

УДК 1(031)(091)

ПРОБЛЕМА ПРОИЗВОЛЬНОСТИ В ФИЛОСОФИИ Э. ГУССЕРЛЯ

Пономарева С.В.

Пермский государственный университет, Пермь

Подробная информация об авторах размещена на сайте

«Учёные России» - <http://www.famous-scientists.ru>

В этой статье автор пытается объяснить связи между центральными проблемами западной теории познания: проблемы свободной воли, проблемы чистого непосредственного созерцания и проблемы индивидуальности. Автор пытался показать, что наша вера в индивидуальность зависит от структуры интеллекта, принятой в современной науке.

«Так вот, не эти улицы, которые видят прохожие, вызвали это состояние в Прусте и, следовательно, не их наблюдение во второй раз (то есть не непрерывность сюжета, допустим) способно что-либо объяснить в этом впечатлении. Следовательно, впечатление есть то, что нельзя произвольно наблюдать. Оно дискретно уже в этом смысле. Вот в чём была ошибка Гуссерля, я таким коротким пассажем это помечу, он полагал, что можно наблюдать феномен».

М.К. Мамардашвили

Мамардашвили затрагивает интересную проблему – проблему произвольности сознания и возможности его свободного действия по отношению к себе. Эта проблема включает два шага или, скорее, две тесно связанные стороны: вопрос о *наполненности* интеллекта (возможность существования чистого сознания) и вопрос о свободе, свободе воли, способности к некоему волевому усилию. Совершенно ясно, что эти два вопроса взаимообуславливают друг друга: без волевого усилия невозможна модификация интеллекта, его выход из естественного состояния наполненности (см. прим. 1). Существование свободной воли – необходимое условие для первоначального акта движения к познанию, которое с раннего начала философии (Античность) и до окончания классической европейской эпохи (Новое время) служило также усилием, модифицирующим интеллект. Волевое усилие направлялось умом как раз на достижение (создание) некоей модификации интеллекта, которая является пустой изначальной точкой. Собственно, полагаю, сама задача стала возможна, благодаря именно трёхчастному строению души (см. прим.2). И, наоборот, гносеологическая задача (необ-

ходимость пустой исходной точки) требовала именно такого подхода к душе (забегая немного вперёд, следует сказать, что у Гуссерля такое деление исчезнет).

Проблема произвольности (иначе проблема свободы) центральная для классической гносеологии. Можно было бы сформулировать основную мысль этого периода так: «Могу ли я (под «Я», естественно, понимается некий безличный субъект) и если да, то при каких условиях, мыслить свободно. Причём свободно обозначает самостоятельно (термины близкие и синонимичные для нового времени, хотя, безусловно, для нас сегодня они обозначают разные вещи). По сути дела, в начале каждого философского трактата этого периода можно поставить, если этого, конечно, не сделал сам автор, тезис, скорее даже задачу, о необходимости *внимательно* (освободившись от стереотипов влечений, желаний) подумать. После совершения этого извлечения (всего нерелективного опыта) в сознании остаётся только познавательная активность (в данном случае, к ней я причисляю и любые априорные формы). Это состояние, состояние абсолютной чистоты и отсутствия опыта, также есть наличие абсолютной познава-

тельной способности, способности выбора любого направления.

Однако произвольность эта не так произвольна, как может показаться на первый взгляд, конечно, ясно, что речь идёт, скорее, не об индивидуальном видении, а о некотором общесубъектном пути. Активность классического субъекта всегда направлена определённым образом - это разыскание некоего истинного (неизменного, идеального) образа, находящегося за явлениями. Не *в* явлениях, а *за* ними. Поэтому произвольность предполагает прорыв, выход из состояния неподлинности к некоему подлинному состоянию (в начале XX века этот мотив возникает у таких близких к феноменологии авторов как Ясперс, Сартр, Камю), иначе говоря, сконструировать (можно было бы назвать всю классическую философию своего рода конструктивизмом) настоящую реальность. Она автоматически предполагает некую иную, методологическую установку, пустую по своему содержанию и наполненную только сознательной активностью (себя) и мира подлинного по отношению к подлинному «Я». В связи со сказанным, можно заметить, насколько оригинален был М. Хайдеггер, не оценивая *das Dasein* и *die Existenz* в категориях подлинности и неподлинности. Начальная посылка такого подхода, безусловно, находится в феноменологии Гуссерля (поскольку для него, по сути, нет проблемы подлинности) и напрямую связана с проблемой произвольности.

В классической традиции волевое усилие – это некая пограничная точка, разделяющая дорефлексивное и рефлексивное состояние сознания. Рефлексивное состояние или состояние абсолютной подлинности есть, согласно этой же системе, чистое созерцание, в котором отключены все воспринимающие логические структуры (есть некоторая данность, над которой интеллект субъекта начинает совершать операции), всё семиотическое содержание сознания.

Состояние это мы и назовём *теперь-точкой*, в силу того, что оно находится в постоянном *теперь*, не связанном с прошлым (поскольку прошлое присутствует в виде представлений, обобщений,

мыслей, которые уже не могут принадлежать непосредственному восприятию). Теперь-точка созерцания всегда отъединена от аналогичных. В классической мысли это состояние даже не длящееся (оно может длиться во времени, но не в смысловом плане), но протяжённость во времени обозначает скорее ряд переходящих одна в другую таких точек. Но не длящееся, поскольку нечто длящееся предполагает идею тождества и однородности предмета и, следовательно, некую логику, которая, конечно, не может принадлежать к непосредственно созерцаемому моменту.

Это исходное состояние при всей его кажущейся простоте порождает огромное количество смыслов и направлений в классической мысли.

Теперь-точка – явление для европейской мысли интересное, можно было бы даже сказать - центральное, как произвольность, как проблема сомнения и т.д. Поскольку в этой теперь-точке сходятся нити практически всех основных направлений в гносеологии: это и проблема «Я», и проблема истинности, и понимание времени, и основание познания. Всё можно вывести из теперь-точки. Однако всё, что мы из этой точки выводим, обладает другим качеством нежели она сама (см. прим. 3).

«Теперь-точка» - это состояние с особым статусом подлинности, первичной отправной точки ничем и никем не опровергаемой (см. прим. 4).

Теперь-точка – это, безусловно, некая методологическая редукция, которая устраняет временную схему человеческого сознания. Она отсекает вместе с содержанием любую форму прошлого, возможность конструирования будущего (не будем забывать, что для классической эпохи время течёт из прошлого в настоящее и будущее). Само настоящее чрезвычайно сужается оно превращается в непосредственно переживаемое мгновение. Забегая вперёд, Гуссерль расширит область действия «теперь-точки», у него это состояние, понимаемое как настоящее, а это и данный момент, и ретенциально и протенциально относимое к моменту. Получается интересная ситуация: с одной стороны, мы находимся в состоянии чистого созерцания, а

с другой – это созерцание не является столь чистым (лишённым каких-либо структур), как в классической гносеологии. С другой, оно обладает, пусть и не прописанной чётко, структурой. Здесь проявляется вся двойственность Гуссерля: он совмещает старые схемы мышления с новым подходом: он стремится к состоянию чистой начальной точки, и при этом эта точка у него уже содержит в себе некоторые структуры, которые в ней не предполагались в классической традиции.

Итак, мы описали особенности редукации к теперь-точке и попытаемся сейчас вернуться к поставленной проблеме: возможности произвольности (в случае субъективности) в мышлении.

В новоевропейской философии, к примеру, этот процесс моделирует Декарт. Это моделирование происходит в самом начале рассуждения о методе: «Это свидетельствует скорее о том, что способность правильно рассуждать и отличать истину от заблуждения – что, собственно, и составляет, как принято выражаться, здравомыслие или разум (*raison*), – от природы одинакова у всех людей, а также о том, что различие наших мнений происходит не от того, что один разумнее других, а только от того, что мы направляем наши мысли различными путями и рассматриваем не одни и те же вещи» [4,250].

Можно, конечно, предположить, что разные пути здесь – разные, но абсолютно индивидуальные пути мышления, равноценные в своём результате и, казалось бы, такой контекст действительно присутствует в работе Декарта: мой путь, безусловно, ведёт к общей истине, но при этом он своеобразен и уникален, поскольку только от меня зависит какой путь выберу я. И многие комментаторы Декарта склоняются к подобной точке зрения: «Это требование воплощается у Декарта в субъективно обращенной философии. Обращение же к субъекту выполняется в две ступени. Во-первых, каждый, кто всерьез хочет стать философом, должен “раз в жизни” вернуться к самому себе и, ниспровергнув в себе все до сих пор имевшие для него значимость науки, постараться заново их построить. Философия — мудрость (*sagesse*) — есть всецело личное дело философст-

вующего. Она должна состояться как его мудрость, как им самим добытое стремящееся к универсальности знание, за которое он от начала и в каждом продвижении мог бы быть ответственным на основании своих абсолютных усмотрений. Приняв решение направить свою жизнь к этой цели, т. е. то решение, которое единственно может способствовать моему философскому становлению, я тем самым сделал выбор в пользу первоначальной абсолютной нищеты познания. Очевидно здесь в первую очередь нужно осмыслить, как я могу найти метод дальнейшего продвижения, которое привело бы к подлинному знанию. Картезианские «Размышления» не следует поэтому рассматривать как сугубо частное занятие философа Декарта, и еще менее — как всего лишь эффектную литературную форму изложения первых философских обоснований. Скорее, в них наметен прообраз необходимых размышлений каждого начинающего философа, из которых только и может первоначально произрасти некая философия» [2,50-51].

Собственно, я привела это большое высказывание, чтобы стало понятно, что и для Декарта и для Гуссерля человеческая индивидуальность не являлась основополагающей, однако при этом всегда остаётся возможность (вовсе не лишённая оснований) понять «Я» как конкретную индивидуальность. И это субъективистское истолкование действительно может иметь место, поскольку речь идёт о непосредственном, собственном переживании.

Однако для Декарта речь также идёт прежде об абсолютной одинаковости, об одинаковом строении субъектов (с этим связано его представление об общих идеях), поскольку в конкретных проявлениях интеллект Декарта, безусловно, лишь интеллект вообще. Индивидуальный путь для Декарта невозможен, несмотря на то, что в процедуре сомнения мы, конечно же, имеем дело с путём личным: «Но вы, Полиандр, скорее должны считать, что находитесь в более выгодном положении, поскольку у вас нет никаких предубеждений, и мне будет гораздо легче приобщить к верному мнению человека беспристрастного, чем Эпистемона, который часто бу-

дет склоняться к противоположной точке зрения» [3, 158].

Итак, действительно речь идёт об обретении себя подлинного и прорыва к не менее подлинному миру, который, поскольку опыт одинаков, доступен каждому человеку и потому речь идёт о произвольном начинании и выборе определённого вида опыта. Интересно, что Декарт здесь во многом воспроизводит платоновские произведения и платоновскую систему доказательств (см. прим. 5).

Из предыдущих размышлений становится ясно, что для классической философии совершение некоего произвольного усилия – является нормой. Утверждение этой произвольности и связано с теперь-точкой, с точкой, с которой можно было бы, абсолютно очистившись, начать мыслить свободно и, я подчеркну это ещё раз, индивидуально.

Однако следует согласиться с Мамардашвили и, кстати, с Э. Гуссерлем (но об этом чуть ниже), что эта теперь-точка просто не существует или, по меньшей мере, не является отправной, поскольку ей точно предшествует некоторое иное состояние, которое можно было бы назвать состоянием схватывания. То есть начать наблюдать и уж, тем более абсолютно беспристрастно, фактически невозможно.

Можно предположить, что в случае Гуссерля момент запечатления впечатления просто пропущен, поскольку система всегда не соответствует жизни, она начинается, пропустив первичный слой. Это особенность любого трактата (хотя Гуссерль и оговаривается, что интеллект не бывает пуст). Однако проблема произвольности, безусловно, остаётся чрезвычайно важной (можно обратиться к роману Пруста, который Мамардашвили противопоставляет системе Гуссерля). Безусловно, протенция и ретенция носят по Гуссерлю, в достаточной мере, произвольный характер.

Итак, мы рассмотрели проблему произвольности в двух аспектах: проблема свободной воли и проблема пустого интеллекта (которая в себя включает вопрос о подлинности, вопрос о строении интеллекта, вопрос о временной структуре).

Теперь вернёмся к Гуссерлю и посмотрим, какой из вышеперечисленных аспектов к нему подходит, можно ли согласиться с Мамардашвили, что Гуссерль настаивал на произвольности в вопросах восприятия.

Данный вопрос можно рассмотреть в двух аспектах. Во-первых, согласиться с Мамардашвили. Да, Гуссерль настаивает на произвольности, которая унаследована им от старых картезианских и кантианских систем. Действительно, сама процедура феноменологической редукции должна нам указывать на способность интеллекта к произвольности и, в таком случае (по отношению к произвольности), можно уравнивать её и картезианскую процедуру сомнения. Собственно, даже шаги и в том и в другом случае часто совпадают. Но в одном аспекте они всё-таки расходятся: речь идёт о строении интеллекта, если для Декарта воля – отдельная действующая сила, параллельная интеллекту и чувствам, то Гуссерль волю фактически не рассматривает. Воля для него тождественна желаниям, хотениям и может также наблюдаться как феномен. По классической традиции, идущей от Платона, воля или произвольность (в нашей интерпретации) не совпадает с желаниями, желания – это скорее атрибут чувств. По сути, гуссерлевская воля равна Спинозовским аффектам: «Самый непосредственный пример раскрытия психического дан нам в живущем имманентном бытии того, что я обозначаю именно как Я, а также и всего того, что обнаруживает себя как неотделимое от Я, как Я-переживания (такие, как опыт, мышление, чувствование, волнение) или психические переживания, а также в качестве способностей или *Habitus*» [9]. Однако и сравнение с классическими аффектами будет не до конца корректно: они сопоставимы по содержанию (страсти, переживания), но не по структуре, поскольку классические аффекты – тоже самостоятельная часть души, но не идеи. Итак, для Гуссерля воля – не послушный инструмент, а, скорее, объект наблюдения, который, правда, не искажает истину, поскольку он всего лишь один из многообразных объектов, которые представляет исследуемое сознание. То есть, волевому усилию

не отводится много места в его размышлениях, и феноменологическая редукция предстаёт не столько как насилие, переиначивание видимой реальности, сколько как естественный переход из одного состояния в другое. По сути дела классическая воля – это чистая ни чем не обусловленная активность человека. Интересно и не случайно у Гуссерля разговор о воле (как носителе чистого действия) абсолютно отсутствует, для него чистой активностью является само человеческое сознание (аттенциальный луч), с невыделенными в нём пассивными или активными частями. Интенциональный луч словно бы вбирает расколотые классической традицией части души.

Однако произвольность – это проблема многоаспектная и, за исключением некой свободно выбранной точки, она предполагает ещё и свободу от содержания интеллекта (то самое состояние абсолютной достоверности). Гуссерль и здесь перменчив и неоднозначен. Состояние созерцания для него, безусловно, тоже обладает статусом абсолютной достоверности, это я уже отмечала выше, однако оно заключается не в очищение сознания и возведении с нуля нового здания знания, а просто в переключении из одного состояния в другое. Поэтому нет ни волевого усилия, ни, как следствие, моей индивидуальности, которая могла бы это усилие произвести, следовательно, субъект Гуссерля (субъект современный) более безличен, нежели субъект классический. Полагаю, что именно эти особенности гуссерлевской философии позволили позже говорить о смерти субъекта.

Итак в вопросе произвольности Гуссерль отличен от классической философии тем что:

1. Для него не существует отдалённых друг от друга частей души, по крайней мере, это не постулируется, а воля может быть наблюдаема как феномен, в то время как в классической традиции эти три части души являются разделёнными и в достаточной степени субстанциальными. С другой стороны интенция включает в себя волевое усилие и, вероятно, также эмоциональную сферу (эмоция, конечно же, как и воля, может быть объектом фе-

номенологического наблюдения, но с другой стороны, сама эмоция, возникает в интенциональном акте). С другой стороны, Гуссерль говорит о существующей свободе: «Универсальная попытка сомнения принадлежит к царству нашей совершенной свободы»[1;70]. Но это упоминание похоже, исходя из логики его системы, скорее на некий атавизм, на дань бытовому и классическому мышлению. Субъект Гуссерля безличен.

2. С другой стороны, Гуссерль остаётся верным состоянию абсолютной достоверности, для него также важен опыт непосредственного созерцания однако его теперь-точка далеко не так беспомощна, как то, что описывает Рассел, разрыв не так глубок. По нескольким причинам: прежде всего, Гуссерль отказывается, хоть и не до конца, от абсолютного разрыва между непосредственным созерцанием и логическими и смысловыми структурами. Для него теперь-точка это не только и не столько непосредственное созерцание, сколько нечто принимаемое за настоящее (правда, фундированное в теперь), однако, скорее, настоящее не переживаемое, а смысловое (его образуют ретенция и протенция). И поэтому теперь-точка для него никогда не бывает пуста.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Под наполненностью здесь понимаются непроверенные данные, приобретенные из внешней среды.

2. Классическая схема души, идущая от Платона, строится на признании трёх, в достаточной мере самостоятельных частей, при безусловном главенстве интеллекта: «В начале этой речи мы каждую душу разделили на три вида: две части её мы уподобили коням по виду, третью – возникшему». [7,162]. Далее, как известно, следует описание их отношений, в котором интеллект-возничий сдерживает коня-чувство и направляет коня-волю.

3. Этот разрыв очень точно описал Рассел, когда заметил, что *knowledge by acquaintance* никоим образом не интегрируется в *knowledge by description* [8]. Однако это тема отдельного исследования, которое выходит за рамки моей работы. Поскольку «теперь-точка» - это нечто не

связанное с семантическим содержанием человеческого знания, то возникает проблема – возникновение понятий.

4. По сути дела, здесь мы сталкиваемся с субстанциальным подходом в познании. Это состояние и есть то основание на котором «Я» строит свои дальнейшие размышления.

5. Для сравнения: приведённые разговор Полиандра с Евдоксом, когда последний при помощи наводящих вопросов приводит к тем же выводам, к которым пришёл когда-то сам аналогично платоновскому «Менону». «Смотри же, как он выпутается из этого затруднения, ища ответ вместе со мной, причём я буду только задавать вопросы и ничему не стану учить его. Будь начеку и следи, не поймаешь ли меня на том, что я его учу и растолковываю ему что-нибудь, вместо того чтобы спрашивать его мнение» [6,390].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической фило-

софии, - М.: Дом интеллектуальной книги, 1999

2. Гуссерль Э. Картезианские размышления. – СПб.: «Наука», «Ювента», 1998.

3. Декарт Р. Разыскание истины посредством естественного света. Сочинения в 2-х т. Т.1 - М.: «Мысль», 1989.

4. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках. Сочинения в 2-х т. Т.1. - М.: «Мысль», 1989.

5. Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. – СПб.: «Ювента», 1999

6. Платон. Менон. Соч. в 3-х т., Т. 1. – М.: «Мысль», 1968

7. Платон. Федр. Соч. в 3-х т., Т. 2. – М.: «Мысль», 1999.

8. Russel B. The problems of knowledge. – London.: «Britannica», 1994

9. Гуссерль Э. Феноменологическая психология. - <http://lib.rin.ru>

PROBLEM OF RANDOMNESS IN EDMUND HUSSERL'S PHILOSOPHY

Ponomareva S.V.

Perm State University, Perm

In this article the author try to explain links between central problems of western theory of knowledge: the problem of free will, the problem of clear immediate contemplation and the problem of individuality. I try to show that our belief in individuality depends on the structure of intellect acquiring in contemporary science.