

СОЦИОЛОГИЯ. ПОЛИТОЛОГИЯ. ФИЛОСОФИЯ. ИСТОРИЯ

ПРОБЛЕМА СОЗНАНИЯ В ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ (Э.ГУССЕРЛЬ,М.ХАЙДЕГГЕР, М. ШЕЛЕР)

Емельянов А. С.

Курский Государственный Университет, г. Курск.

Автор данной статьи, обращаясь к таким концептам феноменологической философии Эдмунда Гуссерля, как интенциональность, интерсубъективность, интенция, редукция, с одной стороны пытается показать генуэнную связь с его последователями в положениях феноменологий Мартина Хайдеггера и Макса Шелера, а с другой показывает их критическую роль в проблематике сознания.

Следуя основной мысли Гуссерля, касательно феноменологического исследования, осуществляющего себя через аналитическую дескрипцию всего сущего, т.е. расщепления и деления на части всей предыдущей истории философствования, определение интенциональности как определенной структуры переживаний, в ее априорной конституации имеет дело с определенной трактовкой отношения *intentio* и *intentum*. Деррида, однако, наоборот всячески настаивал как раз таки на отсутствии какой-либо законченной системы в исследованиях Гуссерля; и ставил это обстоятельство за положительную черту последнего до того момента, когда из-за самого “отсутствующего” места структурализации генуэнно просачивается веретено различения в смысле *Ego* [2, 252]. Гуссерль и сам между тем всячески отстрачивал какое-либо точное описание, опасаясь придать своей мысли статуэтно-образный вид. Самому пониманию интенциональности как переживанию не хватает законченности, и можно так сказать, некоторого весомого слова надежно скрепляющему все до этого уже обговоренное в единый конгломерат общности. Это не в меньшей степени объясняет огромное количество трактовок понятия интенциональности. Пожалуй, и сам Гуссерль был не прочь включится в герменевтику своих оснований: за одним лишь исключением. Конечно, мое Я может по-разному идентифицировать предмет восприятия. Двух людей, которые смотрят на вещь одинаково нет. На один и тот же предмет восприятия могут смотреть даже несколько Я, каждое из которых в своем темпоральном характере “теперь” видят предмет по-разному; каждый в меру своей субъективности. Но, что по сути эти несколько Я говорят обо мне внешнем? То, что у моего внешнего не два глаза, а например, шесть? Интерсубъективность, конечно же, представляет собой, прежде всего, возможность. Назначение этого понятия – разрушить четкую привязку моего транс-

цендентального Я моему внешнему. Интерсубъективность не смещается под воздействием имманентного ей в пользу “именно такого усмотрения”; по мнению Гуссерля, интерсубъективность выступает здесь как возможность изменения. Изменения не сознания, а веретена различения, которое генуэнно задает последующие серии объекты моего конструирующегося созерцания сущего. Однако, в некоторый темпоральный момент “теперь” протекания моих cogitationes, интерсубъективность лишь предполагаемая и еще более скрывается от какого-либо объяснения. “Теперь” здесь открывается как наступившее, т.е. то, что стадиально разворачивается в прошедшем, постоянно смещая и интерпретируя себя через некоторую подготовленность и изначальность. Сущность аргюги здесь выражается не в том, что оно достраивается в теперешнем, как то, что должно предшествовать самому теперешнему. “Это отличающее усмотрение (Heraussehen) априори называется *идеацией*” (“Dieses Heraussehen des Apriori bezeichnet man als *Ideation*” [10, 130]). Усматривать – здесь имеет чисто методологическую основу для Хайдеггера; для Гуссерля она является конструктивной. Данная идеация преподносит исследуемый предмет как единичное и специфичное вне его множества данностей, т.е. всегда как этот, вот, теперь. Однако, относительно статуса того из чего данного рода идеация осуществляется возможна некоторая вариативность серий про-из-водства. В этом смысле, ввиду особой направленности мысли Гуссерля на субъективность протекания мыслительных актов, единственное в чем можно быть уверенным, в отличии от всего воспринимаемого, так это в моем Я, в том что оно есть, что оно протекает. “Гуссерль сохраняет, следовательно, принцип истинности, фундированный на субъекте познания, но отвергает расщепление познания и расщепление конкретного субъекта” [5, 21]. Последнюю часть слов Лиотара следует понимать, не как расщепление форм познания на основании *корневища* веретена различения в противовес декартовскому расщеплению познающих форм на основании данности res, т.е. на res extensa и res cogitans, причем, последнее методологически утверждается за наиболее глубинное и адекватное. Попытка Гуссерля ответить на вопрос о радикальном фундировании знания получаемого в cogito привела его к формальной эйдетике, представляющую собой определенную форму логисцизма. И здесь неминуемо возникает два весьма интересных разветвления. Во-первых, рассматривать смысл знаков и отсылок этих знаков в логической форме, как некоторую науку наук, продолжая саму логику в смысле mathesis universalis. Во-вторых, минимизировать статус смысла знаков с помощью трансцендентального ετοχη насколько это возможно и перейти непосредственно к отношения между понятиями, к смыслу устанавливаемому в ходе их конъюнктивации. Истинность смыслов призвана осуществить стабилизацию их ноэматического содержания или, как говорил Лиотар “поставить под вопрос само познание не для того, чтобы сконструировать некую “теорию” но для того, чтобы фундировать наиболее радикальным образом радикальное эйдетическое знание” [5, 19]. По мнению Лиотара, Гуссерль изначально предполагает в простом полагании объекта созерцания корреляцию Я-воспринимаемое. Корреляция двух фундаментальных структур протекания cogito, так или иначе, должна закруглиться на Я, которое как мы уже сказали выше Гуссерлем признается не

через отождествление двух идентичностей (идентичного и индентифицируемого) что мы можем обнаружить у Шелера и в его духе, интерпретированном в феноменологическом смысле [См. 12]. Чистоту такого гносеологического домена осуществляет редукция, очерчивающая “регион чистых переживаний, чистого сознания с его чистыми коррелятами, регион чистого Я” (“Diese neue Region wird bezeichnet als die der reinen Erlebnisse, des reinen Bewusstseins mit seinen reinen Korrelaten, die Region des reinen Ich” [10, 131]). Сама же редукция должна быть проведена до своего естественного уровня (не уровня естества, как природы в смысле *natura*, а в смысле наиболее общего и изначального хода исследования). Вот, что об этом говорит сам Гуссерль: “Поначалу мы будем действовать методом прямого указания, поскольку бытие, на которое мы должны указать, представляет собой не что иное, как то, что мы вполне обоснованно назовем “чистыми переживаниями”, “чистым сознанием” с его чистыми “коррелятами сознания” и, с другой стороны, с его “чистым Я”; при этом мы будем отталкиваться от того Я, того сознания, тех переживаний, которые даны нам в естественной установке” [11, 67].

Путь, которым идет Хайдеггер несколько иначе. Будет точнее сказать, что путь этот выступает из критического осмысления положений феноменологии Гуссерля. Однако, как мы разберем в следующей главе, критика эта в большей степени имеет чисто терминологический и содержательный характер, т.к. как за хитросплетениями хайдеггерианской экспозиции *Dasein* как модуса экзистенциализации *das Man* в человека самого по себе (Лехциер очень удачно выразился назвав *Dasein* “экстатическим” горизонтом существования человека [См.4, 91]), скрывается все та же субъективность представляющая собой лишь один из способов интендирования воспринятого.

Внимание Хайдеггера направленно именно на само тематическое поле разворачивания гуссерлианской феноменологии. Он спрашивает о постановке вопроса о бытии этого региона, указывая то обстоятельство что само это поле протекания феноменологического исследования определено как протекание *cogito*, и тех сущностных оснований, которые в ходе идеации достигаются Я, и, следовательно, сам этот вопрос несколько о бытии сознания (которое легко может быть переименовано в бытие сознающего), сколько о смысле бытия вообще. Хайдеггер настаивает на необходимости репрезентации радикального бытийного отличия [10, 141] категорий бытия, которое скрываются, в целом, в достаточно иерархической структуре протекания *cogitationes* Гуссерля (т.е. верховенство истинного объекта восприятия в моем Я, очищенного редукцией). Прежде всего, Хайдеггер сводит гуссерлианское определение сознания к четырем основным на его взгляд положениям, а именно: “Сознание представляет собой: во-первых *имманентное бытие*; во-вторых, будучи имманентным, оно – *абсолютно данное бытие*. Это бытие в качестве абсолютно данного обозначается также просто как *абсолютное бытие*. В-третьих, это бытие в смысле абсолютной данности абсолютно еще и в том смысле, что оно *nulla re indiget ad existendum*, не нуждается для бытия ни в одной *res* (тем самым воспроизведена старая дефиниция субстанции). *Res* понимается здесь в узком смысле *реальности, трансцендентного бытия*, т.е. как всякое сущее, которое не есть сознание. В-

четвертых, абсолютное бытие в этих двух значениях – как абсолютно данное и не нуждающееся в реальности – есть *чистое* бытие как сущностное бытие переживаний, идеальное бытие переживаний” [10, 141-142].

Обозначив четыре определения сознания Хайдеггер переходит к их последовательной критике. Однако эта критика не касается самого регионального поля феноменологии – чистого сознания Я, и поэтому, далее недостаточной аргументации и раскрытия она не распространяется.

Хайдеггер начинает с анализа сознания как имманентного бытия. Данное определение относится по его мнению у своеобразному включению одного в другое; например, бытия воспринимаемой вещи в бытие воспринимающего. Воспринятое в таком случае уже не есть само воспринимаемое. Это обстоятельство не означает, что из воспринимаемого вычленяется смысл, который представляет собой само воспринятое. Между воспринимающимся и воспринятым, как можно легко убедиться из-за самого осуществления феноменологической идентификации – пропасть. Однако, что значит эта пропасть? – истинное существо воспринимаемого, как не выразимого и недоступного пониманию (как фрагментарное) или идентичный характер протекания смыслообразования моего Я, или же как отличительность самого факта различения воспринимающегося и воспринятого? Пожалуй, каждое из них имеет дело с определенной ориентировкой на пропасть. Ориентировкой *на* не как вхождением в глубинный смысл, а как *нанесение* штрихов установлений перед самым интересующимся. Устанавливающее здесь имеет методологический смысл идеации априори направленный на конституирование *идеа*, имеющий дело с внешностью или открывающимся лицом, образом (*εἰδωλον*). Внешность здесь имеет определенный конструктивный характер, облекающий вещь в конструктивное желание самого воспринимающего. Внешность благодаря созерцательному характеру указывает на возможный предмет рефлексии схватывания. Именно здесь внешность, как покрытие другого, принятие себя в качестве того, что расположено перед самым другим, более всего подходит к пониманию сознания, как имманентирующему на себе предметность другого. “Интенциональность – не определение сущего самого по себе в аспекте его бытия, не отношение между одним и другим сущим внутри региона переживаний (сознания). Это отношение охарактеризовано как содержательное взаимопроникновение...” (“*Immanenz ist keine Bestimmung des Seienden an ihm selbst hinsichtlich seines Seins, sondern eine Beziehung zweier Seienden innerhalb der Region Erlebnis oder Bewußtsein. Diese Beziehung wird als reelles Ineinander charakterisiert...*” [10, 142]). По обоюдному заявлению Хайдеггера здесь разъясняется не бытие как таковое, а бытие в сфере сущего. Кроме того, само взаимопроникновение как бытийное отношение подменяется у Гуссерля чисто гносеологическим отношением между воспринимающимся и воспринятым; в этом процессе происходит замена воспринимающегося на воспринятое, которое всегда центрировано в сознании.

Обсуждая абсолютность выявляющегося бытия сознания, как рефлексизирующего переживания, Хайдеггер указывает на присущее переживаниям само по себе схваченность. Схватываемость сущего по мнению Гуссерля априорна, и именно это положение ставится Хайдеггером под сомнение, при этом помещая

его опять в уже озвученное отношение воспринимаемого, которое базируется на отличительности той или иной категории бытия. Отличительность переживания, в конечном итоге, репрезентируется как отличное от трансцендентного, т.е. как абсолютное. Однако, одного отмеживания абсолютного, как духовной структуры конституирования предмета от трансцендентного, осуществленного Гуссерлем, для Хайдеггера недостаточно убедительно. Более того, данная трактовка абсолютного, по мнению последнего, представляет собой лишь “сущее как возможный предмет рефлексии” [10, 143]. Вместе с тем, у самого Хайдеггера данная критическая позиция сама является представленной поверхностным образом и в себе имеет достаточно много подводных камней.

Разъясняя третье определение, по которому сознание представляет собой абсолютную данность, Хайдеггер исходит из уже данного первого определения: сознание здесь в отличии от понимания его как простой абсолютности по отношению ко всем остальным переживаниям рассматривается несколько в ином модусе. Так, как все переживания суть имманентны то воспринимающее, благодаря идеации “репрезентирует себя в сознании” [10, 143], и репрезентирует как возможное сущее в форме воспринятого моим Я. Такая позиция неминуемо может привести к тому, на что очень верно указал Хайдеггер: “В принципе взаимосвязь следующих друг за другом переживаний, взаимосвязь потока сознания, “замкнутая на себе самая бытийная взаимосвязь” [11, 93] может пребывать в качестве таковой даже тогда, когда мнимым в ней предметам ничто не соответствует в действительности; иначе говоря, в принципе возможно, что “исчезновение вещности мира” никак не затронет само сознание “в его собственном существовании” [11, 90] – соображение, которое выдвинул, как известно Декарт” [11, 91]. Предложенная нами серия развертывания вовсе не случайна, в особенности из-за того, что в целом солипсистская мысль все же возымела над Гуссерлем. Это очень хорошо подтверждает следующие слова из письма от 11 августа 1920 года: “Так радуется, что есть еще люди на этой мрачной земле: Если бы и не было, я бы все равно не пал духом и постарался бы построить их эйдетически, будучи твердо убежден, что чисто сформированные (*gestaltete*) идеи должны произвести соответствующих им живых людей” [Цит. по 3,16-17]. Даже позднейшие попытки Гуссерля отойти от этого ни к чему не привели, т.к. его трансцендентальный и мунтадизированный субъекты рассматривались им как данные в представлении, причем в качестве интенционального предмета. Из этого возникает, вообще, невозможность феноменологии описать реальное бытие вне самого сознания. Вне самого сознания представимо лишь возможное сущее. Именно его и следует по мысли Гуссерля редуцировать до чистой субъективности моего *cogito*. “Хайдеггер сомневается в осуществимости и целесообразности исключения из исследования, “взятого в скобки” мира. Имманентизм Гуссерля он считает ошибочным, так как при таком подходе возникает риск того, что объекты сознания, превратятся в объекты существующие *только* в самом сознании...” [8, 54]. Возведение мира в скобки грубая ошибка феноменологии, основанная на гуссерлианской направленности исследования в сферу чистого Я, как абстракцию. Избавится от этого, можно лишь переориентировав проблему интенциональности с Я на фактичность конкретного сущего, уста-

навливающего эксплицитные содержания переживаний в смысле воспринятого или представленного в уме (Об этом подробнее [См. 7]. На то же самое намекает Хайдеггер, когда говорит о том, что “связь с вошедшим в опыт образом, доступность (*verfügbarkeit*) “исчезает”, не как целое – разрушается лишь характер ее отнесенности к моему Я” [9, 58]).

Воспроизведенная линия между тем призвана показать, что основную критику Хайдеггера можно назвать ориентационной, т.е. Гуссерль осуждается лишь только в том, что он поставил сознание как имманентную данность впереди своего бытия, впереди своей открытости, будучи облеченным в гносеологические переплетения переживаний Я. “Бытие, являющиеся для нас первым, само по себе показывается вторым: оно есть то, что оно есть, только в отношении к первому. Это первое бытие, которое должно быть, чтобы реальность могла себя репрезентировать имеет то преимущество, что оно не нуждается в реальности, но наоборот, реальность нуждается в первом бытии” [10, 144]. Или: “Сознание является предшествующим, априори в “декартовом” и “кантовском” смысле” (“*Das Bewußtsein ist das Frühere, das Apriori im Descartes'sehen und Kantischen Sinn*” [10, 145]). Как видим абсолютность у Хайдеггера не имеет ничего общего с гегелевской широтой абсолютного духа, единственного и всеобщего в своем лице, а представляет собой характер первичности одного над другим. Абсолютность указывает на преимущественность одного (субъективности) над другими конструкциями эйдетического сознания. Такую направленность Хайдеггер считает традиционной, восходящей к Декарту и Канту, и подчерпнутой феноменологией из мощного влияния на нее со стороны неокантианства: “Это определение и эта трактовка сознания составляет тот пункт, в котором сказывается влияние на феноменологию идеализма и идеалистического способа постановки вопросов, а именно – идеализма неокантианского толка” [10, 145].

Четвертое определение бытия, реперзентирует сознание как чистое бытие. Оно, по мнению Хайдеггера еще в меньшей степени является категориальным определением бытия сознания как интенциональности, так как сознание в этом случаи “как регион не рассматривается более в своей конкретной единичности и связи с живым существом” [10, 145-146]. Однако, указание Хайдеггера не совсем точно. Связь с живым существом у Гуссерля проявляется через переживание в настоящем предмета восприятия. Этого мы коснемся чуть позже. Пока же, затронем проблематику чистоты сознания в смысле, его идеальности.

Действительно, если я воспринимаю объект перцепции моего *cogito*, то сама идеация проводящаяся над ним, устанавливает его в моем сознании, как идею этого самого предмета. В этом смысле, сама идея этого воспринимающегося во многом отождествляется с самим воспринимаемым, является тем, что присутствует в моем *cogito*. Интенционируя тот или иной предмет, я обретаю его в истинном смысле только через соотнесение с моим Я, только как то, что присутствует в сфере моего переживания. Не трудно заметить, что и тут реальность воспринимающего подменяется реальностью протекания переживания этого предмета. “...сознание называется чистым, поскольку в нем не принимается в расчет какая бы то ни была реальность или реализация. Это бытие – чистое, по-

сколькx оно определено как *идеальное*, т.е. *нереальное*” (“...Das Bewußtsein wird als reines bezeichnet, sofern in ihm gerade von jeglicher Realität und Realisierung abgesehen wird. Rein ist dieses Sein, weil es als *ideales*, d. h. *nicht reales* Sein bestimmt ist” [10, 146]). В любом случае, критика Хайдеггера требует лишь одного: того чтобы те бытийные категории, которые были получены как четыре основные определения сознания, были либо достаточно ясно прояснены, либо, вообще, были опущены, так как они ни в коей мере неподчерпнуты из самого сущего, но, поскольку они выставляются как бытийные определения сознания, они как раз таки способны закрыть путь к вопросу о бытии этого сущего, а значит и путь к отчетливому вычленению самого этого сущего [10, 147]. Сами бытийные категории конституируются, как “описание, которое предполагает существование предмета и в то же время впервые его создает” [1, 93].

Нетрудно разглядеть за своеобразной проблематизацией основных пунктов феноменологии Гуссерля проблематику ориентации, на которую мы уже намекали выше. Ориентация среди сущего, поэтому является основанием отождествления себя с ним. Здесь отождествление понимается не в смысле вхождения одного в существо другого, как захват в имманентном ракурсе, а как установление себя посредством связи с другим. Не посредством другого как такового, а именно связкой Я – другой, причем сами точки соотнесенности (Я и другой) могут варьироваться. О нечто подобном писал Мишель Фуко в “Словах и вещах”, касательно категории сходств (пригнанности, соперничества, аналогии и симпатии), которые закругляют мир на самом себе, препятствуя выходу вне и вовнутрь его существа. Позволяют сохранить мир сам по себе в связке с самим собой. “Посредством этой игры мир существует в тождестве с самим собой; сходные вещи продолжают быть тем, чем они являются, а вместе с тем и похожими друг на друга” [6, 62]. Все вещи похожи на нас; будет более точным выражение, что мы сами делаем вещи похожими на нас самих. Позиции отождествления, бесспорно, играют одну из важнейших ролей, они определяют характер ориентации от самих вещей до метода их исследования. Однако, важны здесь не позиции, а связки, в нашем случае связка тождества одного другому. Мыслить следует не понятиями, а связками. Связки определяют предметы связи, более того, связки устанавливают между ними связь. Их связь говорит не о том, что они связаны друг с другом, словно два нерадивых родственника, а о том, что они перетекают в друг друга посредством связи. “Я” перетекает в вещи, субъективируя их, вещи в Я, как фактичности. Фундаментация не устраняет тождества при устранении тождества с одной стороны ($\neg A \neq A$), наоборот, конституируется и воображается новое тождество ($\dots \neq A = A$), разворачивая тождество двух, трех и т.д. положений, перетекающих друг в друга. Фундаментация меняет ориентацию, фундируя и превращая *тек* в некоторой серии веретена различения. Тем необходимей, становится то, чтобы сознание и вещи окружающего мира текли в неимоверном потоке производств тождеств.

Список литературы:

1. Гайденок П.П. Проблема интенциональности у Гуссерля и экзистенциалистская категория трансценденции. Современный экзистенциализм. М.: Наука. 1966.

2. Деррида Ж. “Генезис и структура” и феноменология / Письмо и различие / пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. – М.: Академический Проект, 2007. – 495 с. – (Философские технологии).

3. Михайлов И.А. Ранний Хайдеггер: Между феноменологией и философией жизни. – М.: “Прогресс-Традиция” / “Дом интеллектуальной книги”, 1999.

4. Лехциер В.Л. Феноменология «пере»: введение в экзистенциальную аналитику переходности / В.Л. Лехциер; Федеральное агентство по образованию. – Самара: Изд-во «Самарский университет», 2007. – 332 с.

5. Лиотар Ж.-Ф. Феноменология / Перевод с английского и послесловие Б.Г. Соколова – СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2001. (Серия «Метафизические исследования. Приложение к альманаху»).

6. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. с фр. В.П. Визгина, Н.С. Автономовой, Вступительная статья Н. С. Автономовой, СПб., А-сэд, 1994.

7. Dreyfus H.L., Dreyfus S. Mind over Machine. New York, 1986.

8. Frede Dotothea. The question of being: Heidegger’s proect // The Cambridge Companion to Heidegger. Ed. C. Guignon. Cambridge University Press, 1993.

9. Heidegger M. Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 24. Vittorio Klostermann GmbH. Frankfurt am Main, 1975.

10. Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 20. Vittorio Klostermann GmbH. Frankfurt am Main, 1979.

11. Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philisophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Gesammelte Werke. Husserliana. Band. III/1. Martin Nijhoff.: Den Haag, 1976.

12. Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (mit besonderer Berücksichtigung der Ethik Immanuel Kants), I. Teil 1913, in: Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung; Selbständig mit II. Teil, a.a. O., Halle, 1916.