

ОСНОВНЫЕ СТРАТЕГИИ ПРЕОДОЛЕНИЯ ГУССЕРЛЕВСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ В НОВЕЙШЕЙ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

Статья посвящена анализу концепции интерсубъективности в феноменологии Эдмунда Гуссерля и идеи “смерти субъекта” в постмодернистской философии. Автор исследует связь между ними и выявляет две стратегии, приводящие к отказу от понятия “субъект”: Э. Гуссерль – Ж.-П. Сартр – Ж. Делез и Э. Гуссерль – Э. Левинас – Ж. Деррида. Одна из них – через Ж.-П. Сартра к Ж. Делезу – заключается в обосновании вторичности его по отношению к сознанию (Сартр) и по отношению к “трансцендентальному полю распределения сингулярностей” (Делез). Для Ж. Делеза субъективность – это структура, отсутствующая на трансцендентальном уровне с его микрособытиями-сингулярностями. Субъект – это всего лишь эффект, образованный схождением серий таких событий. Другая стратегия связана с левинасовской концепцией диахронии, которую продолжает Ж. Деррида. Суть данной концепции – в обосновании принципиального отсутствия Другого в качестве феномена его-сознания. Другими словами, в первом случае мы имеем рассеивание субъекта, во втором – текстуализацию.

Интерсубъективность является тем понятием классической феноменологии, которое впервые обозначило границы феноменологического проекта. Это одна из первых проблем, поставленных Гуссерлем, неразрешимость которой связана не только с бесконечностью самой этой задачи, что является типичным для феноменологии, но и с ограниченностью самого трансцендентально-феноменологического метода. Проблема интерсубъективности оказалась своего рода критической точкой, которая была использована некоторыми мыслителями для отказа от исходных оснований учения Гуссерля и придания ему принципиально нового вида.

Целью данной работы является реконструкция основных стратегий преодоления концепции интерсубъективности, то есть выяснение того, как интерсубъективность инициировала наступление так называемой “смерти субъекта”, о которой впервые заговорил Фуко и которая стала общим местом для постмодернизма. В данной работе постмодернизм представлен такими репрезентативными концепциями, как концепции Ж. Деррида и Ж. Делеза. “Смерть субъекта” специфицируется у них совершенно по-разному. Поскольку отказ от понятия

субъекта напрямую не связан с гуссерлевской концепцией интерсубъективности, необходимо осуществить ее содержательную реконструкцию и проследить спровоцированные ею мыслительные ходы, которые сопряжены с экзистенциализмом и диалогизмом. На первый взгляд, проблема интерсубъективности является сугубо феноменологической проблемой, имплицитной позицией трансцендентального солипсизма, неизбежной при последовательном проведении исходных установок феноменологии. Однако на самом деле постановка и решение этой проблемы Гуссерлем имели громадные последствия. Опосредованно они привели, как это не парадоксально, к отказу от субъективности как автономного сознания и обоснованию идеи "смерти субъекта". Заслуга упомянутого опосредования принадлежит, прежде всего, М. Хайдеггеру, М. Мерло-Понти, Ж.-П. Сартру, и Э. Левинасу.

Мы остановимся подробнее на роли Сартра и Левинаса, поскольку они более плотно работали с текстами самого Гуссерля и их связь с позицией основателя феноменологии прослеживается гораздо более четко и предметно, как, впрочем, и связь с концепциями Деррида и Делеза. Воспроизведем основные этапы постановки и решения проблемы Гуссерлем. Феноменологическая редукция, согласно Гуссерлю, приводит к открытию моего трансцендентального *я*, как абсолютной инстанции, которая является источником всех конституирований. Однако при этом другие *я* оказываются также продуктами *я* синтетической деятельности, определенными синтетическими единствами, тогда как по своему смыслу они являются в полной мере *иными*, более того – равноправными источниками трансцендентального конституирования мира. Внутренняя жизнь *alter ego* недоступна мне в оригинале. Именно последнее обстоятельство и вынуждает подвергнуть *я* собственную активность редукции и видеть вместо них лишь тела, в ряду вещей внешнего мира. Однако Гуссерль убежден, что трансцендентальный солипсизм – это лишь первая низшая ступень феноменологии, за которой последует феноменология интерсубъективности.

Деятельность *alter ego* должна в целом быть подвергнута тройственной редукции: 1) как данная в живом присутствии (общении); 2) как предположенная в предметах культуры; 3) как предпосылка объективности вообще (объект постольку объект, поскольку он является таковым для многих "Я").

В результате я получаю так называемый "примордиальный мир". В редуцированном таким образом сознании конституируется феномен *alter ego*. Этот процесс, как он описан Гуссерлем в "Картезианских размышлениях", протекает в несколько этапов:

1) в примордиальном мире обнаруживается объект, опосредующий мои отношения к другим объектам, – мое собственное тело;

2) я замечаю определенное соответствие между движениями моего тела и переживаниями, протекающими в сфере сознания;

3) далее замечается аналогия между моим собственным телом и некоторыми объектами внешнего мира (синтез сочетания);

4) за синтезом сочетания следует завершающий этап *вчувствования*, когда на основе установленного соответствия моих переживаний (кинестетического сознания) и движений моего тела я предполагаю аналогичную душевную жизнь, сопровождаемую движениями и качествами, в объекте, который полагался неодушевленным. Я как бы совершаю перенос моей внутренней жизни, "как если бы я был там". Весь этот процесс в целом Гуссерль называет *аналогизирующим переносом*.

Интерпретаторы Гуссерля обнаружили ряд проблем в такой трактовке конституирования интерсубъективности. В частности, одна из них заключается в

том, что аналогизирующий перенос можно рассматривать как простую квази-дубликацию моего "Я", то есть alter ego предстает как мое воображаемое второе "Я", а не действительно сущностно иное, самостоятельное его. Сам Гуссерль оставляет вопрос смысла "дружости" не до конца проясненным: "... "другой" есть мое собственное отражение, и в то же время не является таковым, это – мой собственный аналог, и, опять-таки, аналог не в обычном смысле слова" [2, с. 44]. Второе возражение, более важное для нас, заключается в том, что синтез сочетания уже предполагает готовый результат конституирования интерсубъективного мира. Это показывает Е. Борисов в своей статье, посвященной проблеме интерсубъективности в феноменологии Гуссерля. Он пишет, в частности: "Для всякого моего переживания, поскольку оно выражено в чисто вещном и неспецифическом для моего тела качестве (или движении, положении и т. п.), возможно альтернативное – не мое – переживание, выраженное для меня идентичным качеством какой-либо внешней вещи. Поскольку же "ни одно конкретное переживание нельзя рассматривать как самостоятельное в полном смысле", то есть в отрыве от других... , то всякое альтернативное переживание имплицитно также и альтернативное сознание, то есть именно-таки alter ego, по меньшей мере, как возможность" [1, с. 67]. В данном случае налицо порочный круг, который можно рассматривать как неудачу примордиальной редукции. "Поздний" Гуссерль вполне осознавал эти проблемы, и поэтому один из пробных подходов к проблеме интерсубъективности, который он осуществлял, основан на том, что последняя является нередуцируемой детерминантой душевной жизни. Значение этого предположения столь велико, что способно изменить фундамент всей феноменологии. Достаточно сказать, что в этом случае трансцендентальное его теряет свой абсолютный характер, поскольку появляется феномен alter ego, уже не результат его конститутивной деятельности, который надо рассматривать как продукт некоего транспримордиального конституирования. Поэтому именно данная тема станет одной из ключевых при реформировании Сартром и Левинасом оснований феноменологии.

Преодолевая упомянутые трудности, Гуссерль говорит о предельном уровне субъективности – "перво-Я", на котором, как это не парадоксально, собственно "Я" и не существует. "Сфера" "перво-Я" является первичной как в отношении его, так и в отношении alter ego: "Видимо, понятие "перво-Я" можно интерпретировать в качестве единого смыслового пространства интерсубъективных отношений... , в котором протекает... процесс мета-эгологического, транс-индивидуального конституирования индивидуального субъектного бытия каждого его – процесс формирования конкретно-содержательных перспектив интенциональной жизни каждого "Я", а также их обмена, рецепции, трансформации и т.д." [1, с. 70]. Таким образом, результаты поздних исследований Гуссерля приводят, во-первых, к открытию доэгологического трансцендентального уровня "перво-Я" и, во-вторых, к утверждению параллельного конституирования его и alter ego. Далее я попытаюсь показать, как эти результаты были радикализованы вышеназванными продолжателями феноменологии и как это привело к идее "смерти субъекта" в пост-модернистской философии на примере творчества Деррида и Делеза.

Прежде всего следует отметить, что отказ от трансцендентального субъекта, как от абсолютной инстанции, учреждающей все возможные смыслы, надо понимать как попытку дистанцироваться от классической метафизики. Вместе с тем, это еще и драма общепризнанного масштаба, касающаяся всех без исключения областей философского знания, главным образом онтологии и антропологии. Как оказалось, понятие субъекта являлось не столько "царственным" титулом, сколько спасительным ответом на загадку сфинкса, ответом, который

давал человеку шанс не быть уничтоженным безликим миром. Дискредитация этого понятия положила начало процессу онтологического рассеивания человека; концептуально же последнее проявилось особенно в постмодернизме. Отказ от трансцендентальной субъективности, наметившейся в феноменологии Гуссерля, имплицировал двойственную задачу его продолжателей: во-первых, окончательно разрушить это понятие, во-вторых, найти альтернативные ему понятия и процедуры, способные как бы “собрать” человека.

Какие же стратегии решения этой задачи были предложены Сартром и Левинасом, иными словами, экзистенциализмом и диалогизмом? Прежде всего, они выдвинули ключевые понятия, альтернативные понятию субъекта – “экзистенция” и “Другой”.

Понимание сознания как потока творческих актов, полагающих свои предметности, дает, вместе с тем, возможность рассматривать его с точки зрения присущей ему абсолютной свободы. Эта возможность была реализована в экзистенциализме Сартра. Он рассматривает сферу свободы как условие экзистенции, способности человека постоянно творить самого себя, выходить за свои пределы, создавать новые ценности. В основе введенного им в феноменологию понятия экзистенции лежит радикализация процедуры феноменологической редукции. В результате этого за пределами имманентной сферы сознания оказывается в том числе и трансцендентальное его. Сартр исследует статус последнего в своей работе “Трансцендентность эго”, в которой он пишет, что “...для феноменологической концепции сознания предположение о единящей и индивидуализирующей функции “Я” оказывается совершенно излишним... Следовательно, трансцендентальное “Я” не имеет разумных оснований для своего существования... Трансцендентальное “Я” – это смерть сознания” [6, с. 90]. Речь идет о том, что, постулируя его как руководящую инстанцию, Гуссерль, по мнению Сартра, вводит в сознание “мертвый”, непрозрачный, вещеобразный и, что главное, нетемпоральный объект.

Сознание есть “несубстанциальный абсолют”: такая трактовка заставляет удалить из него унифицирующий, “отяжеляющий” принцип, который относится скорее к трансцендентному типу существования вечных истин. Объединяющую функцию выполняют, согласно Сартру, сами объекты, в пределе *Mur*: “Я... оказываюсь погруженным в мир объектов, и это именно они конституируют единство моих актов сознания... здесь следовало бы подумать о *Mure*, понятом как бесконечная синтетическая тотальность всех вещей” [6, с. 94-106].

Сознание, лишённое “Я”, всего своего “внутреннего”, грозит исчезнуть вообще. Сартр избегает этой опасности за счет своего пиетета перед свободой, а также посредством автономности, “авторства”, самопроектирования сознания, однако концептуальных препятствий он не создает. Поэтому сознание как бы аннигилируется в последующей постмодернистской философии, оно распределяется по поверхности вещей. Эта же судьба ожидает иные основополагающие для классической философии субстанции: “Я”, мир и Бога, что показал Пьер Клоусовски.

Делез в своей “Логике смысла”, описывая генезис последнего, вполне основательно ссылается на достижения Сартра: “Фактически, наделение смыслом предложения может происходить только внутри трансцендентального поля, отвечающего условиям, сформулированным Сартром: безличное трансцендентальное поле, не имеющее формы синтетического сознания личности или субъективной самоидентичности. Напротив, субъект всегда конституируется... Трансцендентальное поле смысла должно исключать не только форму личного, но также формы общего и индивидуального” [3, с. 138].

Если в сознании нет ничего внутреннего, то и само оно перестает быть внутренним. Эта логика определяет всю его дальнейшую судьбу. На место сознания постмодернизм поставит "безличное трансцендентальное поле распределения сингулярностей", "текст", "интертекст", "дискурс" и т.д. Именно с этими понятиями постмодернистская философия связывает процесс конституирования смысла, причем смыслу не предпосланы никакие тождественности, которые могут распознаваться в качестве осмысленных (априорные формы чувственности и мышления, "Я"-полюс, объект=X, означающее и означаемое и т.д.), так как в этом случае мы совершаем ошибку, которую Делез называет "мыслить условие в образе обусловленного". Поэтому он убежден, что "только тогда, когда перед нами открывается мир, кишаций анонимными, номадическими (кочевыми), безличными и доиндивидуальными сингулярностями, мы, наконец, вступаем на поле трансцендентального" [3, с. 143].

Преодоление трансцендентального солипсизма и "смерть субъекта" имплицировали в современной философии постановку проблемы Другого. Здесь следует обратиться к творчеству Левинаса, поскольку именно благодаря ему феноменология Гуссерля впервые стала достоянием французской философии: он опубликовал первую во Франции книгу о Гуссерле "Теория интуиции в феноменологии Гуссерля". Работы Левинаса во многом определили философию Деррида, в частности, его критику метафизики присутствия, что я и попытаюсь показать в заключительной части статьи. Даже учитывая критическое отношение Деррида к левинасовской интерпретации феноменологии Гуссерля, нельзя не заметить, что его собственное восприятие последней было в главных моментах обусловлено Левинасом. Следует согласиться с мнением российского исследователя его творчества А. Ямпольской, которая пишет, что "...появление критики метафизики присутствия у Деррида обязано левинасовской "неприсутствующей инаковости" не в меньшей степени, чем хайдеггеровскому анализу тождества и различия" [7, с. 95].

Гуссерлевская дескрипция конституирования *alter ego* наталкивается на непреодолимую трудность в связи с тем, что она не отвечает феноменологической презумпции "данности из самого первоисточника". Любые "зоны отсутствия" телеологически устраняются Гуссерлем с помощью реактивации, репродукции и репрезентации. Неоригинальной данностью отмечены, прежде всего, темпоральность и конкретно прошлое, сфера знаков и бытие других *ego*. Именно эти три сферы и станут отправной точкой для критики Гуссерля со стороны его интерпретаторов, и, как показывает Деррида, опираясь на достижения Левинаса, данные темы неразрывно связаны между собой и объединяются под общим знаменателем "метафизики присутствия". Впрочем, две связи из трех эксплицитно присутствуют и у самого Гуссерля. Во II томе "Логических исследований" в отношении выражения и знака вводится оппозиция солилога-коммуникации, а в "Картезианских размышлениях" прочерчена связь аналогии между опытом постижения Другого и восстановлением собственного прошлого: "...внутри моей собственной сферы, а именно, сферы собственного живого присутствия, мое прошлое дано только посредством... как прошедшее присутствие, то есть как некоторая интенциональная модификация... Подобно тому, как мое данное в воспоминании прошлое трансцендирует мое живое присутствие в настоящем в качестве его модификации, аппрезентированное бытие "другого" трансцендирует мое собственное бытие" [2, с. 165]. Деррида в своей работе "Голос и феномен" эксплицитно связывает время и знака и развивает через нее тему присутствия в классической феноменологии и западной философии вообще. Как было отмечено выше, результаты поздних исследований проблемы интересубъективности Гуссерлем привели к

пониманию параллельного конституирования, ego и alter ego. Однако стиль этого конституирования тем не менее остался трансцендентально-эгологическим. Заслуга Левинаса здесь заключается в том, что он, оставаясь на почве феноменологии, стремится показать бессилие и насилие трансцендентального подхода в отношении проблемы Другого. Подобно Канту, он ставит проблему отношения к Другому исключительно на почву этики, пафосно отвергая любые притязания теоретического разума. Истолкование бытия как истолкование конституции ego является апофеозом рациональности как таковой. Рациональность построена на сведении любой инаковости к тождественному “я мыслю” трансцендентальной апперцепции. В этом смысле феноменология Гуссерля преподносит имманентность и *синхронию* как условия достижения очевидности и присутствия – высших форм рациональности. Не это ли является убийством инаковости Другого? Поэтому Левинас делает следующий вывод: инаковость существует при условии существования иного времени: “при переходе от Эго к собеседнику существует временность иного рода, чем та, что позволяет собрать себя в присутствии “сказанного” и “написанного”...” [5, с. 147]. Что позволяет сделать такой вывод? Очевидное обстоятельство: в живом общении невозможна примордиальная редукция собеседника. Видимо, Гуссерль также понимал это и по данной причине выстраивал конституцию alter ego, отталкиваясь от опыта видения других тел, избегая дескрипции ситуаций общения *лицом к лицу*. *Левинас отказывается мыслить Другого как интенциональную модификацию меня самого, равно как и трактовать прошлое как интенциональную модификацию настоящего.*

Исходя из этого, возникает задача выйти к новому пониманию темпоральности, основанной не на присутствии и настоящем, а на этическом отношении к Другому, то есть *диахронии*. Другой никогда не присутствует как имманентность, его нетождественность есть условие времени: “близость есть собой времени, доступного для воспоминания... абсолютная инаковость мгновений, без которой не было бы времени, не может быть произведена в идентичности субъекта или существующего, она входит во время через Другого” [7, с. 94-97]. Данное понимание фундируется не в настоящем, не в моменте Теперь, а в прошлом, причем таком, которое никогда не было моим (гуссерлевская ретенция – это то, что было пережито мной, и потому ее можно вновь привести к актуальности), и будущем, которое не будет моим: “... след заставляет нас мыслить такое прошлое, которое невозможно понять как измененное настоящее, как настоящее, отошедшее в прошлое” [4, с. 194].

Диахроническая временность означает, что гомогенность времени разрывается гетерогенностью, в едином потоке возникают неустранимые лакуны и разрывы, которые нельзя сшить посредством репрезентации и репродукции. Общее имя для всего этого – отсутствие: “отношение с Другим – это отсутствие Другого, но не простое и чистое отсутствие, не отсутствие ничто, но отсутствие в горизонте будущего, отсутствие, одновременно являющееся временем” [7, с. 94]. Левинас наделяет это отсутствие этическим смыслом, Деррида кладет неизбежность неприсутствия в сознании и времени в основу деконструкции.

Таким образом, Левинас обнаружил в темпоральности один из выходов за пределы классической феноменологии и начал предпринятие по ее (феноменологии) деконструкции. Деррида обязан Левинасу обнаружением невозможности абсолютного синтеза темпоральности в имманентной сфере сознания. Развивая эти идеи, он приходит к концепции приоритета письма перед речью, а также к открытию протописьма. Последнее по своему статусу является трансцендентальным понятием и означает отсутствие пишущего (субъекта) и описываемого (предмета).

Итак, мы обозначили две стратегии отказа от категориального комплекса “субъект”, истоком которых явилась гуссерлевская концепция интерсубъективности. Одна из них – через Сартра к Делезу – заключается в обосновании вторичности его по отношению к сознанию (Сартр) и по отношению к “трансцендентальному полю распределения сингулярностей” (Делез). Для Делеза субъективность – это структура, отсутствующая на трансцендентальном уровне с его микрособытиями-сингулярностями. Субъект – это всего лишь эффект, образованный схождением серий таких событий. Другая стратегия связана с левиновской концепцией диахронии, суть которой – в принципиальном *отсутствии* Другого в качестве феномена его-сознания. Далее Деррида уже будет говорить о принципиальной неустранимости не-присутствия из опыта сознания, о невозможности опыта чистого, не опосредованного знаками самоотношения, конституирующего его. Другими словами, в первом случае мы имеем *рассеивание* субъекта, во втором – *текстуализацию*. На современном этапе вторая из этих стратегий непосредственно связана со стратегической программой “воскрешения субъекта”, которая предполагает реконструкцию субъективности, но лишь как эффекта, произведенного структурой текста.

ЛИТЕРАТУРА

1. **Борисов, Е.** Проблема интерсубъективности в феноменологии Э. Гуссерля / Е. Борисов // Логос. – № 1. – 1999.
2. **Гуссерль, Э.** Картезианские размышления / Э. Гуссерль. – СПб., 1998.
3. **Делёз, Ж.** Логика смысла / Ж. Делёз. – М., 1998.
4. **Деррида, Ж.** О грамматологии / Ж. Деррида. – М., 2000.
5. **Левинас, Э.** Диахрония и репрезентация / Э. Левинас // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. – Томск, 1998.
6. **Сартр, Ж.П.** Трансцендентность эго / Ж.П. Сартр // Логос. – № 2. – 2003.
7. **Ямпольская, А.** Вклад Левинаса в феноменологию и в деконструкцию феноменологии / А. Ямпольская // Логос. – № 1. – 2004.