




**Философия
Язык
Культура
Выпуск 2**

Санкт-Петербург, АЛЕТЕЙЯ, 2011



Санкт-Петербург, АЛЕТЕЙЯ
2011

*Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»*

Факультет философии

Философия. Язык. Культура.

Выпуск 2



Санкт-Петербург
Алетейя
2011

Печатается по решению Ученого совета факультета философии
Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ)

Философия. Язык. Культура. Вып. 2 / отв. ред.
Горбатова Ю.В. — СПб.: Алетейя, 2011. — 325 с.

ISBN 978-5-91419-688-9

Сборник содержит статьи, посвященные осмыслению широких взаимосвязей языка и культуры, философских аспектов познания, коммуникации и понимания, исследованию символического измерения бытия человека и культуры.

Книга предназначена философам, культурологам, специалистам в области языкознания, широкому кругу ученых-гуманитариев.

УДК 1.101 + 1.14-18 + 7.01
ББК 71.0 + 81 + 87

ISBN 978-5-91419-688-9 © Отв. ред. Горбатова Ю.В., 2011
© Коллектив авторов, 2011
© Издательство «Алетейя» (СПб), 2011

Содержание

<i>Предисловие</i>	5
<u>Феноменология и герменевтика</u>	
<i>А.Ю. Апаева</i> Феноменологическая герменевтика поэтического языка М. Хайдеггера.....	9
<i>А.А. Шиян</i> Язык и опыт: проблемы и противоречия герменевтики Гадамера	20
<i>А.С. Детистова</i> Фантазия и сознание образа у Э. Гуссерля.....	31
<i>Е.В. Потюкова</i> Интерсубъективность и коммуникация.	42
<i>Т.М. Рябушкина</i> Саморефлексивность субъекта познания и поиск «самих вещей».....	50
<i>В.В. Селивёрстов</i> Становление, значение и критика теории предметов Алексиуса Майнонга.	61
<i>Н.В. Шумкова</i> Структура сознания в «Йога-сутрах» Патанджали и трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля	70
<u>Логика, семантика, онтология</u>	
<i>А.С. Боброва</i> Об отрицании, связке и особенностях мышления.	83
<i>Т.А. Шиян</i> Скобки в математике: логико-семиотический анализ.	90
<i>Н.Л. Бутовский</i> Сравнение жёстких десигнаторов и индивидуализирующих функций.	105
<i>В.В. Долгоруков</i> Экспликация схоластических диспутов с предписаниями (<i>disputatio de obligationibus</i>) средствами логической прагматики.....	113
<i>Ю.В. Горбатова</i> Такая непростая божественная простота: современный схоласт Плантинга vs средневековый схоласт Аквинат.....	120
<i>С.В. Данько</i> Идея абсолюта в этике Витгенштейна.	133
<i>Д.А. Шамис</i> Людвиг Витгенштейн и зайцы.	144
<i>Г.А. Котенко</i> Парадокс Фитча и кризис антиреализма.	154

Т.М. Рябушкина
САМОРЕФЛЕКСИВНОСТЬ СУБЪЕКТА ПОЗНАНИЯ И
ПОИСК «САМИХ ВЕЩЕЙ»

Appealing to development of the problem of reaching “the things themselves”, the paper is aimed to show that the conceptions that are opposed to the cognitivism prevailing in the west philosophical tradition since Descartes can not to overcome the precipice between the subject and the world. The difficulty is caused not by the predominance of cognition, but by the presupposition of an immediate givenness as the basis of any knowledge.

Ключевые слова: «сами вещи», когнитивизм, рефлексия, субъект, предмет познания, непосредственная данность

Keywords: “things themselves”, cognitivism, subject, reflection, object of knowledge, immediate givenness

Картезианский подход к человеку определяется поиском достоверного знания мира, и при таком подходе человек превращается в познающий субъект, а мир – в предмет познания. Человек «сам себя полагает в качестве сцены, на которой отныне существующий должен представлять, предъявлять себя, словом, делаться образом» [12, с. 353]. Возникает непреодолимая пропасть между данными субъекту представлениями и «самими вещами». Начиная с М. Хайдеггера, утвердилось положение о том, что именно декартовская абсолютизация познания препятствует выходу к самим вещам, что вещи даны человеку исходно *не в качестве предметов познания*. В настоящее время «когнитивистской редукции разума» противопоставляется модель коммуникативной рациональности, согласно которой знание рассматривается как одна из форм дискурса. Я попытаюсь показать, что такое понимание не преодолевает

Т.М. Рябушкина. Саморефлексивность субъекта познания...

разобщенности субъекта и мира, т. к. ее источником является не примат познания, а поиск основания вещей в непосредственной данности.

Философия Декарта, в которой не остается места для мира как такового, берет свое начало в утверждении того, что для *самопознания* достаточно рефлексии – непосредственного удостоверения в непосредственной данности сознания. Идеи же *внешних* вещей, возникающие при помощи чувств и воображения, проблематичны: они неясны, потому что они опосредованы; они неотчетливы, потому что к природе предмета примешивается природа моих познавательных способностей. Эти идеи на самом деле могут быть образованы и без содействия внешних вещей, как во время сна [6, с. 154]. Декарт надеется показать выход из этого мира сомнений к миру, познанию со всей достоверностью, но, связывая, как это делает он, достоверность знания с его непосредственностью, можно принять в качестве способа достоверного познания мира только непосредственное удостоверение в непосредственной данности. Идея какой-либо вещи будет удовлетворять критерию истины – ясности и отчетливости – только в случае, если имеет место *присутствие* вещи в сознании. Однако такое понимание, по сути, отнимает у вещей независимое от субъекта существование. Именно к такому следствию декартовской философии приходит Дж. Беркли.

В отличие от него, Кант, пытаясь обосновать наше знание о предметах, приходит к выводу о том, что мы *нуждаемся* в понятии о вещи, находящейся *вне* наших знаний (*вещи в себе*), как условия возможности опыта. Именно благодаря этому понятию может возникнуть полярность между субъектом и объектом.

Однако трансцендентальный предмет есть лишь X, обеспечивающий *формальное* единство представлений. Каким же образом обеспечивается единство представлений как принадлежащих конкретному предмету? Видя, что попытка рассмотреть работу сознания изнутри как синтетическую деятельность неминуемо приводит к потере объективного значения наших понятий, Кант связывает отношение представлений к объекту с мыслью о том, что они образуют единство не только

в сознании, но и вне него. Независимое от субъективных состояний существование объекта мыслится в *суждении* с его связкой «*есть*» [8, с. 198]. А поскольку логические функции суждения и категории *есть* одни и те же функции, мышление о предметах возможно только посредством категорий.

Но объяснение объективного значения наших понятий на основании категорий, являющихся лишь субъективными априорными формами, подразумевает, что предмет, притязаний на независимое от нас существование, на самом деле есть лишь явление. Непознаваемость мира вытекает у Канта из того, что всякое познание вынуждено исходить из чувственного многообразия, т. е. из *непосредственно данных* субъективных представлений. Таким образом, предпосылка о рефлексии как основании всякой достоверности, прокрадываясь в кантовскую философию, делает для нее невозможным познание вещей, как они есть сами по себе.

Немецкий идеализм изгоняет кантовскую «вещь в себе» путем *абсолютизации рефлексии*: вещи, как они есть, рассматриваются в качестве составляющих процесса самопознания. Таким образом, основанием единства представлений как принадлежащих предмету оказывается не только их субъективное единство, но устойчивость самой вещи. Однако итогом этого пути является возложение на логику непосильной для нее задачи – сотворения мира.

В рамках концепций субъективности, вследствие предпосылки о достоверности рефлексии находящих основание предметности в самосознании, оказалось невозможным объяснить притязание предмета на независимое от субъекта существование и присущую ему самому устойчивость, определяющую единство наших представлений о нем. В результате, философская мысль обращается к поиску самих вещей как независимых от нас и при этом непосредственно присутствующих.

Феноменология утверждает, что, благодаря сознанию, имеет место непосредственная данность мира, с которой соотносятся все мнения, все теории. «Приведение феномена к абсолютной само-данности, устранение всех трансцендентных положений и есть обнаружение условий корреляции познания и предметности» [4, с. 24].

Т.М. Рябушкина. Саморефлексивность субъекта познания...

У Канта имела место дилемма: либо предмет существует независимо от сознания, но трансцендентен в отношении познания (вещь в себе), либо предмет познаваем, но существует только в нашем сознании (явление). Гуссерль решает кантовскую дилемму тем, что допускает только один единственный вид предметов – интенциональные предметы, которые одновременно и познаваемы, и не являются содержаниями сознания. Интенциональный предмет трансцендентен по отношению к сознанию, т. к. не входит в состав переживания, составными частями которого являются *комплекс ощущений и объективирующее схватывание*. Но при этом нельзя утверждать, что он существует вне сознания. Необходимо воздержание от утверждения реального существования, чтобы иметь возможность рассматривать это утверждение как составную часть переживания. «В интенциональности дано как бы совпадение чистой предметности и чистой субъективности» [2, с. 465]. Таким образом, предметы познаваемы.

Хотя феноменология отвлекается от вопроса о действительном существовании предмета, ей все же нужно ответить, каким образом различать простое мнение и обоснованное знание. Поэтому Гуссерль различает сигнификативный акт сознания, в котором предмет дан в представлении только в качестве мыслимого и интуитивный акт, в котором предмет *сам присутствует* в представлении. Сознание «*живого телесного самоприсутствия индивидуального объекта*» [3, с. 119], по Гуссерлю, дано нам в *восприятии*. Однако, говоря словами Ингардена, имеют место две «трансценденции в теоретико-познавательном смысле»: трансцендентность восприятия по отношению к данности (восприятие выходит за пределы того, что дано в исполненных качествах, что действительно наглядно присутствует) и трансцендентность вещи по отношению к восприятию (восприятие вещи имеет «внешний пустой горизонт») [7, с. 101].

Утверждение о непосредственной данности вещи, по сути, отождествляет данность, результат созерцания и созерцаемую вещь. Поскольку эти понятия расходятся, вещь оказывается трансцендентной познанию, и рушится построенное на

идее интенциональности учение о вещи как трансцендентной сознанию и вместе с тем познаваемой.

Способ ввести результат внешнего (трансцендентного) восприятия в область аподиктической очевидности, вне которой нет философии как строгой науки, по Гуссерлю, состоит в том, чтобы акт трансцендентного восприятия предстал перед нами в акте *рефлексии* (имманентного восприятия). При помощи рефлексии можно изучить сознание как поле конституирования всего континуума опыта, способное породить телесную самоданность воспринятой вещи. Основой конституирования всех смысловых единств у Гуссерля оказывается абсолютный самоконститутивный квазивременной поток сознания, который есть абсолютная субъективность.

Но, как замечает сам Гуссерль, из наличия абсолютного потока не следует с необходимостью наличие мира объектов и не исключена возможность сознания как потока переживаний, которые отличны от переживаний чувственного внешнего опыта [3, с. 149-150]. «В познающем сознании с очевидностью наличествуют интенциональные акты, как направленности на данные предметы и вовсе нельзя найти интенциональных актов, как синтетических деятельностей, впервые созидających предмет» [9, с. 139].

Эти трудности имеют принципиальный характер: на основе абсолютного потока не может быть конституирован мир, имеющий смысл «иного» по отношению к сознанию.

Объяснить наличие мира предметов, претендующего на независимость от сознания, призвана созданная Гуссерлем концепция «жизненного мира». Руководящая идея этой концепции состоит в том, что субъект может обнаружить себя только при возможности отличать себя от чего-то другого, а это означает, что другое равнозначно ему, генезис другого не вторичен. Смысл предмета есть не только конституированный смысл, но и смысл, аффицирующий сознание. Следовательно, предметности имеют место изначально, и именно они, а не неоформленные гилетические данные составляют материал для конституирования. Всякая вещь предполагает связи с другими вещами, т. е. отсылает к жизненному миру как универсальному горизонту. Жизненный мир исследователя есть

Т.М. Рябушкина. Саморефлексивность субъекта познания...

«почва, поле его деятельности, в котором только и имеют смысл его проблемы и способы мышления» [5, с. 123]. При переходе в трансцендентальную установку жизненный мир сохраняет свою сущность, но теперь оказывается «компонентом» трансцендентальной субъективности [10, с. 67].

Для прояснения способа данности предметов жизненного мира Гуссерль в «Идеях II» направляет свой интерес на феноменологический анализ «активности ощущений». Активный синтез, образующий постигаемый смысл, который интенционально направлен на ассоциативно образованные чувственные впечатления, происходит на основе я-образных движений моих органов восприятия и моего тела (кинестез). Едва ли здесь можно говорить о данности *самих* вещей, об их «личном» присутствии, если не осуществить изменение смысла понятия «сами вещи», включив в него субъективную составляющую. Этот сдвиг смысла означает сближение самих вещей с непосредственной данностью, *в чем бы она не состояла*, т. е. начало отхода от понимания их в качестве предметов *познания*.

Но феноменология, поскольку она стремится быть строгой наукой, не может ограничиться данным жизненным миром, а должна тематизировать эту данность, внося ее в область аподиктической достоверности. Тематизация существования вещи осуществляется Гуссерлем путем изменения установки при помощи эпохе – редукции естественной веры в существование предмета к лишь притязанию на существование. Однако возникает вопрос: должны ли мы воздерживаться от *всяческих* предложений о существовании, в том числе и от тех, при помощи которых мы описываем феномены сознания? Отвечая положительно на этот вопрос, мы вынуждены лишать всякий обнаруженный нами феномен сознания «наивной» веры в его существование, и тем самым заключать в скобки наивную претензию феноменологической рефлексии на истинность. В случае отрицательного ответа приходится, как это делает Гуссерль, в отношении возможности и невозможности осуществления эпохе провести различие между реальным существованием и существованием феномена. Но поскольку различие способов существования есть описание, оно требует *существования* различаемого, и, ввиду неопределенности этого

последнего способа существования, *различие способов бытия оказывается одним и тем же способом бытия Различного.*

По Хайдеггеру, отступление Гуссерля от максимы «К самим вещам!» состоит в принятии вслед за Декартом «*пустой и при этом фантастической идеи достоверности и очевидности*» [14, с. 13]. В результате, основную роль в гуссерлевой феноменологии начинают играть переживания, относящиеся к *теоретическому познанию*. Но постановка проблемы возможности самих вещей стать *предметами познания* включает в себе понимание вещей в свете идеи бытия сущим как бытия *наличным*, скрывая их подлинное бытие.

Хайдеггер находит, что первично сущее показывается как подручное, и именно *первичность, непосредственность* подручного свидетельствуют о позитивном феноменальном характере его бытия. «Подручность есть онтологически-категориальное определение сущего как оно есть “по себе”» [13, с. 71]. Однако это определение подлинного бытия сущего слишком бедно, поскольку лишено определенности понятийного схватывания и категориального оформления: рабочая взаимосвязь подручного обнаруживается лишь тогда, когда нарушается, когда сущее перестает быть подручным и рассматривается как *наличная вещь* [13, с. 74]. Более того, раскрытие бытия, заранее исключающее метод, стремление к достоверности, теряет возможность различать подлинное и неподлинное бытие.

Хотя у Хайдеггера бытие еще не выступает антиподом всякого смысла, в его концепции уже заложено противопоставление бытия и познания, ставшее явным у Ж.-П. Сартра и А. Камю. Во имя самих вещей было провозглашено полное бессилие разума перед действительностью. Причиной такого поворота является предпосылка о том, что знание может определяться самим познаваемым только при его *непосредственной данности*, и решение проблемы трансцендентности предмета состоит в обнаружении этой данности. Однако *утверждение непосредственной данности предмета* предполагает *доступность этой данности для рефлексии*. В результате, сами вещи оказываются достоянием рефлексии, теряя независимое от нас существование; признание же независимого их существования обо-

Т.М. Рябушкина. Саморефлексивность субъекта познания...

рачивается признанием невозможности для них быть предметами *познания*, поскольку последнее при данном подходе неявно отождествляется с рефлексией.

Развитие проблемы возможности самих вещей стать *предметами познания* прошло путь от декартовского *отождествления самих вещей с предметами познания*, через кантовское утверждение *непознаваемости самих вещей как предметов познания*, и далее через поиск гуссерлевский *самоданности самих вещей как предметов познания* до хайдеггеровского признания того, что *сами вещи вовсе не должны рассматриваться как предметы познания*.

Последняя позиция, однако, требует указания некоторого «выхода» к самим вещам, отличного от того, чтобы сделать их предметами познания, но предполагающего возможность *отличить* сами вещи от иллюзий. Т. к. различение это невозможно без превращения непосредственной данности в предмет познания, самим вещам вновь «грозит опасность» стать предметами познания. Чтобы отвести эту угрозу, Витгенштейн стремится показать, что «проверка» непосредственной данности является бессмысленной. Круг, регресс, пустота рефлексии проистекают от той исходной ситуации, что познание, направленное на непосредственную данность, всегда сводится к ней самой. Такой непосредственной данностью, являющейся началом и одновременно концом всякого познания, по Витгенштейну, является язык. Витгенштейн идентифицирует функцию языка представлять мир со *смыслом* предложения, границу мира – с границей языка. Смысл предикативных предложений не *проговаривается* в метаупотреблении языка, а *показывается* в употреблении первичных предикативных предложений. Речь о речи о предмете не только когнитивно, но и семантически пуста. О смысле предложений уже нельзя говорить осмысленно [1, с. 130].

Заметим, однако, что этому противоречит идея философии как избавления от бессмысленных предложений, т. е. как работы со смыслами. По Витгенштейну, наша речь подчиняется логике самого языка, которая задает границы мира и которой мы должны пользоваться, чтобы говорить осмысленно. Но границы мира не совпадают с границами языка, поскольку

существует пространство для множества языковых логик, и эти логики нельзя удостоверить иначе, чем через описание языковых употреблений, следующих этим логикам. Языковые игры можно сравнивать между собой и взаимно отражать [18, с. 208-209]. Правда, поскольку это сравнительное описание лишь языковая игра, на этой почве может вырасти лишь постмодернистский релятивизм.

В качестве попытки спасения от него можно рассматривать концепцию «коммуникативной рациональности» Ю. Хабермаса. Если Хайдеггер и Витгенштейн вынуждены были признать *все* нетеоретическое подлинным, то Хабермас утверждает, что обоснованность притязания нетеоретического на значимость может быть установлена в *дискурсе* [16, с. 42]. Как отмечает Шнедельбах, дискурс есть не познание непосредственной данности, а познание самого *способа* непосредственной данности, и при таком понимании он не является пустым [18, с. 211].

Хабермас описывает свой проект как «рациональную реконструкцию» лингвистической компетенции. Универсальная прагматика должна реконструировать дотеоретическое *know-how* компетентного говорящего в форме эксплицитных правил, причем, в конечном счете, речь идет о реконструкции «общих и неизбежных предпосылок коммуникации» [15, с. 15-23]. Так, Хабермас утверждает, что обладающим лингвистической компетенцией индивидам *с необходимостью* присуще предвосхищение *идеальной речевой ситуации*, в которой реализовано *непринужденное согласие всех* относительно справедливости притязаний на значимость [16, с. 287]. Это придает универсальной прагматике трансцендентальный характер [19, с. 151-152].

Но представить себе еще не выполненные, *проблематизирующие «эмпирический» консенсус*, т. е. трансцендентальные условия разума можно только благодаря возвращению практического оценочного суждения отдельного индивида. Нельзя не согласиться с выводом Л. Нагля о том, что принцип «интерсубъективной» дискурсивности как основополагающее условие «непринужденного волеизъявления» не может преодолеть понятие субъекта [17, с. 353]. Утверждение предвосхищения идеальной речевой ситуации есть *присущая субъекту интуиция*,

Т.М. Рябушкина. Саморефлексивность субъекта познания...

и «рациональная реконструкция» непосредственной данности, состоящая в не критическом утверждении этой интуиции, сама есть апелляция к непосредственной данности, связанная с известными трудностями.

Вопрос о правомерности когнитивных претензий дискурса остается открытым. «На долю философии выпадает только идти по стопам социологии и выяснять социальные условия, при которых за истину принимается нечто почему-то удовлетворяющее всех или, по крайней мере, большинство заинтересованных участников коммуникативных процессов. Это и означает, что философская проблема получает социологический смысл, вне которого о ней нечего сказать, кроме того, что она иллюзорна» [11, с. 138-139].

Наше рассмотрение позволяет предположить, что для выхода к самим вещам необходимо отказаться не от понимания вещей как предметов познания, а от принятия *непосредственной данности* вещей как предметов познания. «Рациональная реконструкция» того, что представляется непосредственно данным на уровне сознания, должна выйти за рамки этого уровня, но не ради *бессознательного* как пласта субъективности, вытесненного из сознания, или как подобного языку анонима, а ради поиска *досознательного* как истока *всякой* *сознаваемой* «данности».

Литература

1. Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М., 1994.
2. Гайденок П.П. Научная рациональность и философский разум. М., 2003.
3. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга I. Общее введение в чистую феноменологию. М., 2009.
4. Гуссерль Э. Идея феноменологии. СПб., 2006.
5. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994.
6. Декарт Р. Размышления о Первой Философии // Декарт Р. Сочинения. СПб., 2006.
7. Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. М., 1999.

Феноменология и герменевтика

8. *Кант И.* Критика чистого разума // Сочинения в шести томах. Т. 3. М., 1964.
9. *Лосский Н. О.* Трансцендентально-феноменологический идеализм Гуссерля // Логос. 1991. №1.
10. *Молчанов В.И.* Понятие трансцендентальной субъективности в феноменологии Э. Гуссерля // Проблемы сознания в современной буржуазной философии. Вильнюс, 1983.
11. *Порус В.Н.* Рациональная коммуникация как проблема эпистемологии // Высшее образование в России. 2008. № 1.
12. *Рикер П.* Хайдеггер и проблема субъекта // *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 1995.
13. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997.
14. *Херрман Ф.-В. фон.* Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Мн., 2000.
15. *Habermas J.* Communication and the Evolution of Society. Boston, 1979.
16. *Habermas J.* The Theory of Communicative Action. V. 1. Boston, 1984.
17. *Nagl L.* Zeigt die Habermassche Kommunikationstheorie einen «Ausweg aus der Subjektphilosophie»? // *Frank M. (ed.)* Die Frage nach dem Subjekt. 1988.
18. *Schmädelbach H.* Reflexion und Diskurs. Frankfurt am Main, 1997
19. *Wood A.W.* Habermas' Defense of Rationalism // New German Critique. Duke University Press., 1985. № 35.

Сведения об авторе: Рябушкина Татьяна Михайловна, ОАО "Научно-исследовательский институт авиационного оборудования".