

Комаров С.В.¹

Феноменологическая критика картезианского *cogito*.

*В статье рассматривается критика картезианского основоположения в феноменологической философии, а именно себестождественность *cogito* и его «субстанциализация». Феноменология исходит из понимания бытия сознания, его временности и истолкования его генезиса как становления смысловых структур. Поэтому предметом феноменологической критики является картезианская замкнутость представлений, указание на наличие дорефлексивного *cogito*, представление об агентивных переживаниях, представляющих одновременно кинестетические и интенциональные акты, указание на телесный опыт как конститутивный для генезиса сознания вообще.*

*In the article gives the criticism of the Cartesian fundamental principles of a phenomenological philosophy, namely, self-identical *cogito* and his "substantzialization." Phenomenology is based on the understanding of the being of consciousness, his time and his interpretation of the genesis of both the formation of semantic structures. Therefore, the subject of phenomenological criticism is Cartesian closed representations, an indication of a pre-reflective *cogito*, an idea of the agentive experiences representing both kinesthetic and intential acts indication of bodily experience (corporeality) as a constitutive for the genesis of consciousness in general.*

Ключевые слова: феномен, сознание, рефлексия, пассивные и активные синтезы, агентивность, интенция, пропозиция, кинестезис.

Феноменологическая философия в своем анализе картезианского *cogito* исходит из принципиально иных, чем аналитическая философия, установок. Аналитическая философия исходит из уже наличных и ставших логических структур языка как *априорных* и определяющих саму возможность мышления. Феноменологическая философия, напротив, исходит из идеи *генезиса, становления* первичных смысловых структур сознания, определяющих саму возможность выражений в языке. Для анализа базовых, онтологических, смысловых структур сознания необходима редукция его эмпирических содержаний к формальной структуре их чистой данности. Это означает, что феноменология имеет дело, прежде всего, с актами сознания, по отношению к которым формы их высказываний (выражений) не играют особой роли².

¹ Комаров Сергей Владимирович – доктор философских наук, профессор кафедры Менеджмента и маркетинга Пермского национального исследовательского политехнического университета (Пермь). [E-mail: komarov@rmc.edu.ru](mailto:komarov@rmc.edu.ru)

² Удивительно, что Гуссерль, начиная с проблемы значений, не понимает роли языка в описании феноменов и прояснения их ноэтико-ноэматических структур; он считает, что язык нейтрален к формам выражения смыслового содержания. Между тем, феноменологическая дескрипция изначально требует языка, для выражения открывающихся смыслов. Первым, кто обратил внимание на важность языка для решения феноменологических задач, являлся М.Мерло-Понти.

В рамках своей методологии феноменология преобразует эмпирическое содержание сознания таким образом, чтобы открывались эти структуры чистого сознания. Как известно, «чистое сознание» в феноменологии – это не априорные структуры сознания классического рационализма или всеобщие формальные механизмы классического эмпиризма, а описание любых актов сознания как чистых переживаний или интенциональных смыслов. В результате феноменологической *ἐποχή* и последующей феноменологической редукции нам чистая смысловая структура предмета сознания (явления). Нейтрализация взгляда дает феномен предмета как его чистый смысл. Этот чистый смысл и есть содержание, «вещь» или предмет сознания, то, что мыслится в любом акте сознания. Если же в рамках этого совершить еще и рефлексии относительно самого акта данности этого предмета, то нам откроется чистая данность или «актность», явленность самого сознания. Сознание при этом откроется не в своей предметной, «чтойной», структуре, а – через нее – в своей «как-есть» структуре, в своей данности или действительности. Этот есть феномен и есть чистое сознание как *Sich-selbst-durch-sich-selbst-Zeigende* (феномен феномена). Конечно, как таковое, сознание всегда есть двуединая коррелятивная структура предмета и его данности, единство ноэмы и ноэзы, феномена и его акта, явления и события являвания, единство *die Erscheinung* и *das Erscheinen*.

Но в таком случае меняется само понимание сознания как такового. Конечно, оно всегда есть единство *cogito* и его *cogitatum*. Но «...наперед ясно одно: произведя подобную редукцию, мы в потоке многообразных переживаний – в этом трансцендентальном остатке – нигде не встречаемся с чистым «я» как переживанием среди переживаний ... Представляется, что «я» постоянно и даже необходимо должно присутствовать здесь, и это постоянство, очевидно, не постоянство некоего тупо застрявшего на месте переживания, «фикс-идеи». Напротив, «я» принадлежит к любому переживанию, которое появляется и затем уплывает вместе с потоком, его «взор» проникает «сквозь» любое актуальное *cogito*, направляясь к предметному. Луч этого взгляда заново возникает с каждым новым *cogito* и исчезает вместе с ним. А «я» - тождественно. По меньшей мере, если рассуждать принципиально, любая *cogitation* может сменяться, она может пребывать и убывать, хотя можно и усомниться в том, каждая ли необходимо преходяща, а не просто, как мы это фактически обнаруживаем, фактически преходяща. В отличие от этого, чистое «я» представляется, однако, чем-то необходимым, чем-то абсолютно тождественным при любой действительной и возможной смене переживания, а потому ни в каком смысле не может считаться реальной частью или моментом самих переживаний» [1, 126-127]. Однако в этом случае такое переживание почти неизбежно ведет к субстанциализации «Я», к почти необходимому полаганию *cogito* как особой трансцендентальной сущности.

Основная претензия феноменологии к картезианской теории сознания как раз и заключается именно в недопустимости субстанциализации сознания. Почти необходимое – не значит неизбежное. Привилегированности акта *cogito* быть не может. « ...«Чистое «я» живет в особом смысле во всяком актуальном *cogito*,

однако и все переживания заднего плана принадлежат ему, а оно им, и все они, принадлежат к одному и тому же – моему – потоку переживания, обязаны превращаться в актуальные cogitations или же включаться в таковые; говоря языком Канта <...> : «"Я мыслю" должно быть таким, чтобы оно могло сопровождать все мои представления» [1, 127]. Безусловно, при совершении трансцендентальной редукции остается остаток (Residuum) – само «я могу» редукции; однако, очевидно, что оно и есть то самое «Я мыслю», о котором говорит здесь Гуссерль. Это «Я мыслю» и есть та самая субъективность как таковая в любых своих когитациях. После кантианской критики, после анализа субъективности в немецкой классической философии и неокантанского анализа структур опыта такая субстанциализация «Я» просто невозможна.

Таким образом, для феноменологии сознание выступает как некая абсолютная реальность, точнее – абсолютный поток (последовательность) актов сознания, наделенных интенциональным содержанием (смыслом). *Сознание – не сущее, а бытие, действительность и чистая жизненность.* Это сведенное до чистой структуры переживания своего присутствия нейтрализованное сознание, как известно, трактуется Гуссерлем как *трансцендентальная субъективность*. Именно с таким пониманием сознания связана феноменологическая критика картезианского cogito.

а). Отказ от постулата замкнутости представлений. Временность сознания. Суть дела в том, что к моменту возникновения сознательной рефлексии всегда уже выполнили (и продолжают выполнять) свою молчаливую работу пассивные синтезы, т.е. доличностные когнитивные механизмы (пассивные синтезы, малые перцепции, интерсубъективные референции). Ничто не мешает принять гипотезу о таких механизмах (поскольку мы не можем их наблюдать), но это не противоречит опыту автономии и самообоснованию сознательной рефлексии. Лейбниц в «Монадологии» показывает, что переживание «Я» само может быть понято как суммарный результат действий когнитивно непроницаемых и доличностных процессов, действующих до сознательного внимания, и этот генезис cogito отнюдь не является аргументом против этического, субъектного выбора.

Гуссерлианский дифференциальный анализ позволяет различать три вида «замкнутости» (Verschlossenheit) представлений [6, 150-166], которые у Декарта оказываются имплицитно склеенными: замкнутость представлений как таковую, замкнутость когнитивную и замкнутость каузальную. Замкнутость первого рода есть репрезентационная замкнутость, т.е. сознательное представление x может иметь доступ к представлению y только в случае, если оно также является сознательным. Это отношения совместного присутствия (в мышлении). При этом между такими сознательными представлениями могут быть как смысловые когнитивные (содержательные) или каузальные (формально-логические) отношения. Кроме того, существует когнитивная открытость представлений сознания: сознательные содержания когнитивно зависят от доличностных процессов; сознание не прозрачно для самого себя постольку, поскольку от него ускользают некоторые детерминирующие факторы его содержания. Наконец, существует и каузальная зависимость сознательных состояний от

внесознательных реалий. Из того, что мышление не может убедиться ни в чем изначально им не признанном, не вытекает, что оно обладает властью решать, что может или не может быть им признано.

Это означает, что пассивные синтезы сознательных представлений (состояний) фундируют любые сознательные и рефлексивные акты, в том числе – и сам акт *cogito*. Следовательно, само «Я» есть продукт генезиса, сложения, синтезирования рефлексивной мысли. Однако, формирование «Я» становится в свою очередь важнейшим фактором развертывания сознательных явлений. Активные синтезы сознания не являются лишь «мнимо-активными»: все логические операции и само предцирование мышления осуществляются теперь под руководством рефлексивной инстанции «Я» (апперцепции). Пассивные и активные синтезы оказываются конституирующими деятельностями, временными схватываниями предметов сознания, и в качестве таковых апперцепцией самого сознания. Временение оказывается схватыванием предмета, полагающим новый горизонт смысла, и это постоянное полагание-снятие смыслового горизонта оказывается конституированием самой субъективности. Очевидно, что этот *гуссерлианский анализ пассивных и активных синтезов и временности сознания направлен как против картезианской субстанциализации представлений, так и против логической замкнутости представлений и их значений аналитической философии.*

б). Вопрос о генезисе «Я». Введение Декартом «прямых» и рефлексивных мыслей не спасают от справедливости критики Локка. «Прямые» представления являются чисто «предметными» и относящимися *как ощущения* к телу; рефлексивные всегда предполагают (хотя бы виртуально) отнесенность к «Я». Прямые представления не наблюдаемы. Встает вопрос не только об их идентификации (кантовская маркировка прономеном «*moi*»). Действительная проблема заключается в том, что существует разрыв в различении 2-х порядков - их *генезиса* и *обоснования*: поскольку разумение и рефлексия – это модальности рефлексивного «я», то «прямые» мысли не оставляют следов и между их действительным генезисом и рефлексивным псевдогенезисом всегда абсолютный разрыв. Однако, это отнюдь не означает, что не может быть зависимости обратного порядка между нерефлексивным «Я» и «Я» рефлексивным. С не картезианской точки зрения отношение зависимости выстраивается в обратном направлении: нерефлексивное «я» позволяет ментальным содержаниям возвыситься до эксплицитного представления и запоминания, а сам генезис «Я» осуществляется в ходе этого возвышения и запоминания. Иными словами, опыт «прямых» ментальных содержаний составляет предварительное условие рефлексивного «Я». Это означает, что «прямые мысли» - не бесследные переживания: их следом является не что иное, как само *cogito*, в том смысле, что сознание является результирующей развития прямых мыслей. Для Декарта «прямые мысли» не оставляют следов, потому что он не может допустить, чтобы рефлексивное сознание было следом, а не изначально, самообосновывающим событием. Но вполне можно полагать, что сознание есть след «прямых мыслей»,

в таком случае реальность cogito вполне совместима с тем, что она может быть результатом индексальных (первоначально - внешних) речевых актов.

Гуссерль, и особенно М. Мерло-Понти, напрямую указывают на этот *предел и необходимое условие* самого рефлексивного «Я». Речь идет об опыте анализа допредикативного интерсубъективного cogito и (в модальности возможного конституирования) первоначальных горизонтов Lebenswelt. Именно в таком контексте, как известно, внутри феноменологии и возникает проблема телесности: тело есть предел и условие самоидентификации сознательного «Я». Но, так или иначе, *критика субстанциальности cogito связана не только с признанием его временности, но с признанием генезиса рефлексивного «Я» на основе дорефлексивных перцепций. Допредикативное cogito есть само бытие сознания как чистая активность и энергия становления.*

Конечно, если определять сознание как чистую негативность, то все остальное, включая наше тело, становится объектом самопознания. Необходимо проводить различие между утверждением о логической первичности самопереживания «Я» по отношению к любому другому опыту и эпистемологическим тезисом о том, что путем для анализа сознания является только рефлексивный подход. Безусловно, применительно к самопознанию подходящим объяснительным орудием является рефлексивный опыт. Но первичность переживания своего присутствия не является препятствием для признания генезиса сознания на основе пассивных синтезов и объективного подхода к его анализу.

в). Вопрос об идентификации «Я». Критика картезианской субстанциальности, тем не менее, не снимает вопроса об идентификации «Я». На самом деле, картезианское cogito выступает не только в форме пропозиции, но и в форме интенциональных установок: «мыслящая вещь» - это нечто сомневающееся и понимающее, но также и желающее и не желающее (волевая интенция), обладающее воображением и чувствами (перцептивная интенция), нечто любящее или ненавидящее (аффективная интенция) [3, 24]. Однако интенциональные установки вовсе не носят, как это хотелось бы аналитической философии, пропозиционального характера и не обладают автореферентностью. Разумеется, любую интенциональную установку можно перевести в пропозициональную форму, и в таком случае она, как и всякая пропозиция получает статус перформативного доказательства, подтверждающая существование того, кто ее высказывает. Такая экстраполяция речевых актов на интенциональные установки как таковые представляется не столь проблематичной. Но это расширение перформативного доказательства от сферы пропозиций до сферы интенциональной деятельности было бы законным, только если бы все содержательные элементы интенции имели бы пропозициональный характер, что на деле не так. Перформативное доказательство независимо от содержания высказывания, а значит, не имеет никакого значения его связь с интенциональной установкой.

Декарт делает специфической модальностью интуитивной очевидности несомненность суждения (пропозиционального) как таковую, вместо того чтобы

сводить интенциональные состояния к пропозициональным. Но стоит только признать, что восприятия, понимаемые как феноменологические опыты, волевые акты, аффекты и т.п. интенциональные установки (диспозиции), можно рассматривать как перформативные доказательства, то на этом уже нельзя будет остановиться: ноэма всегда существует как реальный (reelle) элемент ноэзы. Стоит только признать, что восприятия как феноменологические опыты, волевые акты как энергия, а аффекты (любовь, ненависть) как диспозиции сами тоже образуют перформативные доказательства, как разрушается весь механизм (Aufbau) картезианского cogito. В этом случае cogito становится не первичной самозамкнутой автореференциальной инстанцией, а корреспондентно связанными между собой актами трансцендентальной субъективности, каждый из которых оказывается перформативным доказательством присутствия (аргумент Гоббса о ходьбе)³.

В таком случае решение вопроса об агентивности «Я» и его идентификации может быть связано только с непосредственным телесным опытом, что, фактически и происходит у Гуссерля и М.Мерло-Понти. Первичным слоем Lebenswelt является трансцендентальная субъективность как живое присутствие, которое сразу же идентифицируется как телесный опыт. «...Так обстоит дело уже в случае первого, имманентного мира, который мы называем потоком переживаний. Как система внеположенных по отношению к друг другу частей он дан в ориентации вокруг конституирующегося первопорядковым образом живого присутствия в настоящем, из которого доступно все, что находится вне его, но что принадлежит имманентной временности. Внутри первопорядковой <...> сферы мое живое тело вновь оказывается центральным звеном природы, как мира, который конституируется благодаря управлению, осуществляемому этим телом» [2, 255]. Непосредственное переживание присутствия выступает не как картезианское переживание мыслительной активности, но как интенсивность телесного опыта. Точнее, здесь чувственное переживание есть проявление спонтанной активности мышления.

Дело в том, что агентивные переживания представляют собой одновременно и интенциональный, и телесный (кинестезис) опыт. Это означает, что, хотя сама феноменология и исходит из самосозерцания, действительным и основополагающим способом, каким дается нам наше существо, является телесный опыт. В таком случае вся привилегированность рефлексивного cogito или перцептивного опыта восприятия в качестве базиса объективного анализа сознания теряют свою оправданность.

³ «Говоря конкретно, когда я переживаю самого себя в таком, например, опыте, как плач, смех, ходьба, плавание и т.д., - отчего мне более сомневаться в своем существовании, чем когда я переживаю себя в таком опыте, как желание, любовь и т.д.? Почему эти психофизиологические виды опыта менее очевидны, чем опыт, позволяющий мне пережить себя представленным самому себе в том или ином ментальном состоянии...? Для этого требовалось бы, чтобы способ, которым я предстаю сам себе в самосозерцании собственных идей, волений и аффектов, был бы более прямой и более очевидной экзemplификацией моего существования, нежели feedback моих физических, в частности моторных, экстериоризаций» [5, 95].

г). **Проблема тела. Кинестезис.** В противоположность картезианству именно телесный опыт является первичной реальностью конституирования нашей субъективности. У Декарта тело является вдвойне вторичным по отношению к духу. Актом мышления моей мыслящей природы эта природа одновременно сама собой и производится, так как она и *есть* этот акт. Поэтому, с одной стороны, мой опыт тела вторичен по отношению к акту *cogito*, с другой стороны, моя «человечность» укоренена не в нем. Поэтому тезис о субстанциальном единстве души и тела у Декарта стал всего лишь *фактическим* коррективом к *принципиальному* разделению двух субстанций. Дуализм субстанций теперь можно атаковать только через критику *cogito*.

В рамках анализа телесности феноменология существенным образом разрывает с картезианством. Тело не объект в ряду прочих: оно существенным образом выделено для меня; оно никогда не бывает для меня только «вещью», а обладает статусом «субъективного объекта»; это чувствующая вещь (*empfindendes Ding*). Тело – это *das Leib-Subjekt*. Между телом и духом именно в силу имманентной данности существует отношение абсолютной смысловой одновременности (*Gleichzeitigkeit*): здесь не кинестетическое движение «порождает» мысль, но само телесное восприятие оказывается интенциональным (смысловым) движением. Каноническое когнитивное отношение (опосредуемое перцептами) всегда укоренено в телесной кинестезии (М.Мерло-Понти). Далее, с онтологической точки зрения дух всегда предполагает тело: оно есть поле и смысловой горизонт развертывания субъективности и условие идентификации (агентивности) нашего «Я». «В то время как *res extensa*, если задуматься о ее сущности, не содержит в себе ничего относящегося к духу и ничего непосредственно требующего соединения с реальным духом, мы, напротив, находим, что реальный дух не может не быть *сущностно* связан с материальностью, как *реальный дух некоторого тела*» [1, 117]. Наконец, исследования по генетической феноменологии впрямую ставят вопрос об онтогенезе сознания в процессе «предварительного» пассивного синтеза. Как показывает Гуссерль, при таком синтезе одновременно (*gleichzeitig*) действуют аффективная динамика (генетически первичная единица опыта является результатом аффективной инвестиции) и преаттенциональные ассоциативные процессы (подобные тем, что изучены Локком и Юмом). Поэтому в этом пункте феноменология переворачивает целый ряд картезианских приоритетов: что для Декарта относилось к производному знанию, у Гуссерля приобретает генетически фундируемую функцию.

Конечно, феноменологическая философия, несмотря на эту критику картезианства, феноменология в своем анализе так и не смогла по-настоящему выйти за пределы дуализма духа и тела. В феноменологии проблематика телесности введена в рамки метода, который по-прежнему принимает за аксиому эпистемологическое преимущество *самоисследования сознания*. Поэтому признание телесности человека еще не избавляет феноменологию от проблемы: все обсуждение вопроса о человеческой идентичности остается в дуалистической перспективе. Конечно, онтологический дуализм феноменологии – это не дуализм

двух субстанций картезианства, а дуализм свойств. Однако, по сути дела, это ничего не меняет, поскольку все равно заставляет рассматривать тело в реляционной перспективе - как некую инстанцию, с которой соотносится «Я». Даже в открытой критике картезианства М.Мерло-Понти вопрос о «плоти» (гуссерлианской *Leibhaftigkeit*) в рамках изначальной молчаливо принимаемой дихотомической схемы [4, 198-205]⁴. Несмотря на отказ от постулата о трансцендентальном «я» именно с целью не дать утратить телесности всякую содержательность, он по-прежнему находится в динамике дополнительности. Хотя М.Мерло-Понти все время подчеркивает, что тело и дух неразделимы, он обрекает себя иметь доступ лишь к производному опыту телесности, в том смысле, что этот опыт мыслится в таких рамках, которые еще до начала собственно рефлексии всегда уже делают из тела «иное» по отношению к духу. Более того, фактически эта оппозиция переносится внутрь онтического как различие между собственно человеческой и животной телесностями. Попытка избежать логического следствия из дуализма – взаимной внеположенности обоих членов – делается за счет своеобразной феноменологической дифференциации модальностей телесности. Здесь онтологический дуализм фактически переносится внутрь онтического. Если Гуссерль проводил различие между *Körper* («объективным» биологическим телом) и *Leib* (телом собственного жизненного опыта), то Мерло-Понти – между телом и плотью, собственно человеческой и собственно животной телесностью. Однако эпистемологический статус такой дифференциации основывается на все том же различии между понятиями «духа» и «тела». Как у Декарта две субстанции взаимно отрицали друг друга, так и у М.Мерло-Понти они остаются глубоко разделенными: оба члена оппозиции оказываются точно также несоизмеримы, как две субстанции в картезианстве. Диалектическая концепция, позволяющая избавиться от гипотезы о шишковидной железе, не позволяет, тем не менее, понять, какими могут быть реальные свойства такого духа и такого тела, которые постоянно обмениваются своими позициями. Проблемы добавляет еще и то, что, согласно М.Мерло-Понти, таким хиазматическим соотношением структурируется не только отношения «тело-дух», но также отношения «я-мир» и «я-другой», что еще более значимо. Такие манипуляции с модусами телесности представляют собой признак непреодолимой трудности при попытке помыслить человеческую идентичность. При всех своих усилиях феноменология вынуждена вновь и вновь воспроизводить модифицированный картезианский дуализм: телесность, которую она имеет в виду, всегда оказывается лишь телесностью для сознания (эйдетического или перцептивного).

⁴ Хотя Мерло-Понти и утверждает, что я не обладаю телом, но сам являюсь телом, - способ, каким он трактует этот вопрос о телесности, показывает, что обратное утверждение неверно: мое тело не является мною. Напрасно он подчеркивает, что опыт «плоти» несводим к простой *идее* тела и что эйдетический анализ должен восходить к доинтенциональному настоящему; раз единственным философски легитимным опытом телесности является тот, что дается нам в ходе эйдетического анализа этого доинтенционального настоящего, то самоисследование все равно остается последним и непреодолимым фундаментом всего вопроса о телесности, тем самым обрекая тело оставаться в статусе реляционной реальности, полагаемой или переживаемой в ходе и посредством этой конститутивной деятельности сознания.

Тем не менее, несмотря на это, вводя представления о синтезе сознания, его временности, идентификации «Я» как результата пассивных и активных синтезов и телесного опыта, феноменология обнаруживает нетождественность рефлексивного «Я» всему содержанию сознания и разрушает тотальность картезианского *cogito*. *Основное различие cogito для феноменологии заключается в различении сущности и существования сознания, смысла и акта его явления, феномена и его бытия. Это различие, а не тождество является для феноменологии фундаментальной конституцией сознания. Тождество cogito существует теперь только в этом различии и благодаря этому различию.*

Литература:

1. Гуссерль. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1999.
2. Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998.
3. Декарт Р. Сочинения в 2-х тт. Т.2. М., 1994.
4. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999.
5. Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. М., 2010. С. 95.
6. Husserl E. *Phänomenologische Psychologie*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2003. S. 150-166.