

УДК 1/14

DOI 10.17506/dipi.2019.34.1.2936

КОНСТИТУТИВНОСТЬ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО СОЗЕРЦАНИЯ



Шуталева Анна Владимировна,

Уральский федеральный университет,
кандидат философских наук,
доцент кафедры онтологии и теории познания,
Екатеринбург, Россия,
E-mail: ashutaleva@yandex.ru

Аннотация:

Статья посвящена рассмотрению одной из классических проблем для философской рефлексии – проблеме сознания. Способ постановки проблемы отношения сознания и бытия актуализируется посредством обращения к конститутивному аспекту онтологии сознания, что позволяет прояснить отношение сознания не к физическому пространству, а к пространству опыта и понимания, которое связано с понятиями «присутствия» как способа человеческого существования и «видения» как способности сознания к различению и схватыванию.

Ключевые слова:

сознание, конституирование, видение, феноменологическое созерцание, феноменология.

Этимология понятия «сознание» указывает на совместность, сопряженность. Приставка «со» – указание на принципиальную открытость человеческого сознания миру (внешнему и внутреннему) в активности, в действии. Бытие как мир, о котором мы можем говорить, и в котором что-либо можем понимать, отсылает к традиции понимания опыта бытия как опыта понимания, ибо бытие – это то, что требует понимания и что только в проблеске понимания и становится. Онтологическая интерпретация понимания отождествляет понимание и первичные проекты, сплавляя в одно целое различные виды опыта. Как отмечает Е. В. Бакеева, «Признание событийного характера опыта странным (вывернутым наизнанку) образом возвращает нас к установке, «работающей» в античной онтологии: «быть – значит быть Единым». Теперь это единство осмысливается

как вариативное, т. е. единство в инаковости: «быть – значит быть (всегда иным)» [2, с. 13].

Как отмечает М. Мамардашвили, поскольку бытие – не вещь, не субстанция, то для человека нет никаких гарантий: открывая бытие, человек не прислоняется к чему-то прочному, неподвижному, высокому и не усаживается на него, как на прочную основу своего существования. Бытие – это то, что требует и ожидает видения или понимания и что становится в просвете этого понимания. Бытие – только то, что стало, понято, и что держится в просвете или усилении держания этого понимания [7]. По сути, это означает, что понимание характеризуется осмыслением познавательного отношения как бытийного, познавательного акта как трансцендентного. Мир – это то, что мы видим, но и то, что еще необходимо научиться видеть, это «совокупность крохотного фрагмента видимого и почти безграничного горизонта невидимого» [12, с. 187]. Для феноменологической традиции характерно стремление к тому, чтобы «сами вещи выразили себя из глубины своего безмолвия» [8, с. 11]. Абстрактный тезис о бытии как полагании в форме сознания заменяется тезисом о самом бытии как форме, то есть о конкретной фактичности бытия. Таким образом, феноменология придает трансцендентальный статус всему, что ранее считалось трансцендентным. Переживание бытия, опыт бытия является бесконечно многогранным феноменом, который формирует смысл мира как единого горизонта: «... возможность непосредственного доступа к миру, окружающей нас действительности покоится на тех актах сознания, благодаря которым мы и воспринимаем мир» [5, с. 158]. Предполагается, что истинность бытия может быть проявлена только в чисто феноменологическом усмотрении, посредством трансцендентальной эпохе.

Бытие-в-мире – это бытие в явленности, что есть не что иное, как сфера дообъектного видения, то есть мир схватывается не как вторичный, объективный мир, а исходно, в его бытийном основании, то есть как мир интересубъективный. Бытие может открыться сознанию только через трансцендирование, обнаруживая в трансценденции исток и смысл бытия. Осуществляя «развертки» смысла актуально, мы осуществляем его «в потенции», это и есть непосредственное переживание смысла. Любой язык имеет дело с определенными смыслами, но только философский язык имеет дело с предельной *мыслимостью* как *возможностью иного мира*. Иными словами, абсолютность бытия, известная классическому мышлению, может быть переосмыслена через вовлечение в философский язык категории возможного, категории, которая позволяет обнаружить подвижность метафизики (посредством трансцендирования): «... эта подвижность возмущает абсолютность бытия, а мышление обнаруживает его через трансцендентную связь с иным» [6, с. 136].

Проблема бытия по своей сути привязана к феноменам, а не к гипотезам. Феноменологически понимаемый мир есть смысл. Смысл бытия не представляет собой среду, в которую мы были бы погружены, он не есть некое свойство, которое можно квалифицировать, наполнить или восполнить. Процесс надления смыслом отражает суть феноменологического конституирования мира: мир существует сам по себе (объективно) и не нуждается в человеке как воспринимающем субъекте, но тот же самый мир становится миром-для-нас, когда мы наделяем его смыслом, определенным значением, который является его истиной.

Исходный факт выделенности и уникальности бытия сознания переводит вопрос определения сознания от абстрактной констатации фундаментальности его бытия к тому, что конкретно, по существу, представляет собой феномен сознания. Сознание предстает как то, что конституирует, формирует предметность, однако само не имеет никаких границ. В этом смысле, если сознание вопрошает и при этом сталкивается с очевидностью того, что ничего не знает о мире, то вопрошание не становится началом отрицания. Вопрос о том, что я может знать или не знать, не является вопросом о знании или о границах сознания, но о том, что является существующим. Это приводит к вопрошанию неизреченного конечного бытия, но разоблаченного бытия, которое не полагаемо, ибо располагается вне, превосходит любые утверждения, отрицания и все сформулированные сознанием вопросы, так как «начало есть чистый и, так сказать, еще погруженный в немоту опыт, который теперь нужно еще заставить без искажений выразить в словах свой собственный смысл» [4, с. 105].

*Бытие-в-мире есть бытие-друг-с-другом (М. Хайдеггер), «со-бытие», что может рассматриваться экзистенциально-онтологически. Тем не менее, в нем не утверждается, что кроме меня существуют другие подобные мне существа. Другой обнаруживается в сознании как «мировой объект», который имеет активное отношение к миру, отличное от пассивного существования вещей: он познает этот мир и меня самого вместе с ним. С этим связано присутствие в моем сознании не-моих мнений. Другой, осуществленный в присутствии горизонтов смысла (предметов и меня самого) является предпосылкой тематизации и понимания осуществления вчувствования: «предметы» опыта как мира, так и другого не даны «прямо» или изначально, но коммуникативно [1]. Если бы в отношении я-другой было возможно «прямое» схватывание, то он превратился бы в момент моего собственного своеобразия, в определенный способ данности я самому себе, в основе вчувствования лежит аналогия, и поначалу аналогия – «моего» и принадлежащего *другому* – телесного устройства.*

Указание на то, что это тело «мое», как отмечает В. Подорога, приводит к тому, что я тем самым расторгает союз с *другим*, больше того, я противопоставляет его своему «я-чувству», которое предстает как телесная форма, форма обладания собственным телом [11]. От я распространяется «чувство», которое является чувством собственного тела, и может быть описано как конечное, поскольку владеть собой, своим я – это значит, прежде всего, отделять себя от всего себе внешнего. *Присутствие в мире* – данная модальность указывает на то, что тело, являясь «моим», есть первичный образ тела неустойчивого, меняющегося в своих экзистенциальных границах и всегда как бы балансирующего на тонкой преграде между «моим» и «другим», поскольку остается вопрос, который необходимо каждый раз решать заново: каково пространство, где я совершаю выбор тела.

Первоначально, тело *другого* предстает в сознании как тело наряду с другими телами, вещами мира, но затем, после обнаружения сходства моей телесности с этим телом другого, сосуществует с «моим» я как «живое настоящее». Тело другого совершает сходные с моими движения, и я могу предположить, что это тело выражает скрытую за этими движениями «жизнь сознания», в силу чего могу провести аналогию между мной и другим: я могу представить себя в этом теле, переместившись в пространстве, оказавшись как будто на его

месте. Понимая *другого* как «доступную недоступность» в горизонте соприсутствия меня и другого, Э. Гуссерль оставляет за смыслом другой смысл *alter ego*, другого я, а не другого как такового. Его чуждость сохраняется в качестве единичности мира по ту сторону единичности и множественности, поскольку возникает в месте со-бытия множества различных миров. Но возникает не как сумма, а как специфические пересечения и наложения смыслов, образующих единство в пространстве пересечения и сохраняющих чуждость в пространстве за пределами пересечения. Мир оказывается, прежде всего, интересубъективным, где в опытах совозможности мир обнаруживает себя единственным и многообразным, служащим основанием для всякого обоснования и выступающим горизонтом новых возможных смыслов.

Согласно концепции Ж. П. Сартра, нет сознания тела, тело принадлежит к структурам нететического сознания себя (о себе), является сознанием себя в качестве свободного проекта к возможности, которая есть его возможность, поскольку оно является основанием собственного ничто. Следовательно, *видение* как точка зрения, на которой основан опыт *другого* как мира множества в единичном, может пониматься как характеристика форм и способов бытия, становления и изменения бытия, как специфическое положение в бытии, особый онтологический статус, предельное со-стояние. Понятие точки зрения предполагает двойное отношение: в связи с объектам мира, с вещами, видение необходимо предполагает, что есть некоторое «тело», исходя из которого выстраивается перспектива взгляда на вещи, с другой стороны, в этом отношении сознание проявляется в видении таким образом, что оно (тело) есть точка узрения [13, с. 348]. Это отправная точка, которая постоянно возобновляется и которую я не прекращаю преодолевать и которой является само я, остающееся позади себя, — что является необходимостью моей случайности [13, с. 346].

Бытие-для-себя конституирует себя и мир, придавая значение и ценность миру и своему собственному существованию в нем, поскольку, как показывает Ж. П. Сартр в «Бытии и ничто», человек осужден на свободу, принужден осуществлять серию выборов, из которых состоит его бытие и, следовательно, для человека существование предшествует сущности. Конституирование пространства как множества взаимных отношений может совершаться в действительности только с точки для-себя, поскольку через себя является отношением к миру и это отношение превращает существующий мир в целостность вещей и чувства в соответствии с занимаемой точкой у-зрения. При этом бытие-для-себя пытается избежать своего собственного фактического существования, то есть своего «вот этого» бытия, как бытия-в-себе, которое не может обосновать бытия-для-себя и отсюда бегство всегда направлено в некоторое невозможное будущее, когда бытие-для-себя станет бытием-для-себя-в-себе, то есть бытием-в-себе самообосновывающим. Таким образом, бытие-для-себя является одновременно бегством и преследованием: оно и избегает бытия-в-себе, и преследует его, оно есть убегающе-преследующее бытие.

Если исходить из признания того, что трансцендентальное сознание замкнуто и не имеет непосредственной связи с *другими*, то множество сосуществующих друг с другом трансцендентальных *его* возможно как со-общество лейбницевских монад, которые «вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти. По Э. Гуссерлю трансцендентальный

субъект связан, в первую очередь, со своей психофизической структурой, где «внутренней» ее стороной будет само чистое трансцендентальное я. Внешняя сторона, в свою очередь, становится ясной и очевидной только тогда, когда я являюсь в сообществе других монад: непосредственным образом «внешнюю» сторону моей монады могут воспринять только другие монады, следовательно, я способен воспринять свою внешнюю «сторону» только посредством отражения в *других*.

Однако его возможность включает в себя не только наличие присутствия, но и отсутствия. Отсутствие может трактоваться как структура бытия-здесь. Быть отсутствующим, по Ж.П. Сартру, значит быть-в-другом-месте-в-моем-мире. Это означает, что оно уже дано для меня, и, «являясь бытием-здесь по отношению к конкретной совокупности вещей-орудий, в конкретной ситуации есть уже фактичность и случайность» [13, с. 360]. Следовательно, тело другого являет его фактичность как орудия и как синтеза органов чувств, поскольку оно открывается в моей фактичности. Эта фактичность «мне» дается, в то время как *другой* существует в мире для «меня».

Понятие субъекта предполагает преодоление дуализма души и тела, что возможно в результате «двойного генезиса». И мир, и сознание происходят из одного начала, которое М. Мерло-Понти называет «плотью» – понятие, которое не является единством двух субстанций, но мыслится из себя самого. В анализе художественного опыта, М. Мерло-Понти отмечает, что на картине художник изображает внутреннюю одушевленность бытия, в видимом открывает невидимое для рассудка – автономный порядок, неразличимая смесь духовного и телесного: живопись «дает видимое бытие тому, что обычное, заурядное зрение полагает невидимым. <...> Это всепоглощающее зрение, по ту сторону «визуальных данных», открыто на ткань Бытия» [9, с. 19]. Данный тезис М. Мерло-Понти дает основание для утверждения, что именно тело является подлинным субъектом конституирования. Таким образом, мировая предметность выступает для я как смысловое единство, схваченное в качестве такового телом, интенционально связанным с миром. Таким образом, деперсонализированным, обладающим внеличностным модусом анонимного, окказывается собственное тело, что определяет ситуацию, в которой собственное тело мне не принадлежит. Фактически, это дает возможность М. Мерло-Понти наделить тело функцией сознания, которое «во мне видит и воспринимает» в мире, названным М. Мерло-Понти «междумирьем» (*intermonde*), временным развертыванием которого является история самостно-экстатической раскрытости экзистенции человека.

М. Мерло-Понти описывает сознание, которому исходно предшествует восприятие, трактуемое как синтез, не являющийся восприятием качеств. Это обусловлено тем, что «качество» является продуктом, образованным сознанием, который реализует не эпистемологический субъект, а тело, понимаемое в экзистенциальном смысле как феноменальное тело: «Я воспринимаю вещь, поскольку обладаю экзистенциальным полем, и поскольку каждый появляющийся феномен притягивает к себе все мое тело как систему перцептивных возможностей» [10, с. 408]. Однако видение останавливается на объекте, когда он конституирован сознанием, что оказывается основанием опыта, которым мы обладаем, или могли бы обладать в связи с данным объектом. Таким образом,

изначальным оказывается понимание сознанием самого себя, что определяет осмысление мира объектов, смыслов, социальных ролей.

Присущая сознанию способность видения, с точки зрения экзистенциальной феноменологии, определяется, с одной стороны, как «мысль, подчиненная определенному полю, и именно это и называют ощущением» [10, с. 278], с другой, как «действие, то есть не какой-то извечный акт (извечный акт – выражение противоречивое), но акт действительный, который всегда исполняет больше того, что обещает, всегда выходит за пределы собственных предпосылок и подготовлен внутри меня единственно моей изначальной открытостью полю трансцендентностей или, говоря иначе, экстазом» [10, с. 479]. Это позволяет определить видение как экстатическое выведение себя за свои пределы, то есть как самостно-экстатическая раскрытость.

Если принять тезис о том, что *бытие в мире* есть дообъектное видение, то мир схватывается не как вторичный, объективный мир, а исходно, в его бытийном аспекте. Видение, изначально, предстает не как усмотрение смысла в предметной реальности, но как дообъектное осознание человеком самого себя как существующего в мире, которое покоится на исходном *понимании*, на том, что М. Хайдеггер обозначает словом *Dasein*. Следовательно, можно сказать что тело – это *скрытая форма бытия самим собой (Selbstsein)*: «мышление о чем-либо – есть в то же время осознание себя, за неимением последнего оно вообще не могло бы иметь предмета.

В видении непосредственно схватывается сущее. Это возможно на основании того, что этим сущим является сам человек в качестве *живого тела*. Следовательно, живое тело не может рассматриваться как объект, оно дано в феноменальном горизонте человека как самостно-экстатической раскрытости, описание которого осуществляется М. Мерло-Понти посредством понятия «телесная схема»: «Все мое тело не является для меня набором соседствующих в пространстве органов. Оно принадлежит мне как неделимая собственность, и мне известна позиция каждого из моих членов, благодаря телесной схеме, в которую все они включены» [10, с. 137]. Но это понятие двусмысленно, поскольку может быть рассмотрено, с одной стороны, как итог телесного опыта, истолковывающего и придающего значение этому опыту, с другой, как то, что предшествует телесному опыту, делая его возможным.

Поле видения определяется как то, что конституируется вокруг взгляда как некоторого «центра», который мы не видим, но им являемся, поскольку «структура мира предполагает, что мы не можем видеть, не будучи видимыми» [13, с. 337]. Человек – это, прежде всего, его видящее, воспринимающее и видимое, воспринимаемое тело, но то, что в нас видит – глаза, невидимы для нас, следовательно, видящее невидимо. Невозможность взглянуть в свои глаза непосредственно, не имея зеркального посредника (которым может оказаться *другой*), приводит к тому, что уверенность в собственном существовании и сама субъективность обретают свое существование только в момент, когда сознание начинает воспринимать образ своего тела в пределах рефлексивной поверхности – то есть через визуальный статус.

1. Азаренко С. А. Бытие как бытие-в-коммуникации // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение,

2017, Том 20. С. 157–164.

2. Бакеева Е.В. Онтологические предпосылки осмысления категории опыта // Эпистемы: Сб. научн. ст. Вып. 6: Опыт. Екатеринбург: Изд-во «Ажур», 2011. С. 5–13.

3. Васюков В.Л. Формальная феноменология. М. Наука, 1999. 223 с.

4. Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука: Ювента, 1998. 316 с.

5. Керимов Т.А. Время и сознание времени: границы феноменологического анализа // Известия Уральского федерального университета. Серия 3: Общественные науки, 2013, № 121 (4). С. 158–171.

6. Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М., РОССПЭН, 2004. 752 с.

7. Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии М.: Аграф, 1997. 320 с.

8. Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. Мн., Логвинов, 2006. 400 с.

9. Мерло-Понти М. Око и дух. М.: Искусство, 1992. 63 с.

10. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., Наука, Ювента, 1999. 606 с.

11. Подорога В.А. Феноменология тела: Введение в философскую антропологию. Материалы лекционных курсов 1992–94 гг. М.: Ad Marginem, 1995. 340 с.

12. Разеев Д.Н. В сетях феноменологии. Гуссерль Э. Основные проблемы феноменологии. СПб., Издательство Санкт-Петербургского университета, 2004. 368 с.

13. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: ТЕРРА-Книжный клуб: Республика, 2002. 640 с.

References

1. Azarenko S.A. Bytie kak bytie-v-kommunikacii // Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Politologiya. Religiovedenie, 2017, Tom 20. S. 157–164.

2. Bakeeva E.V. Ontologicheskie predposylki osmysleniya kategorii opyta // E'pistemy: Sb. nauchn. st. Vyp. 6: Opyt. Ekaterinburg: Izd-vo «Azhur», 2011. S. 5–13.

3. Vasyukov V.L. Formal'naya fenomenologiya. M. Nauka, 1999. 223 s.

4. Gusserl' E'. Kartezijskie razmyshleniya. SPb.: Nauka: Yuventa, 1998. 316 s.

5. Kerimov T.A. Vremya i soznanie vremeni: granicy fenomenologicheskogo analiza // Izvestiya Ural'skogo federal'nogo universiteta. Seriya 3: Obshhestvennye nauki, 2013, № 121 (4). S. 158–171.

6. Levinas E'. Izbrannoe: Trudnaya svoboda. M., ROSSPE'N, 2004. 752 s.

7. Mamardashvili M.K. Lekcii po antichnoj filosofii M.: Agraf, 1997. 320 s.

8. Merlo-Ponti M. Vidimoe i nevidimoe. Mn., Logvinov, 2006. 400 s.

9. Merlo-Ponti M. Oko i dux. M.: Iskusstvo, 1992. 63 s.

10. Merlo-Ponti M. Fenomenologiya vospriyatiya. SPb., Nauka, Yuventa, 1999. 606 s.

11. Podoroga V.A. Fenomenologiya tela: Vvedenie v filosofskuyu

antropologiyu. Materialy lekcionnyx kursov 1992–94 gg. M.: Ad Marginem, 1995. 340 s.

12. Razeev D.N. V setyax fenomenologii. Gusserl' E'. Osnovnye problemy fenomenologii. SPb., Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 2004. 368 s.

13. Sartr Zh.-P. Bytie i nichto: Opyt fenomenologicheskoy ontologii. M.: TERRA-Knizhnyj klub: Respublika, 2002. 640 s.

UDC 1/14

DOI 10.17506/dipi.2019.34.1.2936

CONSTITUENCY OF PHENOMENOLOGICAL CONSERVATION

Shutaleva Anna Vladimirovna,

Ural Federal University,
Candidate of Philosophy,
Associate Professor of the Department
of Ontology and Theory of Knowledge,
Ekaterinburg, Russia,
E-mail: ashutaleva@yandex.ru

Annotation

The article is devoted to the consideration of one of the classical problems for philosophical reflection – the problem of consciousness. The way of posing the problem of the relation of consciousness and being is actualized by referring to the constitutive aspect of the ontology of consciousness. It makes possible to clarify the attitude of consciousness not to physical space but to the space of experience and understanding that is associated with the concepts of “presence” as a way of human existence and “seeing” consciousness to distinguish and grasp.

Keywords:

consciousness, constitution, vision, phenomenological contemplation, phenomenology.
