

Волкова Светлана Владимировна

ПРОБЛЕМА ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ: Э. ГУССЕРЛЬ - М. ХАЙДЕГГЕР

В статье анализируется проблема интерсубъективности в философии Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. Автор показывает, что в феноменологии Гуссерля интерсубъективное отношение превращается в неразрешимую апорию по причине субстанциального статуса трансцендентального субъекта, и обосновывает, что ключом к решению проблемы интерсубъективности является экзистенциальная аналитика М. Хайдеггера, в которой осуществляется десубстанциализация человеческого бытия посредством категории "совесть".

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2017/10-2/8.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2017. № 10(84) : в 2-х ч. Ч. 2. С. 39-41. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2017/10-2/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net
Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: hist@gramota.net

УДК 165.62

Философские науки

В статье анализируется проблема интерсубъективности в философии Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. Автор показывает, что в феноменологии Гуссерля интерсубъективное отношение превращается в неразрешимую апорию по причине субстанциального статуса трансцендентального субъекта, и обосновывает, что ключом к решению проблемы интерсубъективности является экзистенциальная аналитика М. Хайдеггера, в которой осуществляется десубстанциализация человеческого бытия посредством категории «совесть».

Ключевые слова и фразы: Э. Гуссерль; М. Хайдеггер; феноменология; интерсубъективность; сознание; субстанция; присутствие; экзистенция; совесть.

Волкова Светлана Владимировна, к. пед. н.

Петрозаводский государственный университет

svetavolkov@yandex.ru

ПРОБЛЕМА ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ: Э. ГУССЕРЛЬ – М. ХАЙДЕГГЕР

Проблема интерсубъективности является одной из самых сложных проблем современной философии. В то же время нельзя не признать, что при первом приближении к данной проблеме возникает сомнение: а действительно ли интерсубъективность имеет статус реальной проблемы, ведь повседневный опыт говорит о том, что интерсубъективное взаимодействие осуществляется практически каждый день. Не отрицая данного обстоятельства, приходится, однако, заметить, что для философии, интересующейся теоретической реконструкцией интерсубъективного отношения, недостаточно указать на реализацию данного отношения на практике. С философской точки зрения важно продумать условия возможности интерсубъективности, выявить механизмы, лежащие в ее основе. В данной статье раскрывается специфика феноменологического подхода к проблеме интерсубъективности на примере сравнительного анализа двух немецких философов – Э. Гуссерля и М. Хайдеггера.

Среди философских направлений XX века феноменология была, пожалуй, одной из первых, кто остро отреагировал на парадоксальность интерсубъективного отношения. Является ли данность Другого субъекта необходимой и очевидной? Можем ли мы поставить себя на место Другого? Первыми, кто попытались найти ответы на эти вопросы, стали Гуссерль и Хайдеггер, чей философский опыт и станет предметом нашего последующего рассмотрения.

Начнем с Гуссерля. В его «Картезианских размышлениях» мы встречаем следующее суждение на тему интерсубъективности: «...применительно к опыту, в котором нам дан некий человек, мы вообще говорим, что этот другой человек сам “живе” стоит перед нами. С другой стороны, эта живая воплощенность другого не мешает нам незамедлительно признать, что ни само другое Я... ни что-либо из того, что принадлежит его собственной сущности, не становится для нас при этом изначальной данностью» [3, с. 213-214]. Проблематичность понятия интерсубъективности связана в феноменологии Гуссерля с тем, что Другой для меня – один из феноменов, конституируемых моими актами, но в то же время это и трансцендентальный субъект, в свою очередь конституирующий мир, в котором я сам являюсь для него одним из конституируемых феноменов. Для того чтобы разрешить данное противоречие, немецкий философ прибегает к процедуре феноменологической редукции.

Для Гуссерля суть данной процедуры состоит в том, что, с одной стороны, все содержание мира, в том числе и другие субъекты, выносятся за скобки, а с другой стороны, полученное путем редукции трансцендентальное Я объявляется единственной аподиктической, непроблематизируемой данностью. Однако, несмотря на то, что другой человеческий субъект действительно никак не включен в мое трансцендентальное Я, т.е. фактически выступает для меня на том же уровне, что и любой неодушевленный предмет, тем не менее, Гуссерль пытается найти место Другого именно в этом трансцендентальном Я. Так, в «Картезианских размышлениях» он заявляет, что конституирование Другого осуществляется, исходя из сущностных источников трансцендентального Я, к которым, прежде всего, принадлежит «живая телесность». «...мое тело (как живое тело) присутствует постоянно и выделено в чувственном восприятии, но при этом оно также в первопорядковой изначальности наделено специфическим смыслом живой телесности. Если теперь в моей первопорядковой сфере появляется некое выделенное тело, *подобное* моему, то есть устроенное так, что оно должно в явлении образовать пару с моим телом, то кажется без дальнейших размышлений ясным, что при смысловом перенесении оно должно сразу же перенять смысл “живого тела” от моего» [Там же, с. 221].

Итак, механизм конституирования Другого Гуссерль именует «аналогизирующим переносом». Главные элементы данного процесса таковы. В мире, подвергнутом феноменологической редукции, человек усматривает некое подобие между своим телом и телом другого человека. Данное подобие есть сходство в форме, движениях и т.п. Этот акт уподобления немецкий философ называет «синтезом сочетания». Далее, к этому акту добавляется акт эмпатии (вчувствования). Последний заключается в том, что человек, отталкиваясь

от своего тела и переживаний, полагает в теле другого человека психическую жизнь, подобную своей, и тем самым конституирует Другого.

Надо сказать, что теория аналогизирующего переноса вызвала критику в исследовательской литературе. Так, по мнению К. Хельда, феномен Другого, конституированный посредством такого переноса, не может иметь статус действительного существования. Дело в том, что формула «как если бы я был там» означает разновидность фантазии: в этом акте человек вполне осознает, что в действительности находится «здесь» и тот внешний ему предмет не является его телом, но лишь подобен ему. В общем, аналогизирующий перенос может иметь следствием только «квази-дубликацию моего Я», но не «позициональное сознание другого субъекта» [Цит. по: 1, с. 67].

Среди отечественных исследователей отметим точку зрения В. В. Калиниченко. По мнению этого автора, проблема интересности возникает у Гуссерля в связи с совершенно особым пониманием трансцендентального или «чистого Я». На этот счет Калиниченко сравнивает позиции Гуссерля и неокантианца П. Наторпа. У Гуссерля трансцендентальное Я в качестве условия синтеза и единства сознания выполняет функции, аналогичные функциям трансцендентального Я у Наторпа. Однако говорить о кантианской ориентации Гуссерля в решении вопроса о бытии трансцендентального Я не приходится. Дело в том, что, согласно Наторпу, чистое Я интуитивно не постигается, не объективируется, ибо выступает субъективным центром всех содержаний сознания. Будучи связывающим началом, данный центр сам никогда не может быть содержанием сознания. Гуссерль, напротив, в соответствии с феноменологической нормой о недопущении того, что не может быть сущностно усмотрено, считает, что чистое Я не только интуитивно постижимо, но живет в различных видах и модусах переживаний, подлежащих описанию. Для Гуссерля, полагает Калиниченко, характерна анимационная риторика: трансцендентальное Я оказывается у него неким «живым существом». Но проблема интересности как раз и возникает в связи с «одушевлением» этого трансцендентального Я: «Если принимать содержательную “развертку” чистого Я, если считать, что оно предметизируемо – тогда неизбежно встает вопрос о множественности Я. У Канта показательно отсутствует эта проблема. Она вообще возникает в монистической версии трансцендентализма у Фихте» [5, с. 77].

Учитывая сказанное, можно предположить, что решение проблемы бытия трансцендентального Я у Гуссерля скорее фихтеанское, нежели кантианское, и в качестве такового оно несет на себе следы парадокса. В самом деле, если чистое Я положено в качестве предмета рефлексии, т.е. нозмы, то оно обязательно требует и ноззиса для своего конституирования. Однако какая инстанция осуществляет это конституирование? Для Гуссерля эта инстанция есть то же самое чистое Я, представляющее собой тождество *ego* как объекта и *ego* как субъекта рефлексии. Так, например, в «Лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени» Гуссерль, трактуя чистое Я как поток имманентно темпорально конституирующего сознания, пишет, что «самоявленность потока не требует второго потока, но как феномен он конституируется в себе самом» [4, с. 88]. В итоге чистое Я у Гуссерля становится неким подобием интеллектуальной интуиции Фихте, а сама проблема интересности превращается в неразрешимую апорию, оставаясь в рамках монистической версии трансцендентализма.

Вполне возможно, что Гуссерль и сам понимал то обстоятельство, что отношение между я и Другим не-транзитивно, однако сам факт, что понимание Другого не схватывается в языке чистого или трансцендентального Я, впервые осознал М. Хайдеггер.

В «Бытии и времени» Хайдеггер эксплицирует отношение Я – Другой в контексте аналитики повседневности. «Каждый как другой и никто не он сам» – так Хайдеггер описывает повседневное бытие человека. Напрашивается вопрос: быть может несобственность повседневного существования человека – это состояние отчуждения от самости? Быть может, самость ждет человека где-то в глубинах его сознания? Едва ли. По Хайдеггеру, несобственность не есть отход или отчуждение – это исходный образ человеческого бытия. Экзистенциальный анализ повседневности как раз и призван, по мнению Хайдеггера, продемонстрировать, что первоначально мир уже всегда дан как общий мир, мир, в котором присутствие по большей части не при себе самом, но вне себя, при других людях. «Мы наслаждаемся и веселимся, как люди веселятся; мы читаем, смотрим и судим о литературе и искусстве, как люди смотрят и судят... мы находим возмутительным, что люди находят возмутительным» [6, с. 126-127].

Переход от повседневного, неподлинного бытия к бытию подлинному осуществляется как расчистка сокрытых и затемненных, какими присутствие (*Dasein*) запирается от самого себя. К числу последних принадлежат всевозможные идеологические авторитеты, воплощающие в себе «весь народ» и «человечество», а также «культуры» и «нации», которые хотя и являются искусственными образованиями, тем не менее, имеют обыкновение восприниматься как естественные, якобы от века существующие данности.

Однако самым главным препятствием на пути к подлинному бытию оказывается представление человека о своей собственной конечности, смерти. Данное препятствие можно было бы обозначить в виде вопроса: готов ли человек повседневности расстаться с мыслью о субстанциальности своего Я? По-видимому, нет. Хайдеггеровская аналитика повседневности показывает, что человек склонен полагать, что его присутствие держится «все дни», а между тем нет никакого Я как тянущейся протяженности, как реально сохраняющейся во времени и пространстве субстанции. Хайдеггер настаивает на том, что подлинное бытие задается пониманием присутствия как неизбежного предствования концу или смерти. При этом сама смерть понимается не как неопределенное нечто, которое когда-то должно случиться. Речь идет о том, что присутствие умирает фактично все то время, пока оно экзистирует. Присутствие поэтому означает, с одной стороны, микросмерть

того Я, которое переходит из одного состояния бытия в другое, а с другой стороны, – усилие или возможность самого Я как бы наброском приносить себя в мир каждый раз заново.

Замыслив присутствие из «бытия к смерти», Хайдеггер открыл одну принципиальную вещь: экзистенциальное бытие есть опыт, в котором человек признает себя подлинным, настоящим только в себе новом, другом. И так же, как жизнь означает способность меняться и быть другим, так и сам человек оказывается новым, *другим* по определению. Вот почему в основе intersubjectивности должна лежать не теория вчувствования, но тезис о том, что присутствие есть по своей сути со-бытие и тогда, когда Другой фактически не наличен и не воспринят [Там же, с. 120]. Вот почему в основе свидетельства о собственной экзистенции должна лежать совесть, а не сознание (чистое Я). В самом деле, именно совесть не дает человеку забыть, что он не принадлежит себе. Совесть укоряет, что он – человек – *такой*, а мог бы (и должен бы) быть и *иным*, *другим*, тогда как сознание, напротив, указывает на тождественность и постоянство чего-то всегда уже наличного.

Таким образом, intersubjectивность нуждается в отношении различия, а не подобия. Я узнаю в Другом себя самого вовсе не таким, каким я знаю себя *сейчас*, но скорее таким, каким я себя (настоящего, подлинного) пока еще *не* знаю. Я – это не какой-то «определенный» и «наличный» человек, но «возможный» и Другой определяет меня именно в моей неполноте, заставляющей искать себя. Другой требует от меня не быть им, но быть собой. Так intersubjectивное отношение становится агональным, полемическим признанием. Х.-Г. Гадамер по этому поводу замечает: «Всякому притязанию соответствует встречное притязание. Отсюда внутренняя историчность всех жизненных отношений между людьми состоит в том, что за взаимное признание постоянно приходится бороться» [2, с. 423].

Подводя итог нашим размышлениям, отметим, что как появление, так и решение проблемы intersubjectивности напрямую зависит от решения вопроса о бытии трансцендентального Я. Чистая структура сознания или сознание как чистая структура – это рефлексивные конструкты, но не само сознание, это, вспоминая терминологию М. К. Мамардашвили, «способы нашей работы с сознанием». Между тем, для Гуссерля характерно обратное, а именно: отождествление им рефлексивных структур с сознанием приводит к тому, что трансцендентальное, чистое Я становится субстанцией и даже живым существом. Значимым обстоятельством для разрешения проблемы intersubjectивности послужила предпринятая М. Хайдеггером критика субстанциальности «чистого» Я. Вполне возможно мыслить человеческое бытие как субстанцию, однако на этом основании нельзя сделать вывод о том, что оно и существует как субстанция. По-видимому, всякий раз, когда человеческое бытие полагается как субстанция, оно отгораживается от мира и оказывается в одиночестве, и наоборот, десубстанциализация человеческого бытия размыкает человеческое Я, делает его открытым Другому, миру в целом. При этом решающим в этом размыкании оказывается нравственный опыт человека, совесть.

Список источников

1. Борисов Е. Проблема intersubjectивности в феноменологии Э. Гуссерля // Логос. 1999. № 11. С. 65-83.
2. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики / пер. с нем. Б. Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
3. Гуссерль Э. Картезианские размышления / пер. с нем. Д. В. Складнева. СПб.: Наука, 2001. 320 с.
4. Гуссерль Э. Собрание сочинений / пер. с нем. В. И. Молчанова. М.: Гнозис; ЛОГОС, 1994. Т. I. Феноменология внутреннего сознания времени. 177 с.
5. Калининченко В. К метакритике понятия интенциональности у Э. Гуссерля // Логос. 1997. № 10. С. 65-80.
6. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Библихина. М.: Ad Marginem, 1997. 450 с.

THE PROBLEM OF INTERSUBJECTIVITY IN MODERN PHILOSOPHY: E. HUSSERL – M. HEIDEGGER

Volkova Svetlana Vladimirovna, Ph. D. in Pedagogy
Petrozavodsk State University
svetavolkov@yandex.ru

The problem of intersubjectivity in E. Husserl's and M. Heidegger's philosophy is analyzed in the article. The author shows that in Husserl's phenomenology the intersubjective relation turns into an insoluble aporia because of the substantial status of the transcendental subject. It is argued that the key to the solution of the problem of intersubjectivity is M. Heidegger's existential analytics, in which the desubstantiation of a human being is carried out through the category of "conscience".

Key words and phrases: E. Husserl; M. Heidegger; phenomenology; intersubjectivity; consciousness; substance; presence; existence; conscience.