А. А. Магамедова
Санкт-Петербургское отделение Российского института культурологии

Я КАК ОБЪЕКТ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО УМЫКАНИЯ

Я познает мир, который его окружает и в который оно включено, как в целое. Все, что я имею в наличествующем опыте моей жизни, имеет возможность быть помысленным и осознанным. Это положение справедливо и для Другого Я. Обоснование и удостоверение истины бытия осуществляется в моем сознании и результатом его деятельности оказывается та или иная характеристика cogitatum моего акта cogito. Я редуцирует себя посредством феноменологического эпохэ к своему абсолютному трансцендентальному. В результате Я оказывается привязанным к протекающим в его сознании чистым переживаниям и конституированным ими потенциальностям. По всей видимости, такие единства неотделимы от ego и поэтому оказываются уместными.

Но как же найти путь от имманентности ego к трансцендентности alter ego? Возможно ли, выйти из абсолютного ego к другим ego, которые не существуют во мне как действительные другие, но как таковые лишь интенционально осознаются во мне? Необходимо отметить, что за имманентно конституированными в ego природой и миром вообще, находится прежде всего мир, сущий сам по себе, к которому тоже нужно найти дорогу. Alter ego проявляет и подтверждает себя на почве трансцендентального ego в эксплицитной и имплицитной интенциональности. Опытное познание другого становится трасцендентной путеводной нитью ego. И, глубже, в его ноэмато-онтическом содержании, чисто как коррелят cogito. Наглядно явленность имманентно конституированных ego мы обнаруживаем в греческих комедиях. Я в греческих комедиях не выступают в качестве стержня комедийного сюжета, но как утверждал Лакан: «…собственные Я существуют, и есть место, где им-то как раз и принадлежит слово. Место это — комедия…

Сосикл — это собственное Я и есть. Миф же показывает нам то, как ведет себя это маленькое Я простого, вроде вас и меня, обывателя в повседневной жизни, и какое место занимает оно на пиру у богов — а место это совершенно особое, поскольку от причитающегося ему наслаждения оно оказывается отрезано».[1]

Непосредственное обращение к Я предполагает обращение к телу, как это демонстрирует Плавт диалогом, в котором Я трансцендировано в пользу другого. Меркурий, присваивая себе Я Сосии, может обращаться только к его телу.

«МЕРКУРИЙ: Вот как ! А тебя как звать?
СОСИЯ: Сосией зовут фиванцы, Даву сын родной.
МЕРКУРИЙ: Ведь вот
Сколько лжи напутал сразу — на беду себе же все!
Вишь, пришел! Предел нахальства! Хитрые узоры шьешь!
СОСИЯ: Что там за узоры! Дело ночью, дело темное.
МЕРКУРИЙ: Темные дела ! В потемках лгать тебе удобнее.

---

[1] *Лакан Ж.* Семинары. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954–1955). М., 1999. С. 378.

СОСИЯ: Да, конечно.
МЕРКУРИЙ: И, конечно, за лганье побью тебя.
СОСИЯ: Ну, конечно, нет.
МЕРКУРИЙ: Конечно, битым быть не хочется.
Но наверняка, конечно, тресну, не гадательно.
СОСИЯ: Ой, прошу!
МЕРКУРИЙ: Ты смел назваться Сосией? А Сосия
Я, не ты.
СОСИЯ: Пропал я!
МЕРКУРИЙ: Чей теперь ты?
СОСИЯ: Твой: меня ты в рабство кулаками взял».[2]

В рамках редуцированной к трансцендентальности жизни своего сознания каждое Я познает мир в опыте вместе с существующими в нем «другими». Далее в качестве чужого по отношению к своему Я, интерсубъективный мир существует для каждого и каждому доступен в виде своих объектов. В то время как каждый обладает своим опытом, своими явлениями, своим жизненным миром, познанный мир существует сам по себе. Гуссерль объяснял это следующим образом: «всякий смысл, которым обладает и может обладать для меня какое-либо сущее, как в отношении своей «чтойности», так и в отношении своего существования или существования в действительности, есть некий смысл внутри моей интенциональной жизни и происходит из нее, из ее конститутивных синтезов проясняясь и раскрываясь для меня в системах согласованного подтверждения».[3]

Естественная жизнь наивна, благодаря своей вжитости в мир, который не тематизирован, а осознан как наличествующий универсальный горизонт. «Жизнь бодрствующего — это всегда направленность на что-то, как на цель или средство, важное или неважное, на интересное или безразличное, на приватное или общественное, на предписанное повседневностью или возрождающее новое. Все это умещается в горизонте мира, нужен однако особенный мотив, чтобы все это, схваченное в такой вот жизни мира, в результате перемены установки стало само для себя темой, привлекло к себе устойчивый интерес».[4]

В этой установке возможно построение абсолютно последовательного самопонимания и понимания мира как продукта духа. Дух здесь не в природе или возле нее, сама природа возвращается в сферу духа. Я — это уже не изолированная вещь наряду с другими подобными вещами в заранее готовом мире, личности уже не «вне друг друга» и не «возле», но пронизаны друг-для-друга и друг-в-друге бытием.[5]

Ф. Брентано, опираясь на учение Аристотеля и Декарта, создал учение о сознании, выдвигая на первый план проблему кардинального различия психических и физических феноменов. Основной акцент в учении делается на способы проявления в сознании психической

---

[2] *Плавт.* Комедии. Т. 1. М., 1987. С. 23–24.
[3] *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. СПб., 1990. С. 186.
[4] *Гуссерль Э.* Кризис европейского человечества и философия // *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука. Новочеркаск,1994. С. 122.
[5] Там же. С. 125.

деятельности и физических феноменов. Источник психических феноменов — внутреннее восприятие, которое существует в одном акте сознания с любой формой психической деятельности, каждая из которых осознается в нем как таковая. Внутренний опыт не содержит в себе разделения на вещи и явления. Он является источником очевидности, поскольку представление осознается как представление, суждение как суждение, которое мы высказываем. Физические феномены обнаруживаются в ощущениях: отождествление сил, вызывающих ощущения, с предметом есть условность, наделяющая объект науки устойчивым существованием. Классификацию физических феноменов Брентано проводит в соответствии с их интенциональной природой. Позже Брентано уточнял, что наша психическая деятельность направлена на вещи (тела и духа), которые берутся в качестве объектов различным образом. Лишь вещи обладают существованием в собственном смысле, их высшее родовое понятие — реальность. Брентано подчеркивал, что всякий акт человеческого сознания интенционален, т. е. направлен на что-нибудь.[6]

Гуссерль, приняв и интерпретировав положение своего учителя об интенциональности, использовал его в качестве основного принципа феноменологии. Принцип интенциональности сознания говорит о том, что всякий акт сознания направлен на какой-либо объект. Объект, на который направлен акт сознания, является составной частью интенционального акта в качестве интенционального объекта. Если для Брентано интенциональность — это имманентная предметность и критерий различных психических и физических феноменов, то для Гуссерля — это акт придания смысла предмету при постоянной возможности различения предмета и смысла. Направленность сознания на предметы, отношение сознания к предметам — все эти определения интенциональности требуют дальнейших структурных описаний. Гуссерль рассматривает два аспекта интенциональности: ноэму и ноэзис. Ноэма — это то, что мыслится в качестве предметного содержания интенционального отношения, объективный коррелят, то, что я мыслю или воспринимаю. Ноэзис — это предметная направленность мыслящего сознания, особенный модус интенционального сознания. Существуют три основные структурные характеристики интенциональных актов: форма, качество и материя. По форме интенциональные акты подразделяются на чисто сигнитивные, чисто интуитивные и смешанные. Сигнитивные (обозначающие) акты, имеющие логико-грамматический характер, в свою очередь бывают номинативными и пропозициональными. Первые дают имя объектам и понятие о них, вторые же суть предложения, которые выражают те или иные суждения о соотношениях между объектами.

При помощи интуитивных актов осуществляется непосредственная данность объектов. Чувственное восприятие и интуитивные акты Гуссерль относит к интуитивным актам. Сигнитивные и интуитивные акты сознания могут взаимодействовать друг с другом, Чисто сигнитивные акты дают лишь пустые значения объектов, а интуитивные акты могут наполнять эти значения соответствующим содержанием. У каждого акта кроме формы есть качество и материя, по Гуссерлю, чувственное восприятие, воображение и усмотрение сущности суть объективирующие или дающие акты. Совокупно или по отдельности они дают объекты как таковые. Качество — это оценочная компонента интенционального акта. Субъект оценивает

[6] См.: *Брентано Ф.* Избранные работы. М., 1996. С. 33.

то, что схватывает сознание в процессе интенционального акта с точки зрения существенности, актуальности, а также с позиции познания и накопления знания. Всестороннее представление о том или ином конкретном объекте можно получить путем многократного обследования и изучения. Объект с каждым новым обращением к нему раскрывается в отношении всевозможных своих свойств и качеств, происходит то, что Гуссерль назвал конституированием интенционального объекта. Конституирование конкретных объектов может продолжаться сколь угодно долго, поскольку они имеют неограниченный, открытый горизонт конституирования. Конституирование интенциональных объектов происходит во внутреннем времени субъекта, акты сознания следуют в нем один за другим, и ни к какому из них нельзя вернуться. Возвращение к интенциональному объекту оказывается возможным за счет особого рода способности, присущей сознанию, идентификации.

В естественной установке Я находит «других Я» отличными от него и противопоставленными ему. Специфика ego, конкретного монадического бытия в себе и для себя самого, охватывает всякую интенциональность, в том числе направленную на «другое». В этой интенциональности конституируется новый бытийный смысл, который выходит за пределы монадического ego в его самости. При этом конституируется некое ego не как Я сам, но как ego, отражающееся в собственном Я. Это второе ego не просто явлено в наличии, оно конституировано как alter ego, ego же есть Я сам в своей собственной сфере. Alter ego указывает на ego, будучи собственно отражением ego, в то же время не является таковым, скорее это аналог, хотя и не в привычном смысле слова.

В соответствии с трансцендентальной установкой все, что предшествовало нам непосредственно, берется как феномен, как полагаемый и подтверждающий себя смысл, в том виде, в каком он обретает для нас бытийную значимость. Пребывая в трансцендентальной установке, ego изначально стремится установить границы «своего собственного» внутри горизонта трансцендентального. Освобождение горизонта опыта от всего «другого» осуществляется посредством абстрагирования. Это необходимо в силу того, что особенностью трансцендентального феномена мира является его непосредственная данность в согласованном опыте. Другой и Я участвуют в распределении и распространении смысла. Абстрагирование от всякого инопричинения Я позволяет Другому обрести ему свой собственный смысл. Далее следует уклониться от «свойственного» всем объектам феноменального мира и явной их принадлежности к окружающему миру, от их способности заинтересоваться или остаться равнодушными к жизненным стараниям. В результате сознание получает всего один слой феномена мира, выступающего трансцендентальным коррелятом непрерывно текущего потока восприятия. Абстрагируя и тематизируя ее, мы имеем возможность закрепляться в потоке восприятия.

«Я, редуцированное «человеческое (психофизическое) ego», конституирован, таким образом, как звено мира, вмещающего многообразные объекты, находящиеся вне меня, но я сам конституирую все это в своей душе и ношу в себе, в интенциональном смысле. Если бы и могло оказаться, что все конституированное в пределах моей собственной сферы, а значит и редуцированный мир, принадлежит конкретному существу Субъекта конституции как неотъемлемое внутреннее определение, то собственный мир Я оказался бы в его саморазвертывании внутренним, а с другой стороны, Я, непосредственно развертывающееся в этом

мире, само обнаружилось бы в качестве одного из внешних моментов и отличало бы себя от внешнего мира».[7] В той мере, в какой ego конституировало сущий для него мир как коррелят, оно осуществило восприятие себя самого, погруженного в мир. Ego сохраняет это восприятие в его постоянной значимости и далее, развертывает его. Трансцендентальному ego и универсуму всего конституированного в нем присуще разделение поля его совокупного трансцендентального опыта, а именно разделение на его собственную сферу — с соответствующим слоем его опыта мира, в котором оттеснено на задний план все другое, — и сферу Другого. К первой сфере относится также модус осознания Другого, всякий способ его явления. Конституируемое в первом слое трансцендентальным ego как не-Другое, как собственное, принадлежит его сущности. Все конституируемое им в первом слое неотделимо от его конкретного бытия. Именно в пределах и посредством этого «собственного» трансцендентальное ego конституирует объективный мир как универсум Другого, бытия ego, конституирует Другое в модусе Alter.

Осмысляя себя как трансцендентальное ego в установке трансцендентальной редукции, Я дано для себя как это ego в схватывающем восприятии. При этом Я осознает, что всегда существовал, был заранее дан себе, как предмет первоначального созерцания, еще до акта восприятия. Более того, Я обладает открытым бесконечным горизонтом своих собственных еще не раскрытых внутренних свойств. Собственное содержание ego раскрывается благодаря экспликации и черпает свой смысл из ее резервов.

Резервуары жесткой идентификации

«Оно изначально открывается в опыте и в экспликации, когда мой взгляд направлен на меня самого, на мое данное в восприятии, и даже аподиктически данное «Я есмь» и его постоянная тождественность с самим собой в едином непрерывном синтезе изначального опытного самопознания. Все, что составляет собственную сущность этого тождества, характеризуется как его действительный или возможный экспликат, как направление, в котором я единственно развертываю свое собственное тождественное бытие, как то, чем оно сохраняя свою тождественность, является в особенности, в себе самом».[8]

Говоря о своем самовосприятии, причем именно в отношении конкретного ego, каждое Я при истолковании некой вещи, предъявленной в модусе созерцания, находится в круге собственных восприятий и имеет дело только с экспликатами восприятия и не с чем иным. При экспликации бытийного горизонта собственной сущности, каждое Я наталкивается на свою имманентную временность, а стало быть, на свое бытие в форме открытой бесконечности потока переживаний и включенных в этот поток его собственных определений, в которых, и заключена его эксплицитная деятельность. Истолкование, развертывая познанное в опыте самопознания, создает предзаданность, которая наиболее изначальна из всех мыслимых данностей. На это истолкование распространяется аподиктическая достоверность. В ее неограниченности самоистолковывание выявляет универсальные структурные формы, в которых Я существует как ego. Ego, взятое в своей конкретности, обладает неким универсумом

[7] Там же. С. 197.
[8] Там же. С. 202.

того, что является для него собственным, раскрываемым путем аподиктического истолкования. В этой сфере лежит и трансцендентальный мир, вырастающий на основе объективного мира как интенционального феномена посредством эпохэ к своему собственному истоку. Однако этим истоком ни в коей мере не является ego, при том что он впервые выявляет ситуацию, в которой можно спрашивать о Я достойным образом.

«СОСИЯ: Я не Сосия — но кто же я тогда? Ответь-ка мне.
МЕРКУРИЙ: Вот когда не захочу быть, пожалуй, будь им ты.
А сейчас, покуда цел ты, уходи без имени.
СОСИЯ: Правда, на него я гляну — узнаю вполне себя:
Будто в зеркало гляжуся, право, до того похож!
Шляпа та же и одежда, все как у меня совсем,
Икры, ноги, зубы, губы, нос, глаза, прическа, стан,
Шея, щеки, подбородок, борода и все — да что!
Если и спина избита также — сходство полное!
Но подумать: сам я тот же и таким же был всегда,
Дом, хозяина я помню; я в уме и памяти.
На него чего смотреть мне? Стукну в двери».[9]

Опытное познание «другого» по отношению ко мне (не-Я) явлено как опыт объективного мира и другое внутри него (не-Я в форме другого Я). Посредством эпохэ к опыту Я выявляется интенциональная основа, в которой редуцированный мир наличествует как имманентная трансцендентальность. Этот редуцированный мир есть сама по себе первопорядковая трансцендентальность, которая, будучи синтетическим единством бесконечной системы моих потенциальностей, составляет центральную часть собственного конкретного бытия ego. Объективный мир существует на более высоком фундированном уровне как данность живого и непрерывного опыта и является вторичным модусом трансцендентального. Бытийствование «объективного мира» на основе первопорядкового мира Я конституировано несколькими уровнями. Первый — уровень конституции «другого ego», исключенного из конкретного бытия Я. Универсальная смысловая надстройка над первопорядковым миром Я мотивируется этим уровнем. Первопорядковый мир становится явлением некоего определенного объективного мира. Само по себе первое «другое» (не-Я) есть всего лишь Другое Я. С этого Другого Я начинается конституирование, которое по своему существу таково, что «другие» по отношению ко мне остаются изолированными друг от друга. В моей собственной сфере Я конституируется некое сообщество других Я, в которое оно включено так же, как сообщество сущих друг подле друга, друг для друга. Конституируется некое сообщество монад, которое посредством интенциональности разделяет один и тот же мир.

Трансцендентальная интерсубъективность, создав такое сообщество, обладает собственной сферой, в которой она конституирует объективный мир. Ego, став на почву интерсубъективности, способно различать эту сферу настолько, что никакой объективный мир уже не трансцендирует в собственном смысле слова, оставаясь имманентным в поле интерсубъективности.

---

[9] *Плавт.* Указ. соч. М., 1987. С. 28–29.

«Объективный мир как идея, как идеальный коррелят интерсубъективного, т. е. интерсубъективно обобщенного опыта, который идеально может быть осуществлен и осуществляется в непрерывной согласованности, сущностно связан с интерсубъективностью, которая сама конституирована в идеальной бесконечной открытости и отдельные субъекты которой наделены взаимно соответствующими и согласующими конститутивными системами. Поэтому конституция объективного мира существенным образом заключает в себе гармонию монад — именно эту гармоничную конституцию, по отдельности совершающуюся в отдельных монадах, и в соответствии с этим заключает в себе также гармонически протекающий в отдельных монадах генезис».[10]

Для прояснения трансцендентального опыта «другого» Гуссерль выявляет присущую интенциональности опосредованность. Она возникает на основе первопорядкового мира как субстрата, образующего некий базис, и дает возможность представить соприсутствие чего-либо не присутствующего и не способного достичь само-присутствия, т. е. своего рода приведение-в-со-присутствие (mit-gegewar-tig-machens), как аппрезентацию. Гуссерль разделяет аппрезентации на принадлежащие по своему генезису только первопорядковой сфере, и на возникающие как наделенные смыслом alter ego. Последние, благодаря генезису более высокой ступени, надстраивают над этим смыслом новый смысловой уровень. Передняя сторона некоего объекта, увиденного мною, постоянно и необходимо аппрезентирует его тыльную сторону, очерчивая более или менее определенное ее содержание. Аппрезентация изначальной сферы Другого, а следовательно, и смысл Другого, должны быть обусловлены неким присутствием и самоданностью. Каждая аппрезентация, в которой мы сразу же понимаем смысл тех или иных предметов вместе с их горизонтами, интенционально отсылает к первому учредительному акту, где был сконструирован предмет, обладающий подобным смыслом.

«Таким образом, любой повседневный опыт скрывает в своем антиципирующем восприятии предмета, как обладающего подобным смыслом, основанный на аналогии перенос изначально учрежденного предметного смысла на новый случай. В какой мере наличествует предданность, в такой осуществляется и перенос причем впоследствии тот компонент смысла, действительная новизна которого будет удостоверена в дальнейшем опыте, вновь может исполнять учредительную функцию и фундировать некую предданность, обладающую более богатым смыслом».[11]

Апперцепции сообразны своему смыслу и смысловому горизонту, интенционально отсылают к генезису весьма различными способами. К тому же всякий опыт предполагает последующие опыты, способные обогатить и подтвердить аппрезентированные горизонты. Обогащение и подтверждение опыта Другого возможно посредством протекающих в синтетической согласованности новых аппрезентации, при этом бытийная значимость последних обусловлена мотивационной связью с постоянно принадлежащими им, но непрерывно меняющимися презентациями внутри собственной сферы Я. Другое Я мыслится только по аналогии с Я. Оно выступает как интенциональная модификация моего объективированного Я. В аналогичной модификации аппрезентировано то, что принадлежит к конкретности

[10] *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. СПб., 1990. С. 212.
[11] Там же. С. 217–218.

Другого Я сначала как его первопорядковый мир, а затем как полностью конкретное ego, т. е. посредством аппрезентации в моей монаде конституируется другое. Модификация представляет собой коррелят конституирующей ее интенциональности.

В размышлениях об интерсубъективности уместны апелляции к повседневности. В частности, с точки зрения А. Шюца, мир повседневной жизни выступает как реальность, как опыт предшественников (пред-опыт), как интерпретируемая нами действительность. Наш опыт и опыт предшественников в форме «наличного знания» — это набор типизаций. Процесс человеческого понимания не ограничивается сферой персонального сознания, а осуществляется в более широкой области жизненного мира, мира естественной установки. В пределах естественной установки существование других людей, с присущей им психической жизнью и равным образом существование физических вещей принимается в качестве фундаментальной предпосылки. Мир естественной установки является интерсубъективным миром, разделяемым с другими, миром повседневной жизни. Благодаря наличию общей структуры мира повседневной жизни личная биография человека — набор типизированных жизненных ситуации и схем опыта, осуществляется вдоль внутренних и внешних интерпретационных горизонтов. Императив непрерывности повседневной жизни, обеспечивающий устойчивость базовых структур понимания в жизненном мире, является основным требованием социальной реальности.

Мир естественной установки — это мир типичного. «Типичное — это осадок исторического, отвердевшего в инвариантах и сохраняющегося при всех разночтениях в качестве фона, определяющего перспективу видения нового опыта. Типизация — это идентификация с тем, что уже было, срывание покровов новизны и узнавание тождественности феномена с тем типом, к которому он приписан. Подобные типизирующие структуры, преодолевающие своеобразие личного опыта, в рамках феноменологической социологии мыслятся устойчивой смысловой основой взаимопонимания и коммуникации».[12]

Объект апперцептивно соотнесенный с подобными объектами, предстает как их прототип. Наличествующий опыт подтверждает или не подтверждает ожидание типического соответствия объектов прототипу. Подтверждение содержания означает, что данный тип будет распространяться на другие подобные объекты. Типически постигаемый объект предстает в наличном опыте как пример общего типа и позволяет руководствоваться данной концепцией типа.[13]

В естественном укладе повседневной жизни мы руководствуемся типизациями, которые являются результатом отборочной деятельности нашего ума. Процедура «отнесения к типу» отождествима с объективной интерпретацией, которая конституирует мир готового опыта или «мир объективного смысла». «Мир объективного смысла» представляет собой предсуждения, предпонимания, предрассудки, типизации, образующие устойчивый смысловой контекст. Этот контекст задает схемы интерпретации нового опыта. Типизирующие обобщения

---

[12] *Смирнова А. М.* Феноменология естественной установки А. Шюца // Социологические исследования. 1995, № 2. С. 138.

[13] См.: *Шюц А.* Здравый смысл и научная интерпретация человеческой деятельности // Вестник Санкт-Петербургского университета. Выпуск 4. 1994. С. 45.

позволяют индивиду успешно осуществляться в повседневной жизни, способствуя решению проблем в пределах социально одобренных типизации. Индивидом в повседневности подобная типизирующая установка воспринимается как естественная и несомненная, не требующая специального знания. Это некие рецепты повседневной жизни, которым следует следовать. Типизации различных социальных групп принципиально не тождественны друг другу. Это обусловлено отсутствием всеобщей формулы трансляции систем типизации и релевантностей из одной социальной группы в другую. Корень различия систем типизаций различных социальных групп лежит в биографически детерминированной ситуации. Общность же типизации или конструктов повседневной жизни позволяют Я идентифицировать себя с Другим Я и, более того, с соответствующей реферативной группой.

« ЭАК. Свидетель Зевс, мужчина благороднейший
Хозяин твой.
КСАНФИЙ. Еще бы не благороднейший!
Ему бы только пьянствовать и девок мять!
ЭАК. А странно, что тебя не изувечил он,
Когда ты, раб, назвал себя хозяином.
КСАНФИЙ. Попробовал бы только!
ЭАК. Это сказано
Как слугам подобает. Так и я люблю.
КСАНФИЙ. Ты любишь?
ЗАК. Да, себя царем я чувствую,
Чуть выбраню исподтишка хозяина.
КСАНФИЙ. А любишь ты ворчать, когда посеченный
Идешь к дверям?
ЭАК. Мне это тоже нравится.
КСАНФИЙ. А суетиться попусту?
ЭАК. Еще бы нет!
КСАНФИЙ. О Зевс рабов! А болтовню хозяйскую
Подслушивать?
ЭАК. Люблю до сумасшествия!
КСАНФИЙ. И за дверьми выбалтывать?
ЭАК. И как еще!
Мне это слаще, чем валяться с бабою.
КСАНФИЙ. О Феб! Так протяни мне руку правую,
И поцелуй, и дай поцеловать тебя!»[14]

Анализируя первичные конструкты повседневного мышления, мы исходим из посылки, что этот мир — частный мир отдельно взятого человека, но на самом деле, он является интерсубъективным миром культуры. Интерсубъективность мира заключается в том, что каждый человек живет среди других людей в одном пространственно — временном поле. Интерсубъективный мир культуры, будучи миром повседневной жизни, по сути своей универсум

[14] *Аристофан.* Лягушки // Аристофан. Комедии. Калининград, 1997. С. 186–188.

значений, интерпретируемый каждым из нас с целью обнаружить свою «наличную цель» и осуществить ее.

Результаты всего предшествующего опыта человека откладываются и организуются как наличный запас знания, данный только ему, что обуславливает возможности будущей практической или теоретической деятельности, так называемой «наличной цели». Система «наличной цели», в свою очередь, определяет «какие элементы будут субстратом основания типизации, какие черты этих элементов будут отбираться как характерно типические, какие — как уникальные и индивидуальные и как далеко мы можем проникать в открытый горизонт типизации».[15]

Интерсубъективность указывает на внутренне присущую сознанию социальность и на характерное для человека переживание мира как общего для него и других. Шюц в своих комментариях к работам Гуссерля делает следующее замечание относительно социальности сознания:

«Мы не могли бы быть личностями не только для других, но даже и для самих себя, если бы не обнаруживали общей для нас и других людей среды, выступающей в качестве коррелята интенциональной взаимосвязи наших сознаваемых жизней. Эта общая сфера формируется путем взаимного понимания, которое в свою очередь основывается на том, что субъекты взаимно мотивируют друг друга в своих духовных проявлениях.

…Социальность конституируется как результат коммуникативных актов, в которых «я» обращается к «другому», постигая его как личность, которая обращена к нему самому, причем оба понимают это».[16]

Основную форму интерсубъективности Шюц описывает при помощи тезиса о взаимности перспектив, предполагающего наличие двух идеализации. В естественной установке повседневной жизни один и тот же объект означает не одно и то же для меня и другого. Это происходит в силу различных индивидуальных перспектив: Я, будучи «здесь», нахожусь на определенном расстоянии и ощущаю определенные аспекты существования типических объектов, отличные от тех, которые наблюдает он, будучи «там». В силу различного моего и его пространственного расположения некоторые объекты могут находится вне пределов моей досягаемости, но в пределах его, и наоборот. Биографически детерминированная ситуация, наличные цели и укорененные в них системы релевантностей разных людей различаются в некоторой степени. Повседневное мышление преодолевает различие индивидуальных перспектив посредством двух основных идеализации: идеализации взаимозаменяемости точек зрения и идеализации совпадения систем релевантности. Суть первой идеализации в том, что я и любой другой человек считаем само собой разумеющимся и предполагаем, что если мы поменяемся местами, то его «там» станет моим и наоборот, это даст ему возможность наблюдать объект с точки зрения той же типичности, что и мне, и наоборот. Более того, одни и те же вещи, будучи в пределах его досягаемости, находятся в пределах моей досягаемости. Согласно идеализации совпадения систем релевантностей каждый из нас считает, что различия в перспективных происхождениях наших уникальных биографических ситуаций

[15] Там же. С. 45.

[16] *Schutz A.* The Structeres of the Life-World. L., 1974. P. 28–29.

иррелевантны для наличной цели каждого из нас и, что мы оба выбрали и интерпретировали общие объекты в идентичной манере.

Еще одно измерение интерсубъективности Шюц описывает общим тезисом Alter ego, который сам по себе составляет достаточное концептуальное основание социальных наук. Тезис Alter ego подразумевает, что во взаимном восприятии друг друга, я знаю о другом в данный момент больше, чем он знает о себе самом,

«Поскольку каждый из нас переживает мысли и действия другого в живом настоящем, тогда как собственные действия и мысли он схватывает лишь как прошлое посредством рефлексии, постольку я знаю больше о другом и он знает больше обо мне, чем каждый из нас знает о своем собственном потоке сознания».[17]

Обе идеализации: взаимозаменяемости точек зрения и совпадения систем релевантности, составляя общий тезис взаимных перспектив, есть типизированные конструкции объектов мышления, вытесняемые мыслимыми объектами моего опыта и опыта другого человека. Общий тезис взаимных перспектив приводит к способности схватывать объекты и их характерные черты, знаемые мной и другим как знание каждого. Такое знание постигается независимо от определения ситуации мной и другим. Независимо от наших уникальных биографически детерминированных ситуации и «наличных целей». Важность конструктов интерсубъективных мыслимых объектов в том, что они являются конструктами типичного знания высокосоциализированной структуры. Каждый из нас относится к определенной социальной группе, ведущей определенный образ жизни, характерный и правильный для членов «мы-группы».

Подрывные эффекты сознания

«АМФИТРИОН: Как же это так?
СОСИЯ: Не меньше, говорю, чем ты, дивлюсь;
Сам себе верил, скажем, я — тот первый Сосия,
Сосия другой заставил верить: мне же выложил
По порядку, что у нас там было с неприятелем,
А потом мою всю отнял внешность вместе с именем.
Капли молока не сходны так, как сходен он со мной.
Шлешь домой перед рассветом ты меня из гавани…
АМФИТРИОН: Ну и что ж?
СОСИЯ: Стою у двери сам я, прежде чем дошел.
АМФИТРИОН: Ты в уме, бездельник? Что ты врешь?
СОСИЯ: Таким, как есть, бери.
АМФИТРИОН: До него, как видно, руки злые зло дотронулись,
По дороге…
СОСИЯ: Да, признаться, я избит порядочно.
АМФИТРИОН: Кто тебя избил?
СОСИЯ: Тот самый я, который в доме там.

[17] Новые направления в социологической теории. М., 1978. С. 214–215.

АМФИТРИОН: Слушай, отвечай на то лишь, что я буду спрашивать.
Первое: какой был этот Сосия?
СОСИЯ: А был твой раб.
АМФИТРИОН: Мне и одного тебя уж больше чем достаточно,
да и Сосией другим я не владел с рождения.
СОСИЯ: Господин! А что скажу я: в дом войди и там найдешь
Сосию еще другого и раба такого же,
Тоже сына Дава; возраст, вид такой же в точности,
Как и мой, чего там? Раб твой раздвоился — Сосия.
АМФИТРИОН: Очень странно! А супругу видел ты мою?
СОСИЯ: Да нет. В дом не пропустил меня он.
АМФИТРИОН: Кто не пропустил тебя?
СОСИЯ: Сосия, уж говорил я, тот, что так избил меня».[18]

Я как живое тело обладает своей данностью в качестве центрального «здесь», всякое Другое Я обладает модусом «там». В апперцепции Я воспринимает Другого не просто как дубликат самого себя или как обладающего моей изначальной сферой, и в том числе способами явления в пространстве, свойственными мне в моем «здесь», а как аналог, обладающий такими способами какими в точности было бы наделено Я, если бы оно находилось в модусе «там». Другой аппрезентативно воспринимается как Я, которое принадлежит некому первопорядковому миру, некой монаде, где его живое тело изначально конституируется и познается в опыте «здешнего». Аппрезентация как таковая предполагает ядро презентации. Она есть приведение к присутствию посредством ассоциации. Аппрезентация сливается с презентацией в особой функции «со-восприятия», т. е. они переплетены так, что образуют функциональную общность одного восприятия, обеспечивающего осознание присутствия предмета как такового.[19]

Моя природа аналогична природе Другого, она конституирована в моей первопорядковой сфере в виде тождественного единства моих многообразных способов данности, которые сохраняют свою тождественность в бесконечно меняющихся ориентациях моего живого тела в качестве нулевого тела и модуса абсолютного «здесь». Изначально это обладает для меня характером, как включенное в свою собственную сферу, и непосредственно доступно, благодаря истолкованию меня самого, В апрезентации Другого синтетические системы остаются теми же со всеми возможными восприятиями и ноэматическими содержаниями последних, единственная разница, что они осуществлены в модусе «оттуда». Поэтому возможно говорить о восприятии Другого, а затем — о восприятии объективного мира, о том, что Другой смотрит на тот же самый мир, что и Я. С другой стороны, в интенциональной сущности этого восприятия Другого заключено различие между моей первопорядковой сферой и первопорядковой сферой Другого, т. е. своеобразное раздвоение ноэматического слоя и истолкование взаимосвязи ассоциативной интенциональности. Смысл апперцепции других ego в том, что их мир, который принадлежит их системам явления, должен быть сразу воспринят в опыте

[18] *Плавт.* Указ. соч. М., 1987. С. 38–39.
[19] *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. СПб., 1990. С. 235–236.

как мир, принадлежащий моим системам явления, что подразумевает тождественность этих систем. Объективный мир существует для нас, причем только на основании наших собственных смысловых источников. Существует он в силу согласованного подтверждения осуществленной апперцептивной конституции, и, благодаря последовательной согласованности, постоянно восстанавливающейся, несмотря на поправки. Согласованность сохраняется благодаря преобразованию апперцепции путем различения между нормой и аномалиями как интенциональными модификациями нормы, а также благодаря конституции новых единств в процессе изменения аномалий.

Очевидно, что эти повторные презентации представляют собой некую последовательность и отделены друг от друга. А в синтезе отождествления они связаны в очевидном сознании одного и того же, где заключена одна и та же уникальная временная форма, которая наполнена одним и тем же содержанием. Синтез, осуществляемый посредством презентаций, распределяется внутри конституированного потока моих переживаний в настоящем к тем или иным моментам в прошлом, устанавливая связь между ними. Их надвременной характер, как коррелят возможности воспроизвести и произвести любое переживание в любой момент времени, всевременен.

«Тем самым оказывается изначально учреждено сосуществование моего Я (моего конкретного ego вообще) и «другого» Я, моей и его интенциональной жизни, моих и его реальностей, короче говоря, изначально учрежденной оказывается некая общая временная форма, причем каждая первопорядковая временность автоматически приобретает значение изначального способа явления объективной временности для отдельного субъекта. При этом мы видим, что временное сообщество монад конституитивно соотнесенных друг с другом, нерушимо, поскольку оно существенным образом связано с конституцией мира и временем этого мира».[20]

Протокол социальной деформации трансцендентального

«СОСИЯ: Ты родил Амфитриона, я — другого Сосию; чаща чащу породит — так мы все раздвоилися».[21]

Существование моей монады, конституированной во мне как другое и одновременно как сущее для себя, и реализация взаимосвязи посредством аппрезентации — суть низшего уровня интенциональной жизни. Этот уровень, на котором сущее вступает в интенциональное сообщество с другим сущим, характеризуется принципиально своеобразным видом связи. Подлинное сообщество делает возможным бытие мира, мира людей и мира вещей в трансцендентальном смысле.

«…в самом смысле человеческого сообщества и человека, который даже как единичный человек несет в себе смысл члена некого сообщества (что распространяется и на сообщества зверей), заключено некое взаимное бытие друг друга, которое приводит к объективации и уравниванию моего существования и существования всех других; таким образом, я подобно всякому другому существую как человек среди других людей. Если, пытаясь понять другого

[20] Там же. С. 245.

[21] *Плавт.* Указ. соч. М. 1987. С. 50.

человека, Я глубже проникну в горизонт его собственной сферы, то вскоре столкнусь с тем фактом, что как его тело находится в моем, так и мое живое тело находится в его поле восприятия и что вообще он сразу же воспринимает меня в опыте как другого по отношению к нему, подобно тому как я воспринимаю его в качестве своего другого, Я также обнаружу, что если существует несколько «других», то они и друг друга воспринимают в опыте как «других»; и далее, что я могу воспринимать в опыте того или иного «другого» не просто как «другого», но как соотнесенного, в свою очередь, со всеми «другими», а, может быть, — при допускающем повторение опосредовании, — соотнесенного в то же время и со мной самим».[22]

Этому сообществу субъектов возможного взаимодействия соответствует в трансцендентальной конкретности открытое сообщество монад, которое Гуссерль обозначает как поле интерсубъективности. Интерсубъективность конституирована для меня и во мне, т. е. в размышляющем ego, и только из источников, которые ему принадлежат. Однако такое сообщество представлено и в каждой другой монаде как то же самое сообщество, но в другом субъектном модусе явления. Это сообщество организовано как необходимо несущий в себе объективный мир. Основной чертой трансцендентально конституированного во мне мира является то, что он в силу сущностной необходимости становится миром людей. Более того, он конституируется во внутренней психической сфере — в интенциональных переживаниях и потенциальных системах интенциональности, которые уже конституированы как сущие в мире.

Конституирование миров разворачивается с потока собственных переживаний в их бесконечных многообразиях, вплоть до объективного мира, обладающего различными уровнями объективации. Конституирование миров подчинено ориентированной конституции. Мир культуры ориентирован на некую личность, некое высшее Я. Я и его культура первопорядковы по отношению к другой культуре, которая доступна ему посредством своеобразного опыта «другого», своего рода вчуствования в чужое для него культурное человеческое сообщество. Это вчуствование предполагает, что одно конституируется первопорядковым, а другое — вторичным образом. Первопорядковое всегда привносит во вторично конституированный мир новый смысловой слой, который становится центральным звеном для ориентированных способов данности. В качестве мира вторично конституированное необходимо дано как бытийный горизонт, доступный и раскрываемый на основании того, что конституировано первопорядковым образом. Имманентный мир, называемый также потоком переживаний, как система внеположных по отношению друг к другу частей дан в ориентации вокруг конституирующегося первопорядковым образом живого присутствия в настоящем. Мое живое тело — центральное звено природы для конституируемого мира, а также для внеположных по отношению друг к другу объектов. Многообразие миров «других» дано по ориентации вокруг моего мира. Объективный мир не ориентирован вокруг моего первопорядкового мира, потому что первопорядковый мир объективируется так, что не создает никакой новой внеположности.

«При систематическом развертывании трансцендентально — феноменологического истолкования аподектического ego нам должно раскрыться трансцендентальный смысл

[22] *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. СПб., 1990. С. 248–249.

мира, причем раскрыться в его полной конкретности, благодаря которой последний представляет собой постоянно существующий для всех нас жизненный мир. Это относится и ко всем особым формам окружающего мира, в которых он предстает перед нами в зависимости от нашего личного воспитания и развития или от нашей принадлежности той или иной нации, тому или иному культурному кругу. Все эти предметы подчинены сущностным необходимостям, в них господствует некий сущностный стиль, необходимость которого проистекает из трансцендентального ego и, далее, из раскрывающейся в этом ego трансцендентальной интерсубъективности, а следовательно, из сущностных форм трансцендентальной мотивации и трансцендентальной конституции».[23]

A. Magamedova

I as an Object of Phenomenological Abduction

"I" is one of the sticking points of the present. This article is an attempt to throw light upon the issues of "I" and of interrelations, interactions and co-existence of an "I" and another "I" in the light of Husserl's, Schüz's, and Brentano's views.

The thesis of intentionalism of consciousness issued by Brentano and developed by Husserl treats of consciousness as of being object-oriented. An "I" is possible only in its orientation to Another, in its reference to the Another. "I" is not an isolated object in the same row with other objects. Each personality is permeated with the other personalities. Every "I" experiences the world together with the Others that exist in it. The "I" and the "Another" participate in creation of the world of sense, in its distribution and dissemination.

Phenomenological concept of intentionalism of consciousness can be found in the Ancient-Greek comedies. Plautus and Aristophanes place intentionalist nature of consciousness together with mechanisms of creation of the common sense space and mechanisms of identification into the domain of Fun.

[23] Там же. С. 258–259.