

УДК 159.955.4

**ЕДИНСТВО СОЗНАНИЯ: ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ Я  
И/ЛИ ИНТЕНЦИОНАЛЬНОЕ САМОСОЗНАНИЕ?***А.Н. Крюков***Аннотация**

Статья посвящена исследованию вопроса о принципах идентификации трансцендентального сознания в феноменологии Э. Гуссерля. Описаны две возможные альтернативы: идентификация посредством *Я* как эманлирующего центра, с одной стороны, и идентификация, которая заключается в принципах самой интенциональности, – с другой.

**Ключевые слова:** Гуссерль, Brentano, феноменология, трансцендентальное *Я*, интенциональность.

---

Открытие сферы трансцендентального сознания, о которой речь заходит со всей полнотой на рубеже XVIII – XIX вв. прежде всего в немецкой классической философии, привело к значимым и в каком-то смысле необычным результатам. Самый важный из них заключается в том, что область нашего сознания объявляется принципиально независимой от чувственного восприятия или же по крайней мере им не опосредованной. Однако такого рода автономность сферы трансцендентального от чувственного порождает и ряд вопросов. Самый принципиальный из них звучит так: каким образом мы можем обозначить ту позицию в сфере трансцендентального, с которой могут быть соотнесены и благодаря которой могут быть упорядочены все акты нашего сознания? Для классиков немецкой философии, таких как Кант, Фихте, Шеллинг, данной позицией явилось трансцендентальное *Я*. Однако, как справедливо указывал еще Кант, само это *Я* очень сложно обнаружить, если такое вообще возможно сделать.

Проблема связана с существующей презумпцией по поводу того, что, с одной стороны, априорное сознание должно быть единым, должно иметь возможность осуществлять синтез всего многообразно воспринимаемого, с другой же стороны, оно должно обладать принципом идентичности. Данная проблема разрабатывалась и в трансцендентальной феноменологии Гуссерля. Трансцендентальное *Я* в его феноменологическом учении – это не *Я* Канта и Шеллинга, оно представляет некоторый эманлирующий центр, являющийся интенциональным центром трансцендентального сознания. Другими словами, мы одновременно имеем дело и с трансцендентальным *Я* как условием единства, как центром сознания, и с самим интенциональным потоком. Поэтому центральный вопрос своего исследования я формулирую следующим образом: если мы допускаем, что интенциональность является основным свойством трансцендентального сознания, то не достаточно ли прояснить саму структуру этой интенциональности,

чтобы удостовериться в существовании принципов идентификации? Этот вопрос я хотел бы прояснить на примере феноменологии Эдмунда Гуссерля.

Коль скоро речь заходит об интенциональной структуре сознания, то мы имеем дело с двусоставной проблемой: во-первых, с проблемой единства воспринимаемого интенционального предмета, во-вторых, с проблемой единства самого трансцендентального интенционального сознания. Поэтому, прежде чем перейти к анализу гуссерлианских текстов, я сделаю небольшой обобщенный экскурс в учение об интенциональности у учителя Гуссерля – Франца Brentano.

### **Сознание и интенциональный предмет у Ф. Brentano**

Итак, интенциональность представляет собой центральное понятие в феноменологии Гуссерля. Хотя необходимо отметить, что в первоначальных штудиях немецкого философа это столь важное для феноменологии слово не упоминалось. Как отмечает Карл Шуман, данного термина не было ни в «Философии арифметики» (1891), ни в «Психологических штудиях по элементарной логике» (1892). Это понятие впервые вводится в манускриптах «Воззрение и репрезентация», где Гуссерль пишет об интересе и интенции. Иными словами, изначально сознание для Гуссерля не обладало столь основополагающим свойством, как интенциональность. Тогда с чем же связан поворот к вопросу об интенциональности? Первичный импульс был задан, несомненно, учителем Гуссерля – Францом Brentano.

Исходная посылка размышлений Brentano заключалась в простом факте, что мир наших явлений подразделяется на мир физических и мир психических феноменов [1, S. 101]. Последние же обладают очень важным и принципиальным свойством: они интенциональны. Под интенциональностью подразумевается направленность не столько на некоторый внешний объект, сколько на имманентную предметность, как это следует из знаменитой формулировки интенциональности у Brentano [1, S. 115]. Вот некоторые из любимых примеров Brentano касательно психических феноменов, ставшие уже классическими: в любви нечто любит, в ненависти нечто ненавидится [1, S. 116].

Интересующую нас тему единства сознания Brentano так же затрагивает. Он указывает, что, с одной стороны, мы имеем дело с множеством различных восприятий, относящихся к одной и той же вещи (цвет, запах, шум), а с другой – с самими актами, направленными на эти вещи (видение, обоняние, слышание). Проблема заключается в том, чтобы свести эти две стороны – фактическую данность и сами акты – воедино.

Данную проблему Brentano рассматривает в своей работе «Психология с эмпирической точки зрения» в главе о возможности бессознательного сознания. Здесь он постулирует некоторое единство в отношении фактов и наших представлений о них. Он приводит пример со звучащим тоном; когда мы его слышим, то имеем дело с двойственной природой: во-первых, воспринимаем или представляем тон, во-вторых, представляем представление этого тона. Эти два феномена неразрывно связаны друг с другом: «...По-видимому, внутренний опыт несомненно указывает на то, что представление тона с представлением представления тона настолько связано своеобразным внутренним образом, что

одно, как только оно возникает, одновременно привносит нечто в бытие другого»<sup>1</sup> [1, S. 167].

Мы видим, что тем самым постулируется некоторое первичное единство сознания, базирующееся на принципе интенциональных феноменов. Какого рода сложности здесь возникают? У Brentano можно заметить некоторую методологическую неувязку. Так, он утверждает, что внутреннее восприятие является в определенной степени более истинным, чем восприятие внешних физических феноменов. Однако, когда речь идет о тройственной структуре восприятия (к примеру, тон, восприятие тона, восприятие восприятия тона), то Brentano отмечает бóльшую важность именно первого феномена в этом ряду – тона, без которого не было бы двух последних [1, S. 167]. Если это утверждение рассматривать с точки зрения последующих феноменологических штудий Гуссерля, то оно противоречит принципам трансцендентальной феноменологии, поскольку трансцендентное не может быть определяющим для трансцендентального.

Необходимо учитывать, что Франц Brentano все же находится на позиции практикующего психолога, для которого факты мира являются неотъемлемой, несомненной частью опыта. Но импульс, заложенный таким анализом, стал краеугольным камнем трансцендентальной феноменологии интенционального сознания.

Итак, в психических феноменах мы имеем дело с неразрывностью имманентного объекта и представления о нем. Далее Франц Brentano формулирует принцип, согласно которому с нашими непосредственными интенциональными схватываниями предмета неразрывно связаны и другие акты сознания, имеющие иную модальность: суждения, чувства и т. д. [1, S. 188]. Такое единство Brentano называет непреложным законом сознания.

На данном этапе, прежде чем перейти к анализу текстов Гуссерля, нам важно следующее. Brentano в своей работе постулирует следующие принципы: (1) существует единство интенционального предмета и представления о нем, (2) в отношении одних и тех же объектов мы имеем возможность отличать разные интенциональные свойства, относящиеся к одному предмету, но имеющие разную природу. К примеру, зрение и слух отличны по природе, но могут относиться нумерически к одному и тому же предмету [1, S. 206]. Франц Brentano пишет «Психологию», чтобы выявить функции им открытых психических феноменов. Еще раз необходимо подчеркнуть: Brentano не феноменолог, вернее, еще не феноменолог, и речь у него еще не идет о трансцендентальной структуре сознания как обладающей общим принципиальным свойством – быть интенционально направленной на что-либо. Тонкая, рафинированная разработка такого общего свойства трансцендентального сознания – это заслуга Гуссерля.

### **Трансцендентальное интенциональное сознание у Э. Гуссерля**

Рассмотрев основные принципы интенциональной идентичности сознания у Brentano, попробуем проследить, что произошло в феноменологии Гуссерля, когда тот пытался перенять основные положения своего учителя.

---

<sup>1</sup> Здесь и далее перевод с немецкого наш. – А.К.

Здесь я сошлюсь на один неожиданный тезис Карла Шумана в его статье «Интенциональность и интенциональный предмет у раннего Гуссерля». Тезис звучит так: «Несмотря на широко распространенное мнение, понятие интенциональности у Гуссерля не является непосредственной дальнейшей разработкой соответствующих точек зрения его учителя Франца Brentano» [2, S. 48]. Исходя из формулировки данного тезиса, мы можем сделать вывод, что интенциональность у Brentano и интенциональность у Гуссерля имеют разную природу. Аргументация Шумана следующая: Твардовский (ученик Brentano) вслед за своим учителем выдвигает положение о различии между интенциональным и действительным предметом, которое в целом согласуется и с учением Brentano, то есть утверждается, что интенциональный предмет существует всегда, разница лишь в способе существования предмета, является ли он реальностью или вымыслом. С точки зрения Шумана существует три принципиальных вещи, которые отличают позицию Гуссерля от этого утверждения Brentano – Твардовского.

Во-первых, с точки зрения Гуссерля, не существует никакого удвоения на интенциональный и реальный предмет, есть только реально существующий предмет. Во-вторых, Гуссерль вводит в одном из своих манускриптов понятие 'Assumption', которое Шуман интерпретирует в куновском контексте как некоторую общую модель понимания реальности (скажем, греческой мифологии). Тогда все события, которые происходят в некотором модусе *als ob*, обладают определенным статусом общепризнанности. В-третьих, и это нужно подчеркнуть, для Гуссерля на этом раннем этапе все же существует только один мир истинных вещей – реальный мир, все остальное – наши представления о нем. Впрочем, Шуман в конце своей работы упоминает вскользь, что поздний Гуссерль истинное существование приписывал уже сфере трансцендентального сознания, а реальный мир он идентифицировал с естественной установкой. Иными словами, у позднего Гуссерля происходит своеобразное переворачивание своих изначальных, ранних посылок<sup>1</sup>.

Теперь обратимся к более поздним работам Гуссерля, в которых он уже явно формулирует понятие интенциональности. Приведу в качестве примера несколько высказываний Гуссерля в его «Идеях I» по поводу природы интенциональных актов, чтобы пояснить упомянутое отличие понятия интенциональности у Гуссерля от понятия интенциональности у Brentano, о котором говорил Шуман. Гуссерль пишет во второй главе «Общие структуры чистого сознания» следующее: «Понятие интенциональности, схваченное в неопределенной широте, как мы его поняли, является с самого начала феноменологии совершенно неотъемлемым изначальным и основным понятием» [4, S. 191].

Мы видим, что Гуссерль здесь дает предельно общее и предельно абстрактное определение понятия интенциональности. Несколько страниц раньше он пишет: «Под интенциональностью мы понимаем свойство переживаний “быть сознанием о чем-либо”. <...> Восприятие есть восприятие чего-либо, к примеру некоторой вещи; суждение есть суждение о некотором положении вещей;

---

<sup>1</sup> На нечто подобное указывает и Нелли Мотрошилова в контексте рассуждений по поводу понятия интенциональности в «Логических исследованиях» и «Идеях I», говоря, что под интенциональными переживаниями Гуссерль понимает такие переживания, которые не связаны с эмпирической реальностью. Данное значение слова уже усматривалось в «Логических исследованиях», до введения термина 'трансцендентальная редукция' [3, с. 444].

оценка есть оценка некоторого ценностного положения вещей; желание есть желание некоторого желаемого и т. д.» [4, S. 188].

Если мы вспомним определение психического феномена у Brentano, то заметим, что в целом структура интенциональной направленности у Husserl сохраняется и в приведенной цитате он ничего нового не утверждает. Однако далее он пишет следующее: «В каждом актуальном cogito “взгляд”, исходящий из чистого Я, направляется на “предмет” соответствующего коррелята сознания: на вещь, положение вещей и т. д. – и совершает различного рода сознания из него» [4, S. 188].

Эта в каком-то смысле поворотная цитата, по всей видимости, и составляет то своеобразие понятия интенциональности, о котором говорил Шуман. Мы видим здесь принципиальное отличие от концепции Brentano. Если у последнего интенциональностью обладали психические феномены, то у Husserl интенционально уже все сознание как тотальный феномен. Если для Brentano интенциональность – это свойство отдельных психических феноменов, то для Husserl – это функция чистого картезианского Я, cogito. Итак, появляется новая позиция, трансцендентальное чистое Я.

Сделаем еще одно отступление и вернемся к более раннему периоду Husserl, к работе «Логические исследования» (1900–1901), в которой он внутренне полемизирует со своим учителем Brentano по поводу природы интенциональности и прежде всего понятия сознания. Так, Brentano отмечал трудности при попытке дать определение понятию ‘сознание’, он указывал, что часто под этим термином подразумевают целый комплекс актов, таких как воспоминание, представление, фантазия, познание (все это отдельные темы, к которым в дальнейшем будет возвращаться неоднократно и сам Husserl). Еще раз повторюсь, что у Brentano сознание как сознание чего-либо понимается в духе психических феноменов [1, S. 132, 133]. Husserl же расширяет понятие сознания в «Логических исследованиях». Прежде всего он отграничивается от понимания того факта, что сознание связано с эмпирическим Я. В «Логических исследованиях» еще не введено понятие редукции, однако есть четкое указание на то, что жизнь сознания относится к феноменальной сфере. И в контексте именно такого разграничения Husserl рассуждает о Я. Психофизическое Я с его направленностью на предмет не может пониматься в кантовском смысле как обеспечивающее единство восприятия, поскольку в феноменальной области оно не находимо. В феноменальной области психофизическое Я с его объективными связями образует ядро для Я феноменального с его интенциональными взаимосвязями [5, S. 375]. Такое описание позиции Я являет собой уже некоторый прообраз трансцендентального Я, появившегося, как мы видели, в «Идеях I».

Какую же функцию выполняет это чистое Я в концепции Husserl? Приведу несколько возможных вариантов трактовки.

(1) Собственно методическая необходимость признания Я как эманулирующего центра всякой интенциональности. Исходная предпосылка «Идей I» заключается в том, что осуществляется редукция данных актов сознания к картезианскому cogito, но, в отличие от картезианской трактовки, к такому cogito, которое обладает горизонтом феноменологического восприятия, понятого как совокупная жизнь трансцендентального сознания.

(2) Один из вариантов предлагает Нелли Васильевна Мотрошилова, когда пишет следующее: «В сознании действует внятный механизм приведения потока сознания в единство – через идентификацию “моего Я”, как бы “растянутого”, “простертого” над всем потоком» [3, с. 476]. В этом случае Я выступает некоторым гарантом темпоральной идентификации.

(3) Я как принцип идентификации сознания, однако понятий в контексте проблемы интерсубъективности. В этом случае все когитальные акты становятся *моими*, то есть не безличными, но принадлежащими *мне* в отличие от актов *не моих*, принадлежащих другому.

Я остановлюсь на двух последних интерпретациях.

### **Я как функция временной идентификации**

Сложно не согласиться с данной функцией Я в феноменологии Гуссерля. В многостраничном наследии немецкого феноменолога можно найти неоднократное подтверждение этого тезиса. Вот только один из возможных примеров из «Идей II». Здесь Гуссерль утверждает, что трансцендентальное Я принципиально рефлексивно. А это значит, что Я настоящее, так или иначе, соотносится с Я в воспоминании. Как следствие, это значит, что Я в различных временных модусах есть одно и то же Я, которое постоянно [6, S. 101–103].

Из этого же следует, что трансцендентальное Я необходимо для временной идентификации моих актов. Это один вариант трактовки проблемы. Укажу также и на возможную альтернативу: в гуссерлевской феноменологии имеет место и неэгологическая конструкция, позволяющая решить те же самые проблемы, но без трансцендентальной позиции Я. В первую очередь я, конечно же, имею в виду его знаменитые лекции о внутреннем сознании времени 1905 года. Не вдаваясь в подробности, отмечу хорошо известное, ставшее классическим положение о двух типах интенциональности сознания-времени. Немецкий феноменолог формулирует принцип так называемой двойной интенциональности: во-первых, сознание конституирует свой временной объект, во-вторых, оно направлено на себя, тем самым гарантировано его единство [7, S. 80].

Поскольку мы говорили о том, что единство сознания может исполниться, если: (а) гарантировано единство воспринимаемого объекта, (б) гарантировано единство воспринимающего субъекта, то посредством введения понятий поперечной и продольной интенциональностей данная проблема у Гуссерля вроде бы и решается.

Справедливости ради я лишь вскользь замечу, что временной и трансцендентальной типы идентификации в феноменологии Гуссерля тесно взаимосвязаны. Так, к примеру, в «Бернауэрских манускриптах» (1917–1918) [8] абстрактной позиции Я Гуссерль приписывает достаточно важное значение, а именно фундирующую временную роль как одновременного центра полюсов идентичности и временности.

### **Я как принцип идентификации сознания**

Итак, исходя из интенциональной структуры трансцендентального сознания, мы можем вслед за Гуссерлем, основываясь на цитатах из его работ различного

периода, утверждать, что идентификация сознания может зависеть от трансцендентальной позиции *Я* и в то же время базироваться исключительно на объединяющих принципах, заключающихся в природе самой интенциональности, то есть обходиться без *Я*. Приведу в пример высказывание авторитетного специалиста по гуссерлевской философии Эдуарда Марбаха из его статьи “Husserl zur Frage des Ich während der Göttinger Jahre: auf dem Holzweg?” («Гуссерль по поводу вопроса о *Я* во время Геттингенского пребывания: на распутье?»). *Я* озвучу центральное положение швейцарского исследователя. Марбах заключает, что следствием пребывания Гуссерля в Геттингене (а это было время работы над «Идеями») явилось то, что «отныне Гуссерль больше *не мог говорить о “ничьих” чистых переживаниях или сознании*. Сознание должно иметь возможность быть представлено от *моего лица* или посредством *Я-идентификацией* как “мое” или без *Я-идентификации* как некоторого “другого”, оно не может рассматриваться как “ничье” сознание» [9, S. 42].

Строго говоря, предполагается, что роль позиции *Я* заключается не столько в том, чтобы быть эманулирующим центром интенциональности, сколько в том, чтобы стать центром идентификации, позволяющим провести водораздел между мной и другим, между моими переживаниями и переживаниями другого.

Здесь я сделаю некоторое отступление, чтобы продемонстрировать, каким образом данная идея воплощается в совершенно иных философских стратегиях. Речь пойдет о Джордже Миде. Центральный тезис его философии можно сформулировать таким образом: идентификация субъекта возможна только через посредство другого, то есть через социальное взаимодействие [10, p. 7]. В определенном смысле это утверждение противоречит исходной феноменологической посылке Гуссерля, поскольку трансцендентальное Эго Гуссерля все же первично. В «Картезианских медитациях» [11] Гуссерля оно при всей проблематичности своего статуса является исходным центром, из которого конституируется другой. У Мида все иначе. *Я* укажу только на самый принципиальный момент в его описании становления самости – своеобразную диалектику двух позиций, которые так или иначе могут формировать эту самость. Такими диалектическими понятиями являются ‘*Я*’ (*I*) и ‘*Мне*’ (*Me*). В упрощенном виде их можно представить следующим образом: то, каким меня видят другие и каким образом они воздействуют на меня, – это мое внешнее, или *Мне*; а то, как я понимаю самого себя и как реагирую на их воздействие, – это мое *Я*. Только таким образом формируется самость. Здесь мы видим некоторый отсыл к феноменологии Гуссерля, поскольку его *Я* – это, с одной стороны, эманулирующий интенциональный центр, с другой же стороны, это та позиция, которая идентифицируется с *моими* актами, в отличие от актов *чужих*.

После этого не совсем феноменологического, однако важного и содержательно связанного с темой исследования отступления подведем некоторые итоги.

(1) Для единства сознания достаточно самих принципов функционирования интенциональности. Этих принципов достаточно как для формирования интенциональной идентичности предмета, так и для идентификации самого интенционального сознания.

(2) Идентичность в качестве трансцендентального *Я* получает всю остроту и необходимость в тот момент, когда речь заходит о необходимости ограничения

от других субъектов, то есть когда появляется указание на факт *моих* актов, но уже в социальном контексте.

### Summary

*Alexei Krioukov.* The Unity of Consciousness: Transcendental *I* and/or Intentional Self-Consciousness?

The paper is devoted to the study of principles for identification of the transcendental consciousness in Husserl's phenomenology. Two possible strategies have been described: identification through the *I* as an emanation center and through the principles of intentionality itself.

**Keywords:** Husserl, Brentano, phenomenology, transcendental *I*, intentionality.

### Литература

1. *Brentano F.* Psychologie vom empirischen Standpunkte: in 2 Bd. – Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1874. – Bd. 1. – 350 S.
2. *Schuhmann K.* Intentionalität und intentionaler Gegenstand beim frühen Husserl // Phänomenologische Forschungen. – 1991. – Bd. 24/25. Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie. – S. 46–75.
3. *Мотрошилова Н.В.* «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. – М.: Феноменология-Герменевтика, 2003. – 720 с.
4. *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie // Husserl E. Gesammelte Schriften / Hsg. E. Ströker. – Hamburg: Meiner, 1992. – Bd. 5. – 521 S.
5. *Husserl E.* Logische Untersuchungen. Band II, Teil I // Husserl E. Gesammelte Schriften / Hsg. E. Ströker. – Hamburg: Meiner, 1992. – Bd. 3. – 529 S.
6. *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie // Husserliana: Gesammelte Werke / Hsg. M. Biemel. – Den Haag: M. Nijhoff, 1952. – Bd. IV. – 426 S.
7. *Husserl E.* Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917) // Husserliana: Gesammelte Werke / Hsg. R. Boehm. – Den Haag: M. Nijhoff, 1966. – Bd. X. – 483 S.
8. *Husserl E.* Die Bernauer Manuskripte Über das Zeitbewusstsein (1917/18) // Husserliana: Gesammelte Werke / Hsg. R. Bernet, D. Lohmar. – Dordrecht: Boston: London: Kluwer Acad. Publ., 2001. – Bd. XXXIII. – 463 S.
9. *Marbach E.* Husserl zur Frage des Ich während der Göttinger Jahre: auf dem Holzweg? // Edmund Husserl 1859–2009. Beiträge aus Anlass der 150. Wiederkehr des Geburtstages des Philosophen / Hsg. K. Cramer, Ch. Beyer. – Berlin: N. Y.: De Gruyter, 2011. – S. 27–42.
10. *Mead G.H.* Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist. – Chicago: London: Univ. Chicago Press, 1992. – 401 p.
11. *Husserl E.* Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge // Husserliana: Gesammelte Werke / Hsg. S. Strasser. – Den Haag: M. Nijhoff, 1973. – Bd. I. – 249 S.

Поступила в редакцию  
10.12.14

---

**Крюков Алексей Николаевич** – кандидат философских наук, редактор, Издательский центр «Гуманитарная Академия»; доцент, Национальный государственный университет физической культуры, спорта и здоровья им. П.Ф. Лесгафта, г. Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: [akrum@ya.ru](mailto:akrum@ya.ru)