как» схватывания – и, соответственно, между разными «ракурсами» предметов как коррелятами этих интенций, возможны, прежде всего, благодаря установлению тождественности или идентичности одного и того же предмета. *Иными словами, акты идентификации сущностно первичны по отношению к актам различения.*

Наиболее очевидным примером «слепоты» гуссерлевской модели к уникальности «индивидуального» является случай окказиональных выражений: конкретность того предмета, на который словно пальцем указывает выражение «этот», не может быть объяснена только через модель интенционального подразумевания, указывающего исключительно на всеобщую идентичность. Конкретное чувственное восприятие играет здесь принципиально иную роль: ‘полноты значения’ здесь можно достичь лишь в том случае, если всякий раз учитываются соответствующие обстоятельства и ситуации, или, проще говоря, если за указанием каждый раз следует взглядом. Интенция смыслопридания, которая должна быть конститутивной для перцептивного или воображаемого восприятия и исполнять идентичность предмета, здесь совершенно пуста, бессмысленна, а потому недостаточна для конституции предмета. Однако, с другой стороны, ее бессмысленность не идентична с бессмысленностью просто бессмысленных слов, наподобие «пааыравф» и

прочь. Конституция предмета здесь возможна, а именно – в конкретном, индивидуальном восприятии. Здесь мы имеем случай, когда конституирующую функцию исполняет конкретное восприятие, а не акт смыслопридания, ведь в случае окказиональных выражений фундаментальное для гуссерлевской модели восприятия различие между предметом, *который* просто интендирован, и предметом в том виде, *как* он интендирован, отсутствует. ‘Апперцепирующее истолкование’ здесь может быть исполнено только *в* направленности на вполне определенный предмет, а не *при* направленности на *какой* угодно предмет вообще. Конечно, случай окказиональных выражений можно рассматривать как досадное исключение. Но нам ничто не мешает взглянуть на это исключение и как на тот пограничный случай, благодаря которому наиболее отчетливо высвечиваются границы и проблемы гуссерлевской модели апперцепции, а также ее прежде затененные предпосылки.

В этой связи весьма симптоматична реакция самого Гуссерля на «упрямый» случай, поскольку, по-видимому, он отдавал себе отчет в тех трудностях, которые появлялись из-за этого «исключения». Об этом свидетельствует § 26 1-го *ЛИ*, специально посвященный анализу окказиональных выражений. В § 5 6-го *ЛИ* Гуссерль вновь возвращается к этому вопросу и формулирует свою позицию следующим образом: «Таким образом, восприятие реализует возможность для разворачивания этого подразумевания с его определенным отношением к предмету, например, к этой бумаге перед моими глазами; но, как нам кажется, само оно не конституирует значения, причем не конституирует даже ни одной его

части» (Husserl: 1984, 491). Итак, Гуссерль дает нам понять, что принципиально – или идеально – любое окказиональное можно заменить на нормальное выражение. Эта возможность, по Гуссерлю, всегда имеется, хотя фактически она никогда не может быть реализована полностью, что, в свою очередь, свидетельствует о «безграничности объективного разума» (Husserl: 1984, 90f). Такой взгляд на проблему имеет важные последствия для понимания всей гуссерлевской модели восприятия в целом: *различные окказиональные восприятия утрачивают свою значимость, растворяясь в идентичных восприятиях*. Иными словами, если следовать модели Гуссерля, то всегда остается опасность принимать две разные вещи за одинаковые, поскольку интендируемое интенциональное содержание состоит исключительно из всеобщих предикатов. Благодаря такому горизонту восприятия мы оказываемся в коррелятивном сознанию мире, где отдельные вещи предстают в виде разновидностей всеобщих значимых содержаний или идеальных предметностей. А это означает, что предметы здесь могут не только конституироваться, давать себя так, как они есть («Die Sachen selbst») но и *конструироваться*. То есть, «оттенения» могут оказаться не способами данности в опыте восприятия, но способами рационального конструирования самого опыта восприятия.

Скрытые интенциональности как синтезы ‘тайно действующего’ разума

Гуссерлевские пути мысли после первого издания *ЛИ* свидетельствуют о том, что подобные опасения имеют свои основания. Так, основополагающий феноменологи-

ческий «принцип всех принципов», — «оригинально дающее созерцание» как исходный пункт и «изначально правомерный источник» (Husserl: 1976, 51, 127, 169, 206) любого феноменологического опыта – разрабатывался Гуссерлем во время его особенно интенсивных медитаций над философией Канта. Как известно, первые подступы к его формулировке были сделаны уже в лекции *Идея феноменологии* 1907 года (Husserl: 1950, 50ff). Но в это же время Гуссерль пишет в одном из своих неопубликованных манускриптов: «...Может быть и так, что восприятие, чувственное представление не настолько просто как кажется, но само оно уже есть композиция из ‘чувственного впечатления’ (тут нам не следует думать о чем-то естественнонаучном; ощущении) и из того, что исполняет предметную отнесенность явления, пусть даже пустую в естественнонаучном смысле; может быть, *в кажущейся непосредственности и простоте чувственного представления уже скрываются интеллектуальные факторы*, которые в анализе могут быть даны эксплицитно. И что к этим факторам (которые, в принципе сродни наивысшим интеллектуальным формам, но существенно отличаются от чувственных содержаний), *опять же, принадлежат априорные законы*» (Husserl: um 1903 – um 1917, 84; курсив – А.Л.). Другие тексты, относящиеся приблизительно к 1908 году и более позднему периоду (между пригл. 1909 и 1917 годами), уже недвусмысленно свидетельствуют о том, что гуссерлевская аналогия между кантианской силой воображения, конституирующей чувственно созерцаемую вещь, и собственным пониманием разума «в смысле предметной конституции», – это не просто интерпретативный подход к философии Канта, но и попытка прояснить

через эту аналогию свою собственную модель восприятия. Так, в одном из манускриптов Гуссерль пишет: «Если мы назовем 'силу воображения' конституцией чувственно воспринимаемой вещи в синтезах созерцаний вещи, то под этим названием у нас будет подразумеваться идеальная система созерцаний вещи, а в ней есть два слоя: а) конституция феномена и тем самым пространственного вида, наполненного качествами, и пространственно «передвигающийся» или покоящийся пространственный вид, который, с другой стороны, является в разных направлениях. б) С этим слоем реализуется конституция **наглядно данной материальной вещи**» (Husserl: um 1903 – um 1917, 149–150). Отсюда следует, что чувственное восприятие, которое, согласно «принципу всех принципов» должно иметь силу феноменологически очевидного, самодающего исходного пункта, тем не менее, конституировано наподобие деятельности разума. Иначе говоря, Гуссерлю очень близка мысль Канта о «двойном функционировании разума». В согласии с этой мыслью, он пишет о мышлении, которое исполняется не только в понятиях, но «скорее всего, ориентируется или может быть сориентировано (на понятия – А.Л.) лишь гораздо позже, но... оно [есть] 'мышление', поскольку даже отвлекаясь от всеобщего понятийного, от подведения-подпонятия и приведения-к-(понятийной форме – А.Л.) выражения, у нас все же есть то, что характерно именно для 'мышления'» (Husserl: um 1903 – um 1917, 38–39). В этой связи нам представляется, что диагноз, который поставил гуссерлевской модели апперцепции Иза Керн, весьма адекватен и, одновременно, отражает суть гуссерлевской модели интенциональности и его парадигмы

конституции: «Гуссерль в понимании конституции предмета опыта сходен с Кантом не только в том, что проводит различие между чувственными данными как последним материалом и субъективными оформлениями или 'синтезами скрыто функционирующего разума', но он также считает вполне оправданным следовать за Кантом еще и в том, чтобы характеризовать чувственные данные в качестве последнего материала, а субъективные функции (соответствующие априорные закономерности) выдает за фундирующий коррелят необходимых априорных структур вещного мира, то есть реально-онтологических априори... Таким образом, *решая свою проблему конституции трансценденции, Гуссерль единоклубен с Кантом относительно напрашивающегося вопроса о 'дуализме'*. Позднее возможность (Kontingen^z) такого дуализма не устраняется даже мыслью об имманентной конституции данных ощущений. Правда, данные ощущений как данные ощущений подвластны априорной закономерности, которая больше уже не является онтологической (мировой). Однако это априори вовсе не устраняет радикальной возможности (Kontingen^z), которой они обладают в своем тут- и так-бытии» (Kern: 1964, 273-5). Отсюда становится понятно, что заключительные формулировки «принципа всех принципов», данные в *Идеях I* (Husserl: 1976, 36, 43, 113, 151, 184) имплицитно содержат в себе метафизические пред-решения и, прежде всего, классическую дуалистическую предпосылку «материя-форма». Данность «самих вещей», «всего, что оригинально дает себя в >интуиции<, (так сказать, в его живой действительности)» (Husserl: 1976, 43f), одновременно, может быть понята в качестве продукта синтезирующей деятельности

сознания или синтеза 'скрыто функционирующего' разума.

* * *

Подведем итоги нашего анализа. Прежде всего, стоит заметить, что противоположность перспектив двух рассмотренных выше парадигм интенциональности, по-видимому, базируется на сущностно схожем фундаменте: как Brentановский анализ «интенционального», так и Husserлевское понятие интенциональности по-прежнему осмысляется в горизонте новоевропейской метафизики и имманентных ей предпосылок. Этот вывод подводит нас к кругу вопросов, которые уже выходят за рамки данной статьи и указывают пути и контексты возможных дальнейших анализов идеи интенциональности: Можно ли освободить идею интенциональности от тех метафизических предпосылок, которые довлеют, как над учением Brentано, так и над феномено-

логией Гуссерля? На самом ли деле Хайдеггер обнаружил у Аристотеля более исконную пра-форму интенциональности и на этом основании предложил принципиально новую, фундаментально-онтологическую модель интенциональности?⁴ В чем состоит существенное отличие хайдеггеровского от Brentановского обнаружения идеи интенциональности у Аристотеля? В каком смысле можно говорить о том, что Хайдеггер «наследует» идею интенциональности у Brentано? У Гуссерля? Насколько важную роль играет интенциональность в фундаментальной онтологии Хайдеггера? И, наконец, насколько вообще оправданно рассматривать идею интенциональности, которая, по-видимому, отражает сущностную специфику мышления, в горизонте онтологии?

⁴ См. Ruckteschell, P. von *Von der Ursprungswissenschaft zur Fundamentalontologie. Die Intentionalität als Leitstruktur im frühen Denken Heideggers*, Freiburg i. Breisgau. Ruckteschell 1998, S. 12.

ИСПОЛЬЗУЕМЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Психология: Brentano, F.: *Psychologie vom empirischen Standpunkt, Bd. I-II*

ЛИ: Husserl, E.: *Logische Untersuchungen I-II*

Идеи F. Husserl, E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie I*

Кризис: Husserl, E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Brentano, F. (1924/73): *Psychologie vom empirischen Standpunkt, Bd. I*, hg. v. O. Kraus, Leipzig.

- (1925): *Psychologie vom empirischen Standpunkt, Bd. II*, hg. v. O. Kraus, Leipzig.

- (1929): „Die Habilitationsthesen“, в: Brentano F., *Über die Zukunft der Philosophie*, hg. v. O. Kraus, Hamburg, 133–141.

- (1955): *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, hg. v. O. Kraus, Hamburg.

- (1930): *Wahrheit und Evidenz*, hg. v. O. Kraus, Leipzig.

- (1933): *Kategorienlehre*, hg. v. A. Kastil, Leipzig.

Farias, V. (1968): *Sein und Gegenstand. Der Gegenstand des Denkens als ontologisches Problem im Werk von Franz Brentano*, Freiburg i. Br.

Husserl, E. (1979): *Intentionale Gegenstände* (Husserliana XXII, S. 349–356). Mit ergänzenden Texten hg. v. B. Rang, The Hague/Boston/London.

- (1984): *Logische Untersuchungen* (Husserliana XIX/1-2), hg. v. U. Panzer, The Hague/ Boston/ Lancaster.

- (1950): *Die Idee der Phänomenologie* (Husserliana II), hg. v. W. Biemel, Den Haag.

- (1976): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie I* (Husserliana III/1), hg. v. U. Schuhmann, Den Haag.

- (um 1903 - um 1917): Unveröffentlichte Manuskripten. Signatur: B IV 1 I-III.
- (1956): *Erste Philosophie (1923/24) I.* (Husserliana VII), hg. v. R. Boehm, Den Haag.
- Kern, I. (1964): *Husserl und Kant*, Den Haag.
- Landgrebe, L. (1963): *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem der ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh.
- Münch, D. (1993): *Intention und Zeichen. Untersuchungen zu Franz Brentano und zu Edmund Husserls Frühwerk*, Frankfurt am Main.
- Perler, D. (2002): *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Frankfurt am Main.
- Rang, B. (1979): „Einleitung des Herausgebers“, in: *Husserliana XXII*, hg. v. B. Rang, The Hague/Boston/London.
- Ruckteschell, P. von (1998): *Von der Ursprungswissenschaft zur Fundamentalontologie. Die Intentionalität als Leitstruktur im frühen Denken Heideggers*, Freiburg i. Breisgau.
- Schuhmann, K. (1991): „Intentionalität und intentionaler Gegenstand beim frühen Husserl“, in: *Phänomenologische Forschungen* 24/25, 47–48.
- Zahavi, D. (1992): *Intentionalität@Konstitution. Eine Einführung in Husserls Logische Untersuchungen*, Copenhagen.

INTENTIONALITY – KEY TO THE RIDDLE OR THE KEY PROBLEM?

Andrej Lauruchin

Summary

This investigation sets for itself the task of a critical reconsideration of the concept of intentionality in the descriptive psychology of Brentano and in the phenomenology of Husserl. The author focuses his attention on two problems: that of the ontological basis under an idea of “intentionale In-existenz” of Brentano and that of the constitution of an individual thing in phenomenology of Husserl. The analysis discloses methodical

and metaphysical assumptions of intentional analyses of Brentano (related to ontology of Aristotle and positivism) and of Husserl (related to the doctrine of Kant about «secretly functioning reason»).

Keywords: intentionale In-existenz, intentional being, intentional constitution of perceptive experience, secretly functioning reason, ontological dimension of intentionality