Творческое наследие Густава Густавовича Шпета в контексте философских проблем формирования историко-культурного сознания (междисциплинарный аспект)

Г.Г. Шпет / Comprehensio
Четвёртые Шпетовские чтения

ИЗДАТЕЛЬСТВО
ТОМСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА

2003

И.А. Эннс (Томск)

Феномен «Другого» и проблема интерсубъективности

Проблема интерсубъективности – одна из центральных проблем современной философии. Актуальность данной проблемы задана не столько спецификой современной культурной ситуации, сколько характером самой проблемы. Данная проблема относится к разряду фундаментальных философских проблем, которые постоянно возобновляются в русле философской традиции и явно или неявно всегда являются предметом рефлексии (философского вопрошания). Это связано с характером самого философского знания, которое, как и любой вид опыта, выходящий за границы непосредственной данности, требует обоснования легитимности своих притязаний на истину (то есть обоснования его интерсубъективного смысла и значения). Иначе говоря, проблема интерсубъективности может быть определена как проблема возможности философии как особого вида знания и в силу этого неустранима из философского дискурса.

Проблематизировать интерсубъективность можно в различных контекстах и исходя из разных оснований. Осмысление природы интерсубъективности зависит от определенных философских предпосылок и, прежде всего, от понимания собственного «Я» и «Другого». Поэтому одним из возможных горизонтов тематизации интерсубъективных отношений, с нашей точки зрения, может выступать концепт «Другого». Существует определенная взаимосвязь

между первичным опытом «Другого» и возможным способом интерпретации интерсубъективных отношений. Интерсубъективные отношения по своей сути всегда фундированы определенной тематизацией «Другого», его интерпретацией, конституируются по отношению к имеющемуся у нас идеализированному образу «Другого». Сама сфера интерсубъективности представляет собой опыт, репрезентирующий «Другого», а значит, сам способ репрезентации «Другого» зависит от его предпонимания. В конечном итоге та или иная интерпретация «Другого» разворачивается в определенную систему интерсубъективных отношений (социальную онтологию). Таким образом, феномен «Другого» (проблема «Другого») выступает в качестве контекста, предоставляющего возможность эксплицировать предпосылки и способы конституирования интерсубъективных отношений.

В историко-философской традиции представлены различные способы понимания «Другого». Систематизировать данное многообразие можно по-разному. На наш взгляд, коль скоро осмысление «Другого» зависит от понимания «Я», «Другой» всегда определяется по отношению к «Я», то в качестве основания возможной систематизации имеет смысл принять отношение между «Я» и «Другим». На основании данного критерия эмпирическое многообразие представленных в традиции способов интерпретации «Другого» можно свести к двум типам.

В первом случае «Я» и «Другой» рассматриваются как наличные, замкнутые, самотождественные субстанции, между которыми нет никакого отношения. Конститутивным в определении «Я» и «Другого» здесь является именно фиксация отсутствия какого-либо отношения между ними. Во втором случае исходным принципом интерпретации выступает само интерсубъективное отношение, которое не выводимо ни из «Я», ни из «Другого», но из которого они сами должны быть объяснены. Отношение – основание определения как «Другого», так и самого «Я». Здесь тематизируется, прежде всего, момент направленности, обращенности «Я» к «Другому» и «Другого» к «Я», интенциональное отношение размыкает взаимную трансценденцию «Я» и «Другого».

Первый способ интерпретации назовем метафизическим пониманием «Другого», второй – трансцендентальным пониманием

«Другого». Следует сразу же отметить, что данные способы представляют собой идеализированные типы, которые фиксируют общие тенденции понимания «Другого» в историко-философской традиции. Термины «метафизический» и «трансцендентальный» используются нами в специально оговоренном выше смысле: в горизонте концепта «отношение».

Основной методологической установкой анализа «Другого» в рамках метафизического способа осмысления выступает редукция к «Я», региону собственного, которое само дальнейшей редукции не подлежит и выступает как непосредственная самоочевидность. Такой детерминистский подход к осмыслению взаимоотношения «Я» и «Другого» возник в рамках классической парадигмы сознания, с его онтифицирующей интерпретацией сознания и мира как наличного сущего и причинно-аналитическим методом объяснения связей между вещами (предметами), которые изначально находятся в неравном положении: скрытой или прямой иерархии, отношении господства – подчинения, фундирующего – фундированного, первичного – вторичного[1].

Для метафизического способа осмысления характерна тенденция понимать как «Я», так и «Другого» из самого «Я». В качестве базовой формы опыта выделяется опыт своего собственного «Я», опыт отношения «Я» к самому себе, как непосредственной самодостоверности. Отношение «Я» и мира задаются как отношения фундирования. Любой опыт, в том числе и опыт другого «Я», фундирован опытом отношения «Я» к самому себе, опытом собственной субъективности. «Другой» рассматривается как объективированное через субъект сущее.

Принципиальным, для метафизического способа понимания «Другого», является категориальная дифференция имманентное – трансцендентное. В противоположность «Я», субъекту, интерпретированному как сфера имманентной самоданности, «Другой» рассматривается как трансценденция, недоступная непосредственному усмотрению и всегда опосредованная сферой собственной

1 Полностью в данные рамки укладывается понимание взаимоотношения «Я» и «Другого», например, в немецком классическом идеализме, где оно предстает как опосредованное категориями причинности воздействие «Я» на мир объектов (Кант) или как полагание мира «не-Я» посредством «Я» (Фихте).

субъективности. Понимание «Другого» в качестве трансценденции предполагает рассмотрение его в парадигме объективизма, как нечто противоположное «Я», субъекту, как объект среди других объектов, ничем принципиально от них не отличающийся. Опыт «Другого» помещается в сферу фактического и случайного, а значит, не обладает в должной мере моментами необходимости и достоверности, приписываемыми знанию, и не является предметом самостоятельного исследования.

Метафизический способ осмысления «Другого» возникает в русле классической традиции, которая в лице Декарта начинается с интенции на автономность и самодостаточность субъекта и заканчивается суверенностью, независимостью и абсолютизацией субъекта в философии Просвещения. Вместе с тем почти одновременно в классическом дискурсе возникает и момент рефлексии обусловленности самого сознания, «Я», внеположенной ему реальностью, иным. Несмотря на ярко выраженную эгоцентричность классической философии, для неё характерна своеобразная чувствительность к «Другому». «Другой», правда, предстает здесь как источник потенциальной агрессии, угрожающей существованию сознания в качестве инстанции, легитимирующей истину, замутняющей его чистоту, самодостоверность, ведет к неподлинности существования сознания[2]. В связи с этим классическая стратегия определения сознания в качестве субъекта, «Я» предполагает одновременно формирование репрессивных механизмов вытеснения и обесценивания «Другого».

Трансцендентальный способ осмысления «другого» складывается в рамках неклассической философии, которая представляет собой антиномичную рефлексию на последствия односторонней абсолютизации субъективности в классике. В рамках западного мышления происходит два решающих преобразования: изменение нововременного понимания разума (в направлении дис-

2 В таком качестве, к примеру, в философии Декарта тематизируется тело, именно аффекты тела ведут к искажению сознания и к заблуждениям. В этом отношении М. Франк указывает на нарциссический уязвимый характер декартова «Я», его мнимую самодостаточность и зависимость от мистерии тела. М. Хайдеггер, усмотревший у Декарта всевластие субъекта с его стремлением подчинить себе весь мир и все поставить себе на службу, упустил из виду уязвимый характер этого «Я», его неполноту и страдание от этой неполноты. См.: Беседа Владимира Малахова с Манфредом Франком // Логос. 1999. № 4. 14. С. 7.

персии универсального логоса классической философии) и изменение нововременного статуса и роли субъекта (в направлении децентрации Эго, субъекта классической философии). Во многом этому способствовало хайдеггеровское открытие феномена конечности человеческого существования, временности (историчности) как конститутивного основания самой субъективности и разума, а как следствие, осознание исторического характера разума и необоснованности его претензий на абсолютность. Для неклассической философии характерна интенция на осознание обусловленности «Я», субъекта, субъективности «Другим», иными внеположными ему реальностями[3]. В неклассическом философском дискурсе происходит осознание децентрированности субъективности. Субъект, «Я» размыкается в «Другого»: в мир, тело, язык, социальность. «Я» определяется через отношение, само есть отношение. Введение в контекст философской рефлексии феномена интенциональности также фиксирует этот факт: «Я» и «Другой» существуют в отношении, отношение есть способ их бытия.

Эта интенция находит свое исполнение в трансцендентальном способе понимания «Другого». Основой интерпретации является отношение. Отношение не следует понимать в пространственном смысле, как отношение между наличными вещами мира. «Я» и «Другой» не есть члены отношения, но сами есть отношение и только в отношении определяются. Отношение понимается в экзистенциальном плане, как способ бытия «Я» и «Другого». Оно тематизирует сферу трансцендирования, обращённости «Я» к «Другому» и «Другого» к «Я». Отношение предстает как онтологическая структура. Такое понимание фиксирует момент экстатической природы существования самого сознания. «Я» и «Другой» не есть трансценденция, но сам процесс трансцендирования. Таким образом, мы имеем «Я» и «Другого», каждое из которых определяется из него самого и в отношении другого (взаимность отношения), а не в отношении «одного из другого» (когда либо «Я» фундирует «Другого», либо «Другой» фундирует «Я») и не в отношении некоторого объемлющего их целого, как превосходящей их тотальности. «Я» и «Другой» не тождественны друг другу и несводимы друг к другу.

3 «Другой» в данном контексте может рассматриваться довольно широко, как мир, «Другое Я», коммуникативное сообщество, язык, тело.

Трансцендентальный способ, полемизируя с метафизическим, дающим субстанциальную интерпретацию «Я» и «Другого» как наличного сущего, подчеркивает непредметный характер существования. «Я» и «Другой» понимаются не по типу наличного сущего природы, как данность, а антисубстанционалистски, как заданность, задача, то, что ещё только должно быть осуществлено. «Я» и «Другой» предстают не как трансценденция, но как сам процесс трансцендирования. Кроме того, «Я» и «Другой» понимаются не как субъект сознания или самосознания, но во всей своей конкретной самобытности – как субъективность. В центр внимания помещается целостный феномен человеческого существования, конститутивными моментами которого являются историчность и конечность. Традиционно нефилософская область фактически наличного становится философски релевантной. В отличие от классики, фактичность «Я» и «Другого» (сфера неинтеллигибельного) уже не игнорируется, а, напротив, становится приоритетным предметом философской рефлексии, и именно в ее критическом преобразовании философия видит свою миссию[4].

В случае метафизического способа осмысления «Другого» мы имеем сознательную попытку снятия проблемы интерсубъективности с позиции интерпретации «Я» как субъекта. Дифференция «Я» и «Другого» снимается универсальностью логического мышления, тотальностью «Я», субъекта. «Я» имплицитно уже содержит в себе и природный, и социальный миры. Интерсубъективный опыт рассматривается как сфера априорного знания. Вопрос же о генезисе априорного знания не ставится, оно осмысливается в качестве особого рода предзнания (концепт «врожденных идей»), как некое наличное идеальное сущее, изначально предзаданная

4 Это в полной мере свойственно и для философии Гегеля. Позиция Гегеля в контексте проблемы «Другого» полностью вписывается в рамки трансцендентального способа его понимания. У Гегеля явно выражен интерес к сфере реальной субъективности. Предметом исследования «Феноменологии духа» является история фактически наличного сознания, «духа, погруженного в природу», нечистого духа, самосознание которого отягощено, замутнено природой и требует очистки в горниле философской рефлексии. В конечном итоге именно посредством рефлексии дух освобождается от своей фактичности, партикулярности как преходящего (и этим оправданного) момента на пути движения к абсолютному самосознанию. Задача философской рефлексии, с точки зрения Гегеля, и заключается в преобразовании фактически наличной конечной субъективности в абсолютное самосознание.

человеку данность, логически предшествующая всякому опыту. Осмысление априорного знания как врожденной идеи имплицирует введение понятия предустановленной гармонии, которое необходимо для объяснения соответствия между такого рода знанием и миром (соответствие между порядком идей и порядком вещей), связи «Я» с миром и «Другим Я». Концепт предустановленной гармонии отсылает к недоступным для рефлексии самого «Я» основаниям этого соответствия и имплицирует введение понятия Абсолюта. Именно он есть предельное основание данного соответствия. В контексте метафизического способа осмысления «Другого» основой итерсубъективного опыта выступает трансцендентное по своей сути основание – Абсолют (в традиции может осмысляться различным образом, как Бог, абсолютное «Я», абсолютный Дух и т.п.). Так как основание сферы интерсубъективного опыта отсылает к трансценденции и располагается тем самым принципиально вне сферы рефлексии, конституировать интерсубъективные отношения в рамках метафизической интерпретации «Другого» не представляется возможным[5].

В свою очередь, трансцендентальное понимание «Другого» тематизирует сферу обращённости «Я» к «Другому» и «Другого» к «Я», дает нам возможность конституировать интерсубъективные отношения. В контексте трансцендентального способа осмысления «Другого» основой интерсубъективного опыта выступает отношение. Трансцендентальное понимание осмысливает существование через категорию трансцендирования и рассматривает отношение как онтологическую структуру бытия. Интерсубъективное отношение, из неразрешимой в классике проблемы, превращается в принцип онтологического исследования, само бытие конституируется как событие, событие есть способ бытия как «Я», так и «Другого». Отношение является тем фундаментальным горизонтом, в рамках которого вообще возможно становление (обретение)

5 В рамках метафизического понимания «Другого» интерсубъективные отношения рассматриваются по аналогии с отношениями между природными объектами, как разновидность причинной взаимосвязи, сводятся к проблеме опознания в неизвестном чего-то известного, в «Других» – мы опознаем самих себя, любая «инаковость» относится к сфере недостоверного опыта и вытесняется за пределы дискурса знания. Однако интерсубъективное отношение «Я» и «Другого» не имеет ничего общего с причинным отношением между налично сущим.

как «Я», так и «Другого». «Я» и «Другой» открыты миру, друг другу, находятся в отношении взаимного конституирования. Основание сферы интерсубъективного опыта отсылает к отношению «Я» и «Другого» и доступно для рефлексии, а тем самым дает нам возможность тематизировать интерсубъективные отношения в контексте трансцендентального понимания «Другого». Конкретные способы конституирования интерсубъективных отношений в рамках трансцендентального способа осмысления «Другого» осуществляется на основании экспликации источника трансцендирующей активности[6].

Метафизический способ понимания «Другого» закрывает доступ к сфере интерсубъективности и не позволяет раскрыть этот специфический регион сущего. В рамках этого варианта остается лишь возможность апелляции и ссылки на абсолют в любых его интерпретациях, который обеспечивает соответствие между «Я» и миром, «Я» и «Другим», то есть понимание и взаимопонимание. Трансцендентальный способ понимания «Другого», напротив, делает возможным рассмотрение интерсубъективности и демонстрирует её значимость для осмысления способа существования самого сознания.

6 В конечном счете это зависит от интерпретации «Другого». Представляет ли он собой абсолютное самосознание, как это было у Гегеля, или другую конкретную субъективность, как это имеет место, например, у М. Хайдеггера и Э. Левинаса. Исходя из этого, мы получим разные типы отношения.