

**ПОНЯТИЕ ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТИ  
ВО ВТОРОМ «КАРТЕЗИАНСКОМ РАЗМЫШЛЕНИИ»  
Э. ГУССЕРЛЯ**

**А. И. Прохоров**

*Русская христианская гуманитарная академия*

Поступила в редакцию 3 ноября 2016 г.

**Аннотация:** *статья посвящена интерпретации понятия «интенциональность», являющегося ключевым для феноменологии Э. Гуссерля. На материале «Картезианских размышлений» показано, как понятие интенциональности смогло занять свое место в концептуальном аппарате поздней, окончательно сформировавшейся трансцендентальной феноменологии и какую функцию оно в нем выполняет. Анализ автореференции мысли позволяет рассматривать интенциональность в качестве модуса, в котором феномен дается мышлению, освободившемуся от «естественной установки».*

**Ключевые слова:** *Гуссерль, интенциональность, сознание, феномен, феноменология.*

**Abstract:** *the paper attempts to expound the notion of intentionality, which plays key-point role for the whole E. Husserl phenomenology. By means of «Cartesian Meditations» it is shown, how this notion took its place in the framework of late, fully fledged transcendental phenomenology and what functions does it provide. The analysis of thought self-reference lets one to recognize intentionality as a phenomenon mode, through which it gives himself to the reasoning, already discharged of the «natural attitude».*

**Key words:** *Husserl, intentionality, consciousness, phenomenon, phenomenology.*

Референт понятия «сознание» представляется настолько ускользающим и неуловимым для всяких определений, что возникает ситуация, напоминающая случай теологии: одно позитивное высказывание может оказаться достаточным импульсом для построения философской доктрины. «Всеобщее основное свойство сознания» [1, с. 96] – его интенциональность: всякое cogito несет в себе свое cogitatum, или всякая мысль имеет свое мыслимое. Вокруг этого утверждения разворачивается грандиозный проект трансцендентальной феноменологии Эдмунда Гуссерля. Ниже предпринимается попытка показать, какое место понятие интенциональности занимает в категориальном аппарате «Картезианских размышлений», т. е. на стадии уже вполне сформировавшегося трансцендентализма.

Понятие интенциональности было перенято у схоластов и переосмыслено Францем Brentano в рамках его проекта дескриптивной психологии. Будучи тонким знатоком Аристотеля и Фомы Аквинского, Brentano виртуозно вкладывает в старую форму, хранящую на себе спекулятив-

ный отпечаток прежнего статического содержания, новый динамический смысл, перенося акцент с «внутреннего существования предмета» на «отношение к содержанию» (по поводу понятия интенциональности у Brentano см. [2, с. 53–54]; о различных трактовках интенции у Brentano и Фомы Аквинского – в примечании 18 [там же, с. 67–68]). Возможно, именно благодаря такой двойственной морфологии обновленного понятия Гуссерлю, пытавшемуся реорганизовать психологию на формально-теоретических основаниях и тем самым по-своему продолжавшему дело Brentano, перед тем как ввести понятие интенциональности в свои размышления, оставалось только позаботиться о недопущении элементов психологизма в формальные структуры феноменологической философии. В случае психологической дескрипции внутренней душевной жизни, как ее видел Brentano, внешний мир полагается необходимо сущим. (В пользу этого говорит проводимое Brentano различие между первичными и вторичными психическими объектами [там же, с. 55].) В случае же феноменологии Гуссерля трансцендентальная редукция налагает на такое утверждение однозначный запрет.

Мало того что каждое *cogito* подразумевает *cogitatum*, каждое *cogitatum* обязательно выражено в определенном модусе. Мысль всегда есть не просто мысль о чем-то, но мысль о восприятии чего-то, или мысль о воспоминании чего-то, или мысль о суждении о чем-то и т. д. Однако это не попытка возродить серьезное отношение к старинному анекдоту о телеге, проходящей через рот (имеется в виду легендарное рассуждение стоика Хрисиппа: «То, что ты говоришь, проходит через твой рот. Ты говоришь: телега. Стало быть, телега проходит через твой рот» [3, с. 302]), – для феноменологии здесь заключен принципиальный момент, касающийся выявления границ феноменов. Собственно, различение модуса позволяет воздерживаться от навязывания содержанию мысли действительной значимости вне сознания.

Через понятие интенциональности сознание предстает как упругая ткань мысли, где каждая мысль наделена своей микротелеологией, – «быть мыслью о чем-то» или еще тоньше: «даваться трансцендентальному *ego* в форме объекта», – и в этом отношении всякая мысль является действием, направленным на цель, т. е. оказывается своего рода аристотелевской *ἐνέρχεια*. Мысль полностью свершается в интенциональности, не оставляя ничего для не утилизируемой автореференции за исключением авторской пометки «это только мысль», принципиальной для феноменологии. По большому счету, вся феноменология построена на этом маленьком авторском росчерке. Для внутреннего хода рассуждений Гуссерля нет ничего очевиднее, но при внешнем подходе к феноменологии проблема интенциональности должна быть описана следующим образом: интенциональность не может быть приписана ни сознанию, ни мысли самой по себе, так как это стало бы метафизическим утверждением, разрушающим саму суть феноменологии; интенциональность выступает модусом, в котором феномен мысли, как объект мышления, дается мыслящему. Кроме того, само сознание, составляющее совокупность

интенциональных мыслей, есть также способ данности определенного феномена мыслящему. На сознание, как и на любой другой феномен, к сожалению, невозможно взглянуть извне сознания, по крайней мере в рамках феноменологии, поэтому феноменолог всегда работает только с неким комплексным феноменом, носящим условное имя сознания.

Росчерк автора – признак законченного продукта, и потому феноменолог игнорирует анонимность под любым видом: не включает в свою феноменологическую систему ничего, что не имеет пометки «это только мысль» – в противном случае его исследование обречено на провал.

Взгляд феноменолога на мысль (его рефлексия по поводу мысли) подобен взгляду ценителя искусства на картину художника. Когда на холсте мысли изображен кипящий на огне котелок [4], феноменолог, в отличие от художественного хама, практикующего «прямые акты схватывания в восприятии» [1, с. 97], не облизывается, не стремится проткнуть холст своим острым носом и даже не восхищается тем, насколько точно изображение совпадает с реальностью. Феноменолог понимает, что перед ним прежде всего произведение художественного искусства. Он видит росчерк автора и способен оценить его стиль, технику, композицию, цветовое решение. Он способен определить период творчества автора, школу и многое другое. Автор мог срисовать котелок с натуры, постаравшись точно передать его формы, а мог что-то приукрасить или выдумать его, нарисовать продукт своей фантазии. Однако феноменолога это если и интересует, то только после осуществления чистого художественного взгляда, после погружения содержания картины, в «универсум абсолютной беспредраассудочности» [1, с. 100]. Всё отличие феноменолога от ценителя искусства состоит в том, что феноменолог выступает и в роли художника, и в роли искусствоведа – узкого специалиста, исследующего творчество одного-единственного художника и лишь догадывающегося о существовании других художников, но полного надежды доказать их существование. В рамках этой метафоры можно сделать еще одно важное для феноменологии замечание. Чтобы оценить художественные достоинства картины, феноменолог исследует все прочие картины своего художника, имеющиеся в огромном изобилии, и только их – он не занимается исследованием эмпирически данных котелков, кипящих на огне. В этом смысле феномен становится как бы кантовской вещью самой по себе (*Ding an sich*), правда, существующей на стороне сознания. Любое рефлексивное суждение не дублирует этот феномен, что было бы равносильно его объективному познанию (проникновению в вещь в себе), но на уровне сознания, а переводит его в другой модус, что равносильно порождению нового самостоятельного феномена. Однако в этом новом феномене осознается «соотнесенность с более ранним переживанием» [1, с. 98], т. е. с первичным феноменом. В разных модальных плоскостях, таким образом, появляются связанные феномены, образующие единый комплексный феномен. А оплодотворяющей силой, дающей жизнь колонии феноменов, является рефлексирующая деятельность *cogito*.

Способ описания такого комплексного феномена в его модальных плоскостях, генерируемых *cogito* (восприятие, воспоминание, ретенция, протенция и т. д.), называется *ноэтическим*. В тот же самый момент каждый феномен, расположенный в какой-либо модальной плоскости *cogito*, привносит в нее возможность другого, параллельного ноэтическому, способа описания – *ноэматического*. Этот способ описания предполагает категориальный анализ феномена в пространстве внутреннего универсального языка, порождаемого трансцендентальным *ego*. Можно сказать, что при ноэматическом описании феномен примеряется к таблице категорий Канта через сопоставление с другими феноменами, генетически не сродственным с ним. В первую очередь это касается группы категорий модальности (аподиктическое, ассерторическое или гипотетическое бытие) [5, с. 104–108], а также категории времени (настоящее, прошедшее, будущее). Двигаясь в сознании под давлением рефлексивного усилия, феномен всегда может быть охарактеризован положением в двух взаимно-перпендикулярных плоскостях – ноэтической и ноэматической. Транспонирование внутреннего космоса сознания на плоскость ноэматического описания равносильно возвращению к безрефлексивному естественному схватыванию и возрождению «универсального предрассудка» [1, с. 100]. Комплексное ноэмато-ноэтическое описание гипотетически позволяет решить проблему расслоения временного континуума в пространстве сознания на бесконечное количество локальных систем, соответствующих каждой своему феномену. Такое описание, опять же, является прямым следствием трансцендентализации *ego* и монополизации им внутреннего времени сознания, что должно произойти при последовательном проведении трансцендентального *epoché*. Генеральная задача трансцендентального *ego* состоит в управлении движением познавательных универсумов, т. е. в том, чтобы быть перводвигателем жизни сознания. В сознании происходит синкретизирующий синтез модальных множественностей. Как бы ни играла с трезвым сознанием игральная кость (пример Гуссерля [1, с. 106]), ей не под силу вырваться из-под власти синтеза и рассыпаться на множество негомологичных феноменов. Однако кость, брошенная на стол, не попадает в сознание в виде плоской литографии на поверхности коры головного мозга, она постепенно (или *помодально*) засасывается трансцендентальным *ego* по ноэмато-ноэтической спирали, вращая в структуры сознания, и вместе с сознанием проживает особую модально-многообразную интимную жизнь, в ходе которой синтезируется внутренняя игральная кость мышления, неуловимо переливающаяся в лучах света разума неисчислимым множеством смысловых оттенков.

Феноменологию, по словам Гуссерля, интересует выявление своеобразия ноэмато-ноэтического синтеза, которое позволяет «ожидать плодов» [1, с. 109] от определения *cogito* и интенционального переживания. Интенциональность есть не что иное, как усилие в продлении акта внимания к положенному вовне. Тожественность, будучи основной формой пассивного синтеза, оказывается не только способом удержания родосло-

вия феномена в мгновенной (равной времени физиологического восприятия) и долгосрочной памяти, но и принципом, обуславливающим свою противоположность, – нетождественность. Та форма нетождественности, что соположена синтетической тождественности, выступает принципом рассеяния феномена на модальные слои, верхним из которых является слой «непосредственно воспринимаемое физически в данный момент». Сознание возникает только здесь и предстает своего рода инкубатором для поддержания жизнедеятельности чистых смыслов, отслоившихся при окончании акта внимания к тому, что зафиксировано в виде данных органов восприятия. Первичный распад тождественности, как схваченной и закреплённой в качестве первичного результата восприятия, на вторичную тождественность как шарнир семейства феноменов (центростремительная функция) и нетождественность как элементарное сомнение (центробежная функция) регистрирует начало познавательного акта и встречает в поток «непрерывного сознания внутреннего времени» [там же] в роли координирующей константы. Познавательный акт начинается уже тогда, когда непосредственное восприятие все еще происходит – предмет сознания «проникает в это сознание извне» [там же, с. 110]. Ретроспективный анализ жизни феномена (воспоминание) позволяет сконструировать феноменологическую модель ситуации, в которой жизнь феномена была санкционирована особым актом сознания – в элементарном случае им может быть акт восприятия. Феномен при такой операции оказывается вписан в связанную среду иных феноменов, которые в том конкретном акте восприятия составляли его поддерживающую периферию, т. е. наполняли собой минимальный универсум интенционального акта. При методическом повторении такого ретроспективного анализа в отношении выбранного феномена может быть вскрыто устойчивое содержание его универсальной среды, оценена степень случайности сопутствующих феноменов, которым также (как выясняется в результате анализа) была присуща скрытая история в функциональной жизни сознания. Подобное свойство связанности гомологичных и негомологичных феноменов между собой, организованное в формах тождественности и нетождественности, дает возможность не столько высказываться о природе сознания, сколько саму эту стихию обозначать словом «со-знание».

Опыт связывания, соотнесения между собой феноменов определяет *горизонт* переживания. Этим опытом измеряется потенциальность, глубина интенционального горизонта. От степени потенциальности интенционального восприятия, от структуры *горизонта* зависит, каким образом феномен начинает жить во внутреннем пространстве сознания. Через «некую постоянную протенцию» [1, с. 114] предотвращается проникновение в сознание пустоты, которая должна была бы возникнуть на месте тех связей феномена, которые необходимы для его осмысления, но продолжают оставаться недоступными в акте восприятия. Чем шире горизонт интенционального переживания, тем выше устойчивость связей, установленных протенционально. Сама протенция также выступает как

потенциальная феноменальная среда и может быть подвергнута ретроспективному анализу или даже ретроспективной репродукции. Иными словами, феномен, порожденный операцией «а что стало бы результатом иного способа восприятия конкретного объекта в конкретной ситуации», свободно входит в гомологический ряд феноменов, объединенных синтетическим единством. Предмет всегда ввергается во взаимодействие с «горизонтной интенциональностью» [там же, с. 116], в результате чего происходит двухсторонний процесс: во-первых, конституирования и верификации смысла предмета, и во-вторых, видоизменения горизонта, которым может быть как его расширение, так и его укрепляющее стягивание. В способах заполнения смысловой пустоты из «анонимной мыслящей жизни» [там же, с. 118] проступает индивидуальность его. При этом первичной, «обыденной» стороной этого же процесса остается присвоение феноменам статуса объектов, «*сущих, и сущих именно так, как они есть*» [там же, с. 119]. Здесь важно сразу указать, что в интенциональном анализе, понимаемом как разложение сознания, стремящегося к смыканию в абсолютную непротиворечивую целостность, дает себя та самая смежная с вторичной тождественностью нетождественность, которая играет роль фундаментального принципа удерживания сознания в состоянии развернутости интенционального горизонта. Феноменологическое мышление отличается тем, что в нем интенциональный анализ из разряда имплицитной утилитарной функции переводится в разряд основополагающей практики, первой задачей которой становится самосовершенствование. В этой манифестации, не содержащейся у Гуссерля эксплицитно, феноменология полностью совпадает с философией, единственной целью которой является мышление по преимуществу и мышление ради себя самого – ради исследования собственных возможностей и границ.

### Литература

1. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль. – СПб. : Наука, 2006. – 316 с.
2. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение / Г. Шпигельберг. – М. : Логос, 2002. – 680 с.
3. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский. – М. : Мысль, 1986. – 620 с.
4. Толстой А. Н. Золотой ключик, или Приключения Буратино : сказка / А. Н. Толстой. – М. : Детская литература, 1984. – 176 с.
5. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант. – М. : Эксмо, 2006. – 736 с.

*Русская христианская гуманитарная академия*

*Прохоров А. И., аспирант кафедры философии и религиоведения  
E-mail: eisensarg@mail.ru  
Тел.: 8-981-128-87-70*

*Russian Christian Humanitarian Academy*

*Prokhorov A. I., Post-graduate Student of the Philosophy and Religious Studies Department  
E-mail: eisensarg@mail.ru  
Tel.: 8-981-128-87-70*