

УДК 1(091)

НЕИНТЕНЦИОНАЛЬНЫЕ КОМПОНЕНТЫ ИНТЕНЦИОНАЛЬНОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ

И.А. Авдеев

ФГБОУ ВО «Московский государственный университет», г. Москва

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.3.231

В статье проблематизируются аспекты гуссерлевской феноменологии, которые становятся отправной точкой для новых феноменологических теорий. Эти теории преодолевают затруднения, с которыми сталкивается классическая феноменология, такие как данность истины, историчность субъекта и «пустые» интенции. Неклассические теории предлагают свое дополнительное поле рассмотрения, в котором данность феномена не обязательно носит интенциональный характер. Наиболее значимыми из них являются концепция «Другого» Э. Левинаса и «насыщенный феномен» Ж.-Л. Мариона. Показано, что данные проекты позволяют работать с новыми классами феноменов.

Ключевые слова: феноменология, постфеноменология, интенциональность, насыщенный феномен, Другой трансцендентальное Я, Гуссерль, Марион, Левинас.

Введение

Феноменология, возникшая как философская дисциплина в XX в., была весьма амбициозным проектом. Ее родоначальник Эдмунд Гуссерль предполагал сделать из нее строгую философскую науку, которая смогла бы стать общим местом, единым основанием всех наук. Но, несмотря на успехи начала пути, которые были обусловлены энергией как самого Гуссерля, так и его учеников, феноменология вскоре стала той философией, критика которой явилась отправной точкой для многих новых концепций. Сам Гуссерль в конце своей жизни несмотря на верность изначальному проекту сместил основные акценты своего учения с теоретических воззрений на более практические, касающиеся проблем этического существования человека в мире.

Проблематичные аспекты феноменологии Гуссерля

Разберем отдельные элементы теоретической модели Гуссерля значимые для нас в контексте последующего исследования.

Центральной особенностью феноменологического метода Гуссерля является интенциональный характер сознания. Его уникальность заключается в том, что акт сознания содержит в себе указание на конкретный предмет: «сознание есть сознание чего-либо» [4, с. 273]. «Под

интенциональностью мы понимали свойство переживания “быть сознанием чего-либо”» [4, с. 262]. В любом сознательном акте или же акте интенционального схватывания можно различить два полюса, характеризующее его содержательную сторону, т. е. нозму, и действующую сторону – нозис. Гуссерль характеризует нозму следующим образом: «подобно восприятию, любое интенциональное переживание – это и составляет самую основу интенциональности – обладает “интенциональным объектом”, т. е. своим предметным смыслом. Иными словами: обладать смыслом, иметь что-нибудь на уме – это основной характер сознания вообще, которое благодаря этому есть не только переживание, но и переживание, обладающее смыслом, переживание и “ноэтическое”» [4, с. 286]. Однако содержание интенционального акта не является самостоятельным: «Ибо не бывает поэтического момента без специфически принадлежащего ему нозматического» [4, с. 298]. Нозис в свою очередь является тем аспектом феномена, который связан с субъектностью внимания. Гуссерль описывает нозис как направление взгляда и использует оптические метафоры: «Обычно внимание сравнивают с ярким светом, который освещает пространство... Изменения в степени освещенности не меняют являющееся в его собственном смысловом составе, однако свет и тьма модифицируют способ его явления, их следует находить и описывать в направлении взгляда на нозматический объект» [4, с. 295]. Важно подчеркнуть, что нозмато-ноэтический континуум, охарактеризованный выше, является именно континуумом, а не двумя частями составной феноменальной данности. Это одно из существенных черт гуссерлевской феноменологии, отличающее ее от сходных эпистемологических проектов, например от трансцендентальной эстетики Канта. Двойственность данности феномена подразумевает также двоякую направленность феноменологической работы, устремление к объективности, выраженное лозунгом «назад к самим вещам», является в тоже время попыткой прояснения познающих структур субъекта. Для осуществления этой двойственной работы Гуссерлем была предложена серия феноменологических редукций (например, отказ от естественной установки, эпохэ). Все эти элементы феноменологического метода оказываются так или иначе связанными с представлением об интенциональности и ее работе, что придает феноменологии Гуссерля характер целостной самообосновывающейся системы.

Философия Гуссерля, понятая таким образом, является герметичным знанием, которое все-таки содержит в себе если не противоречия, то проблемы, которые не решаются с помощью самого феноменологического метода. Одной из таких проблем является данность феномена истины. Здесь возникает определенная недообоснованность положений феноменологического синтеза. Традиционное понимание истины как адекватности состоит в соответствии между знанием и предметом. У Гуссерля это соответствие превращается в акт созерцания. Исходя из

этого истина, по Гуссерлю, должна быть дана в качестве конкретного интенционального акта или его свойств, но тогда мы не можем интерпретировать истину как адекватацию, так как мы не можем установить соответствие между ноэтическим и ноэматическим полюсами, которые неразрывны друг с другом. Для такого понимания истины их надо было бы противопоставить друг другу, а с точки зрения феноменологического проекта это невозможно. Таким образом, интенциональность лишается свойства определить некоторое внешнее как истинное. Конечно, данное затруднение делает невозможным работу с некоторыми типами феноменов, в которых, как представляется, истина присутствует непосредственно (см. [12]). Но данное затруднение не подрывает проект гуссерлевской феноменологии в целом, так как иерархия феноменов не является для Гуссерля важной.

Следующим затруднением философии Гуссерля будет историчность субъекта и производства им идеальных объектов. Ввиду того, что идеальные объекты произведены в конкретном историческом моменте, а способом их данности является знак, то указание сущностно ситуативно – в нем всегда присутствует момент эмпирики, случайности, привязанности к месту, действию, к конкретным обстоятельствам того, кто указывает и кому указывают. Знак оказывается значимым в контексте конкретной коммуникативной ситуации, которая носит не трансцендентный, а эмпирический характер. Таким образом, феноменологический синтез, отказываясь от естественной установки, не может произвести идеальности сам по себе. Он должен был бы тогда указывать на вневременность того, на что направлено интенция, а для этого ему было необходимо постулировать наличие феноменов внеисторического типа, что похоже на мир идей Платона и влечет за собой все те проблемы, с которыми Гуссерль пытался бороться.

Наконец, еще одна проблема, важная для критики гуссерлевского проекта – это проблема значения противоречивых высказываний. Если высказывание противоречиво, то созерцания предмета оказывается пустыми, что выходит за рамки работы феноменологического метода, так как сознание – это всегда сознание о чем-либо. Как отмечает Ж. Деррида: «речь может пребывать в полном соответствии со своей сущностью, несмотря на свою ложность» (цит. по: [10]).

Для наглядной иллюстрации работы феноменологического метода и его недостатков мы можем применить в качестве метафоры работу кинокамеры. В этом примере кинокамера демонстрирует своеобразный принцип действия трансцендентального субъекта, где пленка – это результат синтеза процесса феноменализации. Объектив – это интенциональный взгляд, направленный на проявления данного мира, который в дальнейшем предстает, при условии отказа от естественной установки, как последовательность кадров. С точки зрения феноменологии Гуссерля, само содержание кадра не существенно для анализа принципа дей-

ствия кинокамеры, но тогда возникает ряд проблем. Если внутри феноменологического метода существует устремленность выделять определенные феномены как истинные, тогда это должно было бы быть обусловлено либо вниманием к содержанию кадра и концентрации на нозматическом полюсе, либо к принципу работы самой кинокамеры (вниманием к нозтическому), однако эти полюсы неразрывны и существуют как континуум, что не позволяет трактовать истину как адекватацию, а соответственно мы с необходимостью должны обратиться к неинтенциональным феноменам [1–3]. Другой проблемой является историчность субъекта и производства им идеальных объектов. В этом случае мы должны указать, что кинокамера должна снимать саму себя, например, благодаря присутствию в мире зеркала, что недостижимо по принципу работы самой камеры, более того, с необходимостью существует временной зазор между актом обращения кинокамеры к себе и актом усмотрения себя в этом обращении. Это также дополнительно временной, а следовательно, не трансцендентальный аспект работы кинокамеры.

Наконец, даже если кинокамера производит пустой кадр, подобно пустым интенциям, мы все равно можем различить его как кадр и произвести по его поводу осмысленные высказывания.

Таким образом, мы приходим к тому, что феноменологический проект Гуссерля оказывается неустойчивым из-за неопределенного статуса самих феноменов. Среди них может обнаружиться иерархия или разная степень наполненности созерцанием. Источник этого затруднения можно усмотреть в переоценке роли интенциональности для феноменологической практики вообще. Естественным выходом из этого положения являются попытки построения неинтенциональной феноменологии. Рассмотрим наиболее значимые из них.

Левинас и концепция Другого

Французский философ еврейского происхождения Э. Левинас интересен нам в качестве мыслителя, который одним из первых предложил обратиться к затруднению гуссерлевской феноменологии, связанной с представленностью других людей и их описанием. В отличие от Гуссерля он видел свою задачу в том, чтобы показать роль «Другого» в структуре феноменологического синтеза. Сама по себе идея такого проекта, базирующегося на теоретических достижениях гуссерлевской феноменологии, состоит в указании особой роли не только концепта «Другого», но и реальных людей в их влиянии не только на познание субъекта, но и на его повседневную жизнь: «Организму нужно *иное* в виде белков, жиров, углеводов и витаминов. Поэтому человеческое “Я” весьма желает встречи с этим иным» [11, с. 99]. Основная претензия Э. Левинаса к Гуссерлю заключается в игнорировании сферы этического взаимодействия людей, так как одно только вскрытие механизма феноменологического синтеза не может являться подлинной задачей фи-

лософии вообще. Здесь и происходит основной теоретический разлом, который не может быть преодолен средствами гуссерлевской феноменологии, которые предполагают возможность мыслить с помощью трансцендентального инструментария, а он в свою очередь изначально принадлежит исключительно и только познающему «Я». Интенциональность таким образом становится сродни агрессивному захвату того, что не всегда желает быть захвачено. Таким образом, обнажается еще одна проблема, связанная с тавтологичностью произведенного знания, которое соответствует всему тому, что до этого было известно трансцендентальному «Я». Поэтому концепция «Другого» Левинаса оказывается критически важной для попытки проложить путь к искомому Гуссерлем жизненному миру, а также выйти за порочный круг обнаружения в интенциональных актах знания, уже предсуществующего в самом субъекте. Тем самым Левинас избегает гуссерлевского затруднения, которое ведет к возможности скатывания последнего в метафизику.

Для акцентуации на теоретических ходах левинасовской мысли нам стоит разобрать подробнее концепт “Другого” и понятие Лица, описываемое философом: «Лицо – это не качественное данное, эмпирически добавляемое к предшествующей множественности Я, к множественности душевных, психических жизней, к множеству содержимых, складывающихся в единое целое. Лицо, властвующий тут над собиранием, устанавливает близость, отличную от той, которая управляет синтезом, объединяющим данные “в” мир, составляя целое “из” частей. Лицо властвует над мыслью, которая старше и трезвее [plus éveillée] знания и опыта» [5, с. 26]. По мысли Левинаса, Другой дан нам сущностным образом во взгляде только в той степени, в какой он являет себя, а не представляется нам. В отношении человека мы можем видеть только ту непредсказуемость, которая обманывает наши ожидания всякий раз, когда мы пытаемся четко установить понятие о представленном для нас «Другом». Даже когда наши подозрения оказываются оправданным в отношении человека, то оно не фиксирует постоянство «Другого» и лишь готовит нас к новым подозрениям в обманчивости наших ожиданий. Таким образом отношение «Другого» всегда есть место недопроясненности феноменального: «Эго более не обеспечивает основание в акте саморепрезентации, но оно обнаруживает, что всякий раз ему предшествует данное-сущее другого, необъективирующей контринтенциональности которого он подвергается» [8, с. 138].

Концепт «Другого» также тесно сплетен с понятием «ответственность», которую Я приобретает в процессе взаимодействия с ним. Мы не можем помыслить себе жизненную ситуацию, которая не обращала бы нас к некоторому типу инверсии в обосновании нас самих по отношению к Другому. В нашем обращении к Другим мы не производим исключительно собственных мыслей и не конституируем наше исключительное представление о них, мы всегда находимся в орбите Дру-

гого, который заставляет нас действовать определенным образом. Это ответственность не перед самим собой, но перед тем феноменом, который не может быть интенционально схвачен привычным для нас образом. В связи с этим можно говорить о радикализации трансцендентного Другого, понятого как Бог, который не является просто богом философов, но именно тем Богом, который, как некоторый сверхфеномен, призывает человека к говорению и наделяет смыслом его отношения с Другими посредством речи и морального обязательства [12].

Для Левинаса важной задачей является возможность показать участие Другого в картине мира человека, а также найти способы выхода к нему, которые не смог обнаружить Гуссерль. Гуссерлевская феноменология представляется ему проблемной в том месте, где она пытается своими собственными силами конституировать все объекты мира, все феномены мира. Именно в этом месте возникает разрыв, так как «Я оказывается полностью лишено доступа к чему бы то ни было новому, радикально отличному от того, чем оно уже владеет» [5, с. 13]. Поэтому мы должны выйти за пределы представления о «Другом» просто как о феномене в ряду феноменов, который конституируется и опознается интенциональным актом. «Другой», как феномен, парадоксальным образом становится невозможным для феноменологического синтеза, так как разрывает привычную нозмато-ноэтическую схему тем, что не относит нас напрямую ни к какому феномену. В процессе восприятия «Другого» сама активность исходит не из нашего Я, которое, по Гуссерлю, должно явиться источником всякой активности. Она исходит именно от «Другого», так как он взывает к нам, он пробуждает в нас вопрошание.

Жан-Люк Марион и насыщенный феномен

Жан-Люк Марион, французский философ, известный своей концепцией «Насыщенного феномена». Основной ход его мысли заключается в том, что феноменология Гуссерля с необходимостью приводит нас к неинтенциональной феноменологии, если мы серьезно отнесемся к положению его «принципа всех принципов», который звучит так: «любое дающее из самого первоисточника созерцание есть правовой источник познания, и все, что предлагается нам в “интуиции” из самого первоисточника нужно принимать таким, каким оно себя дает, но и только в тех рамках, в каких оно себя дает» [4, с. 80]. Это является отправной точкой для Жан-Люк Марион для утверждения в правах «насыщенного феномена», который начинает рассуждение с представления о возможности религиозного феномена в принципе. Если возможен религиозный феномен, то расширяются границы феноменальности и данности вообще. Для раскрытия данной идеи он прибегает к уточнению условий возможности у Канта: «Все то, что согласуется с формальными условиями опыта, возможно» [6, с. 215]. Это отсылает нас к положению, когда явленность феномена зависит от его возможности быть

представленным субъекту познания. То есть для того, чтобы явиться, явление должно быть обнаружено познающим субъектом и там найти себе место. Для преодоления данного положения Марион отсылает нас к уже указанному выше «принципу всех принципов». Он, в свою очередь, свидетельствует, в отличие от установки Канта, о том, что явление феномена дана не связкой созерцания и понятия, а созерцанием как таковым. Феномен удостоверяет свое явление посредством самого себя. Далее, следуя за Гуссерлем, Марион обнаруживает те следствия, которые выводит отец немецкой феноменологии, но с которыми сам Марион в дальнейшем полемизирует. Это принципы горизонта и редукции к Я. Принцип горизонта предполагает, что любой феномен обнаруживает собственные границы, так как переносит нас «от фиксируемых переживаний к новым, восходящим в его горизонт, переживаниям». Таким образом, горизонт отсылает нас к возможности получения новых переживаний, еще не усмотренных субъектом. В этом принципе Марион замечает некое противоречие, а именно: «Когда мы говорим о горизонте, то правда ли, что здесь идет речь о невысмотренном как неусмотренном, просто о знании, что всякое переживание находится в потоке сознания, а значит, с самого начала ориентировано на другие переживания, которые должны возникнуть? Или скорее стоит трактовать неусмотренные не-переживания... как предметы горизонта, и, следовательно, не идет ли здесь речь о включении в предел... всякого неусмотренного и об априорном внесении возможного в пределы горизонта» [9, с. 68], что указывает на возможность включения в понимание горизонта представления об абсолютной данности.

Следующее следствие, которое необходимо подвергнуть критике, это возможность феномена быть конституированным Я. Феномен, с точки зрения классической феноменологии, обязан своим статусом Я, так как только Я может дать феномену место его развертывания. Такая позиция блокирует возможность явления тех феноменов, которые Марион объявляет насыщенными. Способ преодоления данного затруднения мы рассмотрим чуть ниже.

Для дальнейшего заострения своей позиции Марион указывает, что те феномены, которые вписываются в горизонт и конституируются Я, в рамках теории Гуссерля могут рассчитывать лишь на адекватацию между собой и явлением для конкретного Я. Такой идеал даже в рамках гуссерлевской философии остается практически недостижимым в связи с постоянной нехваткой созерцания конкретным понятием: «интенция и значение превосходят созерцание» [9, с. 73]. Таким образом, по мнению Мариона, такому феноменологическому методу могут не явиться многие феномены.

Для расширения феноменологии предпринимается попытка взглянуть на то, что может случиться при условии, что условия возможности феномена, которые определяют Кант и Гуссерль, будут протести-

рованы на предмет условий явленности других типов феноменов, а именно насыщенных. Насыщенные феномены могут явиться нам в том случае, если мы принимаем гуссерлевский «принцип всех принципов». Тогда, если мы обнаруживаем нечто, например, феномены, которые не могут быть описаны в рамках классической феноменологии или трансцендентальной философии, то мы вправе предположить, что для таких феноменов, при их обнаружении, должны действовать иные теоретические обоснования, нежели для обычных.

Марион начинает рассматривать этот путь через предложенные Кантом категории рассудка, с помощью которых желает показать возможность явления других феноменов для познающего Я: «разработанные Кантом категории рассудка послужат для нас путеводной нитью в описании насыщенного феномена» [9, с. 82].

Анализ начинается через категорию количества. Эта категория предполагает, что любой феномен складывается путем последовательного синтеза из более мелких частей. Марион предоставляет феномен «удивления», который преодолевает эти рамки. Нельзя удивиться последовательно, удивление навязывает себя с огромной силой, из-за которой мы не видим ничего кроме него. Аналогичное удивление могут произвести примеры живописи кубизма, где мы, по мысли Мариона, воспринимаем хорошо различимые элементарные части, однако не способны собрать их в единое целое или даже предложить процедуру такой сборки (см. [10]).

Категория качества предполагает, что феномен помещается в некоторую сеть разнородных феноменов, соотносящих его с миром. Именно наличие разнородных частей позволяет в последующем говорить Канту о новизне, но в случае Мариона речь идет о феноменах, которые превышают разнородные части и по-своему ослепляют того, кто на них смотрит. Пример тому – грех Эдипа. Мифический герой, узнав о собственных злодеяниях, не смог выдержать их интенсивности, соотнести их с чем-либо, что повлекло за собой ослепление.

Следующая категория – это отношение. Под отношением мы понимаем представление о необходимой связи восприятий посредством понятий и во времени. Связывание происходит разными способами, но главное – это наличие общности субстанций и причинно-следственной связи между феноменами. Насыщенный же феномен не дается в аналогии с каким-либо другим опытом и соответственно в нем не проследить причинно-следственные связи.

И наконец, категория модальности или сведения феноменов к Я. Для Канта характерно, что феномену для того, чтобы он явился, необходим Я не только в качестве принимающего, но и в качестве того, кто может его усмотреть. То есть, как было сказано выше, феномен должен быть соотнесен с условиями опыта.

Примером насыщенного феномена для Мариона является бесконечное у Декарта. Действительно, представление о бесконечном не может быть интендировано по количеству: последовательный синтез не способен произвести понятие бесконечного. По качеству бесконечное превышает гетерогенность мира и навязывает себя познающему через удивление. По отношению бесконечное не может быть дано в аналогии опыта, произведено через причинно-следственные связи. И наконец, бесконечное не может быть феноменально сконструировано познающим Я, так как мы не можем одновременно конституировать бесконечное и полагать Я ограниченным.

Марион подразделяет насыщенные феномены на феномены исторические, такие, как события, и феномены откровения, связанные с понятием идола и иконы (подробнее об идолах см.: [7]). По его мнению, это наиболее содержательное дополнение гуссерлевской феноменологии, которое откроет больше феноменов и позволит развить данное философское направление.

Заключение

Произведенный выше анализ феноменологического движения указывает на то, что феноменологический проект Гуссерля, несмотря на его кажущуюся цельность, обнаруживает в себе точки дальнейшей критики и роста новых направлений.

Наиболее типичным способом образования не гуссерлевских проектов феноменологии является ограничение используемого им понятия интенциональности и выделение классов феноменов, которые являются значимыми для феноменологического анализа, но не поддаются интерпретации в терминах нозмато-ноэтического континуума. Такими проектами и являются рассмотренные нами проекты Левинаса и Мариона.

Список литературы

1. Бондарева Я.В. Отечественная религиозно-философская антропология: антиномия свободы и детерминизма // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2014. № 1. С. 47–53.
2. Бондарева Я.В. Теоретико-методологические основы русской религиозной философии: историко-философский анализ: дис. д-ра филос. н. М., 2011. 325 с.
3. Бондарева Я.В., Молчан Э.М. Духовно-нравственные ценности как вектор развития социальных систем // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2019. № 1. С. 43–51.
4. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: Академический Проект, 2009. 489 с.
5. Левинас Э. Заметки о смысле // Постфеноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. М.: Академический проект, 2014. С. 18–38.

6. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собр. соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1964. Т. 3. 799 с.
7. Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. М.: Издание Института философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. 292 с.
8. Марион Ж.-Л. Метафизика и феноменология – на смену теологии (пер. Светланы Шолоховой) // Логос. 2011. № 3 (82). С. 124–143.
9. Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами. М.: Академический проект; Гаудеамус. 2014. 288 с.
10. Марион Ж.-Л. Перекрестья видимого. М.: Прогресс-Традиция, 2010. 176 с.
11. Сокулер З.А. Субъективность, язык и Другой: новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса. М.: Университетская книга, 2016. 240 с.
12. Ямпольская А.В. Феноменологический метод и его границы: от немецкой к французской феноменологии: дис. ... д-ра филос. н. М., 2013. 351 с.

NON-INTENTIONAL COMPONENTS OF INTENTIONAL PHENOMENOLOGY

I.A. Avdeev

Moscow State University named after M.V. Lomonosov, Moscow

The paper questions some aspects of Husserlian phenomenology which have become a starting point for new phenomenological theories. These theories overcome difficulties of the classic phenomenology, such as: the givenness of the truth, historicity of the subject and «empty» intentions. Non-classical theories offer their own additional field of inquiry, where the given of the phenomenon isn't necessarily of intentional character. Among them, most substantial are conceptions of «The Other» by E. Levinas and «saturated phenomenon» by J.-L. Marion. The paper shows that these projects allow us to work with new kinds of phenomena.

Keywords: *Phenomenology, post-phenomenology, intentionality, saturated phenomenon, The Other, transcendental ego, Husserl, Marion, Levinas.*

Об авторе:

АВДЕЕВ Иван Александрович – аспирант кафедры онтологии и теории познания философского факультета ФГБОУ ВО «Московский государственный университет им. М.В.Ломоносова», г. Москва. E-mail:ivan1993-43@mail.ru

Author information:

AVDEEV Ivan Aleksandrovich – PhD student of the Dept. of Ontology and Epistemology, Moscow State University named after M.V. Lomonosov, Moscow. E-mail:ivan1993-43@mail.ru