

RU

Трансцендентальный субъект от Декарта до Гуссерля: классический и неклассический подходы в западноевропейской метафизике

Циплакова Ю. В., Дмитриева А. В.

Аннотация. Цель исследования – проследить комплекс историко-философских трансформаций концепции субъекта в западноевропейской философии. В статье выявляются истоки трансцендентализма в философии Р. Декарта и его развитие в метафизике Б. Спинозы. Отмечается, что классическое понимание сущности трансцендентального субъекта оформилось в философии И. Канта, а неклассическое – в философии А. Шопенгауэра и Э. Гуссерля. Научная новизна работы заключается в том, что в ней впервые постулируется набор признаков неклассической концепции трансцендентального субъекта, характерной для западноевропейской философии XIX-XX вв. Полученные результаты показали, что понимание трансцендентального субъекта к первой трети XX века, связанное с неклассической философской традицией, снимает ряд противоречий философии Нового времени, предлагая горизонты тематизации проблематики intersубъективности для последующих мыслителей.

EN

Transcendental Subject from Descartes to Husserl: Classical and Non-Classical Approaches in the Western European Metaphysics

Tsiplakova Y. V., Dmitrieva A. V.

Abstract. The study aims to trace a complex of historical and philosophical transformations of the subject conception in the Western European philosophy. The article reveals the origins of transcendentalism in R. Descartes's philosophy and its development in B. Spinoza's metaphysics. It is noted that classical understanding of the transcendental subject essence was formed in I. Kant's philosophy, while non-classical understanding was developed in A. Schopenhauer's and E. Husserl's philosophy. The study is novel in that it is the first to postulate a set of features of the non-classical conception of the transcendental subject, peculiar to the Western European philosophy of the XIX-XX centuries. The attained results have shown that understanding of the transcendental subject, developed by the first third of the XX century and associated with the non-classical philosophical tradition, eliminates a number of contradictions in philosophy of the Modern Age, opening up new horizons for thematisation of intersubjectivity problems for subsequent thinkers.

Введение

Понятие субъекта в том понимании, в котором оно употребляется в современной философии, сформировалось в эпоху Нового времени. В рамках небольшой статьи мы не можем проследить всю полноту причин этого явления. Среди них следует выделить развитие общественных и естественных наук, повышенный интерес к познанию, секуляризацию общественной жизни и, как следствие, повышение роли институтов светской власти в политической жизни западноевропейских стран.

Однако в наших силах проследить историко-философские флуктуации понятия трансцендентального субъекта. Задачи исследования связаны с последовательным описанием подходов к достижению результата: 1) указать, почему возникла необходимость в обращении к субъекту в эпоху позднего Ренессанса, хотя до этого времени вполне было достаточно понятия «мыслитель» или «деятель»; 2) раскрыть, как подходили к субъекту европейские рационалисты XVII в. Нам достаточно для обозначения начальной точки концепций Р. Декарта и Б. Спинозы; 3) выявить изменения, которые произошли в понимании субъекта благодаря трансцендентальной философии И. Канта; 4) раскрыть понимание трансцендентальной субъективности с точки зрения мыслителей, предложивших неклассические подходы к проблеме субъекта. Для изучения последнего

этапа мы использовали материалы философии А. Шопенгауэра и в особенности Э. Гуссерля. В работе применяются историко-философский и герменевтический методы исследования.

В современной философии неклассический подход к субъективности и познанию является преобладающим, что определяет актуальность изучения трансцендентального субъекта. Сегодня в философских и, шире, в общественных науках, а также в повседневных коммуникациях и медиа продолжаются новые трансформации категории субъекта, иногда вплоть до отказа от этого понятия. Философы-постструктуралисты и их последователи, неофеноменологи, представительницы феминистического движения и др. предлагают многоаспектные трактовки субъективности. Отталкиваются они при этом от понимания субъекта мыслителей предыдущего этапа – философских школ XX столетия. Понять причину этих новейших модификаций сегодняшнего дня невозможно без описания четкой картины исходной точки понимания субъективности в начале XX века. В свою очередь, без проведения исследований, подобных тому, что мы осуществляем в этой статье, сложно осознать, каким образом от простого понимания человека как деятельного, мыслящего существа (Паскаль, философы итальянского Возрождения) метафизика пришла к концепции трансцендентальной субъективности, реализующей себя в жизненном мире.

После Второй мировой войны представители позднего психоанализа и экзистенциализма, а также Франкфуртской школы и в особенности постструктурализма не отказались от принципа трансцендентальности субъекта, однако сама парадигма субъект-объектных отношений была поставлена под вопрос. Познавательная деятельность как таковая уже не так интересна современным мыслителям. В их работах акцент чаще всего делается на практическую и даже гедонистическую стороны активности человека. Для того чтобы понять, каким образом неклассический подход стал преобладающим, важно указать отправную точку появления трансцендентального субъекта и проследить пути дальнейшего развития этого понятия.

Проблема трансцендентального субъекта является одной из основных тем историко-философских исследований. Она привлекала широкий круг исследователей и рассматривалась в работах таких ученых, как Р. А. Бурханов, П. П. Гайденок, Н. В. Мотрошилова, В. Н. Кузнецов, В. В. Лазарев, А. В. Лукьянов, К. Н. Любутин, И. С. Нарский, Т. М. Ойзерман, Д. В. Пивоваров и др. Трансцендентальную субъективность в контексте феноменологии изучали В. В. Калинин, С. В. Комаров, В. И. Молчанов, М. Н. Ставцев, Г. Л. Тульчинский и др. Теоретической базой нашего исследования являются труды философов Нового и Новейшего времени – Р. Декарта, Б. Спинозы, И. Канта, А. Шопенгауэра, Э. Гуссерля. В статье используются публикации отечественных исследователей А. А. Анисиной [1], К. Н. Любутина и Д. В. Пивоварова [8], В. И. Молчанова [9], Т. М. Рябушкиной [10] и таких зарубежных авторов, как Д. Захави [6] и К. ван Мазийк [13].

Практическая значимость исследования заключается в том, что раскрываемые в статье причины трансформации понятия трансцендентальной субъективности могут быть востребованы в моделях политологов, социологов и культурологов. Это может способствовать развитию плодотворного сотрудничества между философами и представителями соответствующих дисциплин.

Исток проблемы трансцендентального субъекта

Понятие трансцендентального субъекта впервые появилось в критической философии И. Канта. Оформив этот термин, немецкий мыслитель завершил философский поиск своих предшественников – рационалистов и эмпириков. Ранее, в эпоху Возрождения, где мыслил и действовал реальный гуманист (художник, путешественник, политик и т.д.), субъект не отличался от индивида.

Но в философии XVII в. понимание того, кто конкретно мыслит и познает мир, кардинально изменилось. Изменилось в первую очередь благодаря философии рационализма с ее математическим, абстрактным подходом. Тот, кто осуществляет познание и деятельность, стал восприниматься более отвлеченно, не только в его реальном, деятельностно-общественном существовании.

Еще для М. Фичино и Дж. Пико дела Мирандоллы в центре внимания находился телесный и духовно совершенствующийся человек. Для Н. Макиавелли средоточием интереса служил человек власти – государь. Маньеризм в культуре итальянского Возрождения, а также эпоха барокко манифестировали кризис доверия к конкретному эмпирическому субъекту. Для того чтобы человек был способен справиться с вызовами судьбы, природы, общественных отношений, стала необходима более сложная его трактовка. Из этой проблематики и возникла линия *трансцендентального субъекта*. Для субъекта стала необходима опора на внешнюю силу, на что-то, находящееся за пределами человека или его Разума – на Бога, на Мировую волю, на бессознательное и т.п. Философский поиск и полемика в эпоху Нового времени были направлены на выявление и анализ того, что представляет собой эта Сила. Поэтому субъект с самого начала позиционировал себя как трансцендентальный субъект. Поэтапная фиксация уточнений сущности трансцендентального субъекта в новоевропейской мысли также помогает прояснить актуальное представление о субъекте в более поздние исторические периоды.

Переход к трансцендентальному субъекту в концепциях Р. Декарта и Б. Спинозы

Трансцендентальная философия И. Канта была бы невозможна без рационализма *картезианской философии*. Когда Р. Декарт ввел принцип дуализма рационального и протяженного измерений бытия, он придал рациональности безусловный аподиктический статус. Сомнительное эмпирическое оказалось в области протяженного. А субъект, выраженный в положении «я мыслю», стал относиться к трансцендентальному измерению, был вытеснен за рамку протяженного мира, доступного ощущениям.

Эмпирическое было для Р. Декарта источником радикального сомнения, и только «мыслящее Я» казалось ему надежной основой философского рассуждения, представляющего метод познания: «...в это самое время, когда я склонялся к мысли об иллюзорности всего на свете, – писал французский мыслитель, – было необходимо, чтобы я сам, таким образом рассуждающий, действительно существовал. И заметив, что истина Я мыслю, следовательно, я существую, столь тверда и верна, что самые сумасбродные предположения скептиков не могут ее поколебать, я заключил, что могу без опасений принять ее за первый принцип искомой мною философии» [5, с. 268-269].

Постулировав “ego cogito”, Р. Декарт, однако, обосновал его способность к познанию существованием Бога как совершенного существа: «...само правило, принятое мною, а именно что вещи, которые мы представляем себе вполне ясно и отчетливо, все истинны, имеет силу только вследствие того, что Бог есть, или существует, и является совершенным существом, от которого проистекает все, что есть в нас. Отсюда следует, что наши идеи или понятия, будучи реальностями и происходя от Бога, в силу этого не могут не быть истинными во всем том, что в них есть ясного и отчетливого. И если мы довольно часто имеем представления, заключающие в себе ложь, то это именно те представления, которые содержат нечто смутное и темное, по той причине, что они причастны небытию. Они в нас только потому неясны и сбивчивы, что мы не вполне совершенны. <...> Одинаково недопустимо, чтобы ложь или несовершенство как таковые проистекали от Бога и чтобы истина или совершенство происходили от небытия» [Там же, с. 272]. Тем самым Р. Декарт преодолевает схоластику и создает метафизическую концепцию, в которой Бог является необходимым элементом, основанием бытия. Или, в контексте нашей темы, – источником трансценденции, опорой мыслящего субъекта.

Обратим внимание на то, что именно Р. Декарт одним из первых в новоевропейской мысли связал познавательные способности человека как субъекта с работой мозга. Ему было важно обосновать, каким образом в дуализме двух природ – мыслящей и протяженной осуществляется их соединение. Все люди обладают сходными способностями познавать, рассуждал философ, и, следовательно, функция мышления выходит за рамки телесности конкретного человека, становится неэмпирической, непротяженной в пространстве, обобщенной категорией.

Безусловным источником мышления и врожденных идей у Р. Декарта является Бог. Оставаясь в рамках католической традиции, он тем не менее разрабатывает проблемы познания, которых не было в христианской догматике. Прежде всего Декарта интересует базовый конфликт мыслящего и протяженного, их дуализм. Когда субъект, с одной стороны, ограничивается физикой, поскольку понимается как мыслящее и принципиально непротяженное, с другой – выходит за рамки физического, поскольку причастность божественным идеям сообщает ему возможности, мощь, активность.

В рамках традиции рационалистического философствования разрабатывает свою метафизическую концепцию и Бенедикт Спиноза. Он также постулирует существование Бога, исходя из наличия Его идеи в разуме человека. Нидерландский мыслитель развивает метафизику как систему на пантеистической основе, через тождество Бога и Природы. Для него, в отличие от Декарта, различие между трансцендентальным и эмпирическим субъектом заключается в направленности познания. Ощущения, смутные восприятия и воображение приводят к формированию ложных идей, и только сам по себе разум способен к образованию идей истинных, которые он созерцает ясно, отчетливо и абсолютно, «под знаком вечности».

Также оставаясь трансцендентальным и обусловленным божественностью, субъект в метафизике Б. Спинозы играет важную роль в осознании и преодолении аффектов, т.е. страстей души: «Все, к чему мы стремимся вследствие разума (Ratio), есть не что иное, как познание; и душа, поскольку она руководствуется разумом, считает полезным для себя только то, что ведет к познанию» [11, с. 411]. По сравнению с Р. Декартом субъект в концепции Б. Спинозы направляет познавательную активность на самого себя. Божественная субстанция, выступая природой, изучает сама себя. И человек, как часть трансценденции природы и Бога, тоже познает себя, стараясь найти и понять свой истинный, а не случайный смысл.

Трансцендентальный субъект в философии И. Канта

При решении проблемы *трансцендентального субъекта* немецкая классическая философия отказывается от помощи религии, предлагая искать его смысл в самом человеке. И. Кант применил термин *субъект* для анализа активности человека как родового и разумного существа. Он пришел к выводу, что с помощью рассудка невозможно адекватно выразить целый ряд суждений, а чистый разум склонен впадать в антиномии, в том числе постулируя идею Бога. Поэтому, учитывая опыт критиков Р. Декарта и достижения специфического философствования Д. Юма, кенигсбергский мыслитель опирается исключительно на познание само по себе.

Т. М. Рябушкина описывает, каким образом Кант расширяет понимание субъекта. Исследовательница подчеркивает влияние внешнего, эмпирического фактора на понимание Кантом познавательных способностей. Но вместе с тем субъект у Канта сохраняет связь с картезианским “ego cogito”: «Рассмотрение сознания с точки зрения условий его возможности осуществляет Кант. С одной стороны, представления были бы невозможны без внешнего восприятия (восприятия вещей, существующих независимо от познающего субъекта), которое имеет чувственный характер. С другой стороны, условием существования представлений в качестве моих представлений, а также высшим основанием их единства и упорядоченности является акт самосознания, который порождает представление “я мыслю”, которое должно сопровождать все мои представления» [10, с. 143].

Оставляя в стороне эмпирику, Кант впервые постулирует трансцендентальную философию: «Я называю *трансцендентальным* всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания

предметов, поскольку это познание должно быть возможным *apriori*. Система таких понятий называлась бы *трансцендентальной философией* [7, с. 44]. Познающий субъект трансцендентальной философии преодолевает узкие эмпирические рамки. Поскольку пространство тоже понимается И. Кантом как «опция», свойство субъекта, то сам субъект выходит за рамки опыта, приобретая признаки трансцендентальной широты: «...ни пространство, ни какое бы то ни было априорное геометрическое определение его не есть трансцендентальное представление; трансцендентальным может называться только знание о том, что эти представления вообще не имеют эмпирического происхождения, и о том, каким образом они, тем не менее, *apriori* относятся к предметам опыта. Применение пространства к предметам вообще было бы трансцендентальным, но так как оно ограничивается исключительно предметами чувств, то оно называется эмпирическим» [Там же, с. 73].

На что же может опираться трансцендентальность субъекта, если ни Бог, ни область чистого разума не могут дать надежного основания для познания и деятельности человека? Кант закладывает новую традицию понимания трансцендентальности субъекта. В отличие от рационалистов XVII-XVIII столетий основоположник критической философии и все его последователи будут усматривать почву для трансцендентальности субъекта, прежде всего, в *общественных отношениях*. Это легко проследить в этических работах И. Канта. Практический, а не чистый разум регулирует отношения людей в обществе не по их собственному произволу, а на основании априорного нравственного закона. По сути, кантовский практический разум – это разум общественный, который развивается в общении людей, выступая для них самой надежной опорой. Категорический императив делает субъект трансцендентальным, поскольку субъекту эмпирическому вполне хватило бы нравственных максим.

В русле, проложенном Кантом, двигаются и другие представители немецкой классики. Деятельное и проактивное «Я» И. Г. Фихте, которое познает и преодолевает пассивное и сопротивляющееся «Не-Я», мировая идея в «Феноменологии духа» Г. В. Ф. Гегеля, которая находит свое инобытие в природе (знаменитое изречение «все действительное разумно, все разумное действительно») и общественной деятельности, когда за конкретными историческими субъектами и государствами в лучшие, наиболее возвышенные моменты их существования проявляет себя Мировой Дух (см. «Лекции по философии истории»). И наконец, разрешение трансцендентализма в антропологии Л. Фейербаха и ранней философии К. Маркса, у которых общественные отношения становятся опорой трансцендентализма субъекта. «По мере формирования новой философии человек-субъект утрачивал “антропологическую” абстрактность и предстал в качестве элемента “гражданского общества”. Само же гражданское общество не выступало воплощением “объективного духа”, а, в противовес Гегелю, раскрывалось как совокупность отношений, которые получили название производственных» [8, с. 103], – указывают К. Н. Любутин и Д. В. Пивоваров.

Однако вся эта ставшая классической линия, связанная с диалектикой субъекта и объекта, остается за рамками нашей статьи. Собственно, метод *диалектики* стал важным для классического понимания этого направления решения проблемы субъекта именно потому, что общественные отношения стали базой для трансценденции субъекта. Однако из философии И. Канта берет начало еще одно, неклассическое, направление, более актуальное для раскрытия нашей темы.

Возникновение неклассических концепций трансцендентального субъекта в философии XIX-XX вв.

Понимание трансцендентального субъекта как познающего и действующего существа переосмысливается в неклассических подходах к субъекту в философии XIX-XX вв. Так, гносеологический субъект, по А. Шопенгауэру, неразрывно связан с *объектом*. Объекту присущи такие характеристики, как пространство и время, он подчиняется закону достаточного основания, а субъекту оставлены только представления. Представление в учении франкфуртского мыслителя не только служит для целей познания мира, но в целом подчиняется воле как всеобщему мировому началу: «...представление тоже предназначено служить воле в качестве средства для достижения ее целей, теперь уже более сложных, – для сохранения существа, одаренного многоразличными потребностями. <...> Первоначально и по своему существу познание находится всецело на службе у воли» [12, с. 158]. Воля – это вещь в себе, незримая сущность мира, которая находится за всяким представлением.

При этом заданное Декартом и Кантом противоречие между интеллигибельным и эмпирическим мирами и связи этих миров с пространством и временем в философии Шопенгауэра остаются. Это проявляется даже на уровне отдельной личности. От высоких эмпирей трансценденции И. Канта Шопенгауэр снисходит до конкретных мыслящих индивидов. Однако это уже не мыслящие практики эпохи Возрождения, и даже не «мыслящий тростник» Б. Паскаля. Шопенгауэр видит в конкретных людях мировую волю, которая выражается в их страданиях. Если у Гегеля конкретные люди только в высшие моменты своей жизни могли прикоснуться к источнику трансценденции (Мировому Духу), то жестокость трансцендентальной мировой воли Шопенгауэра дарует трансценденцию всем людям, которые становятся объективациями воли. Не каждый способен познать наивысшую разумность исторического момента: это постулирует Гегель. Но каждый может страдать и страдает: возражает ему Шопенгауэр. А значит, отдельный индивид и является одновременно «приемником» трансцендентальных смыслов.

Именно благодаря мировой воле характеры мыслящих людей в «Мире как воле и представлении» обретают постоянство: «Причем интеллигибельный характер каждого человека А. Шопенгауэр рассматривает как вневременный, неделимый и неизменный акт воли, а эмпирический характер, как проявление интеллигибельного, он рассматривает как развёртываемый во времени и обнаруживаемый во всём поведении и жизненном складе человека. Таким образом, все поступки человека представляют собой только бесконечно повторяемое выражение интеллигибельного характера, а индуктивно складываемая сумма этих поступков

составляет его эмпирический характер. Отсюда вытекает учение А. Шопенгауэра о неизменности человеческого характера. А именно: если бы человек при одинаковых обстоятельствах мог поступить один раз – так, а в другой раз – уже иначе, то измениться должна была бы сама его воля, а значит, и лежать она должна во времени, поскольку только в нём и возможно изменение. Но воля, проявление которой есть всё бытие и жизнь человека, как известно, не может быть изменчивой в зависимости от случая, и “чего хочет человек вообще, того он всегда будет хотеть в частности” [1, с. 23-24], – указывает А. А. Анисимова.

Постулируя мировую волю, А. Шопенгауэр полемизирует с поздними представителями немецкой классики, особенно с Г. Гегелем. Он трактует волю как темную, непроницаемую и непознаваемую сущность, слепое, стихийное влечение. Мировую волю проще воспринимать с помощью мифов и метафор, языком искусства, чем языком научных или философских понятий и категорий. Однако в своих объективациях она через представление *наделяет конкретных эмпирических субъектов трансцендентальными свойствами*. Таким образом, Шопенгауэр парадоксальным способом старается разрешить кантовское противоречие между интеллигибельным и эмпирическим мирами: «Как только принимается положение о том, что эмпирический характер раскрывает некоторое свободное интеллигибельное решение, которое изначально всегда уже было сделано, – с необходимостью возникает круг самоопределений, которым ставится под сомнение кантовское учение о долге, а пессимистичная система А. Шопенгауэра, в свою очередь, напротив, открывает возможность для примирения свободы воли и внешней необходимости, выражающейся в постоянстве человеческого характера» [Там же, с. 24].

Таким образом, именно А. Шопенгауэр начинает неклассический этап понимания трансцендентального субъекта, когда *трансцендентальными свойствами начинает обладать конкретный живой мыслящий индивид*. Для современной Шопенгауэру классической традиции это является непонятным, а для зарождающейся неклассической мысли – главной пружиной развития.

Основа трансцендентальности в философии Шопенгауэра – не христианская культура, не деятельность в общественных отношениях, как в классических подходах, а некая таинственная сила, которой выступает *воля*. Постепенно и другие европейские мыслители, особенно в XX в., начинают воспринимать и развивать эту неклассическую парадигму. Впоследствии, в конце XIX – начале XX в., формируется альтернативное классическому направление мысли, которое рассматривает природу трансценденции конкретного человека уже без надстроек и иерархических доминант. Особый интерес представляет переход от классической парадигмы к неклассической, который проявился в учении основателя трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля.

С одной стороны, Э. Гуссерль обосновывает понимание трансцендентального субъекта, исходя из классической традиции Р. Декарта и И. Канта. С другой стороны, на него повлияли идеи таких австрийских ученых, как Ф. Brentano и Б. Больцано. Феноменология как дисциплина в разные периоды творчества понимается Э. Гуссерлем по-разному. Сначала она представлялась философу как дескриптивная дисциплина, описывающая феномены сознания. Но уже с 1913 г. она трактуется им как трансцендентальная феноменология. В феноменологии Э. Гуссерля трансцендентальный субъект И. Канта терминологически преобразуется в *трансцендентальную субъективность*.

Для трансцендентальной субъективности все существующее открывается как феномены, имеющие аподиктическое обоснование. Переход от эмпирического «я» к трансцендентальной субъективности происходит через отказ от «естественной установки» (восприятие объективности мира) посредством феноменологической редукции: «Очевидно, для того, чтобы обрести такую жизнь сознания и такое Я, которое может ставить трансцендентальные вопросы как вопросы о возможности трансцендентного познания, требуется сознательное проведение феноменологической редукции» [3, с. 174]. Тем самым в учении Э. Гуссерля конституируются смысл и бытие. Во многом он воспринимает традиции классического подхода к трансцендентальной субъективности в духе Р. Декарта и И. Канта, но тем не менее приходит к выводу, что жизнь является еще одной основой для трансцендентальной субъективности: «Жить в качестве Я-субъекта означает проживать многообразное психическое. Однако эта проживаемая нами жизнь, так сказать, анонимна, она протекает, но мы не направляем на нее внимания, она остается вне опыта, ибо иметь нечто в опыте – значит схватывать его в его самости» [2, с. 65].

Таким образом, обращаясь при исследовании трансцендентальной субъективности не только к проблемам познания, но и к жизни, Э. Гуссерль уходит в сторону от магистрального направления, которое начинается в немецкой философии И. Кант. Именно в этом сказывается неклассическая метафизика Гуссерля, он делает шаг навстречу А. Шопенгауэру и философии жизни. Однако феноменология, в особенности в поздних работах Э. Гуссерля, остается на самостоятельной территории: она выходит за рамки философии духа, деятельного «Я», которое развивают последователи И. Канта, но и не примыкает к философии воли, жизненной стихии, характерной для тех, кто будет развивать идеи Шопенгауэра. Можно отметить, что Э. Гуссерль в понимании трансцендентальной субъективности во многом возвращается к концепции его cogito Р. Декарта. В. И. Молчанов пишет: «За что же “прощает” Гуссерль Декарту всю его “наивность”, его “абсурдный трансцендентальный реализм” и т.п.? Причина, на наш взгляд, в том, что Декарт начинает свою философию с живого, конкретного Я, с Я, принадлежащего Рене Декарту, который живет во Франекере – в университетском городе на севере Голландии, который любит размышлять утром в постели и работать в тепле. Картезианский поворот к субъекту существенно отличается от коперниковского поворота Канта тем, что субъект у Декарта не обезличивается, не превращается в абстрактного субъекта научного познания, морального долженствования и эстетической оценки. Критерии ясности и отчетливости прилагаются Декартом не к мышлению вообще, но к “я мыслю”, что означает: я предполагаю, я воображаю, я сомневаюсь и т.д.» [9, с. 64].

Преодоление классического подхода в понимании трансцендентального субъекта также осуществляется Э. Гуссерлем в переходе к *интерсубъективности*. Философ задается вопросом о существовании других Эго, которые не являются просто нашими представлениями. По его мнению, Альтер Эго (Другое Я) конституируется уже в самой трансцендентальной субъективности, что указывает на ее связь с миром и живым телом. Процедуру появления Другого Э. Гуссерль раскрывает как аппрезентацию: «Аппрезентация, в которой дан недоступный *originaliter* компонент “другого”, сопряжена с некоей изначальной презентацией (презентацией его тела как части природы, данной в моей собственной сфере). Но в этом сопряжении живое тело “другого” и управляющее этим телом “другое Я” даны тем способом, который характерен для единого трансцендирующего опыта» [3, с. 222].

В самой поздней своей работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» Э. Гуссерль вновь обращается к трансцендентальной субъективности. Философ подчеркивает разницу между эмпирическим и трансцендентальным субъектами: «Конечно, как феноменолог, я могу в любой момент перейти обратно к естественной установке, к обычному осуществлению моих теоретических или других жизненных интересов; я могу вновь... действовать... как человек среди моего человечества, человек в моем мире» [4, с. 279-280].

Тем не менее при обратном возвращении к естественной установке от феноменологической эмпирическое Я меняется, уходит от наивности и сохраняет знание о том, что в его основе находится трансцендентальная субъективность. В связи с этим большое значение приобретает психология и ее возможность как феноменологической дисциплины. Психология относится к людям как к личностям, ориентирована на душу человека как наука, тождественная «трансцендентальной философии как науке о трансцендентальной субъективности» [Там же, с. 340].

Таким образом, для Э. Гуссерля трансцендентальная субъективность приобретает связь с миром, жизнью в интерсубъективном сообществе. Последующие мыслители будут отталкиваться от обоснованных им концептов «жизненного мира» и «живого сознания», «живого тела» для развития собственных философских концепций. Обратим особое внимание на то, что в поздний период своего творчества основатель феноменологии фактически связал трансценденцию субъекта если не с объективным, то интерсубъективным миром, миром коммуникаций, истории, повседневности, культуры.

Это стало новой проблемой для последователей Гуссерля, как его непосредственных учеников, так и более поздних исследователей. Так, например, Д. Захави указывает: «Не принимая предопределенной природы реальности, предопределенной природы объективности, философ-феноменолог должен понять, как мир приобретает смысл объективного, действительного для всех, казалось бы, стабильного, существующего вне нас (*out there*). Как это возможно? Это не нечто само собой разумеющееся и не отправной пункт исследования, из чего, по-моему, исходит наука, но то, что требует объяснения (*explanandum*), и мы должны проследить его корни в конституирующей субъективности» [6, с. 152]. Понять, каким образом интеллигибельный мир становится реальным бытием во всеобщем пространстве и времени бодрствующих субъектов возможно, только если принять неклассическую концепцию трансцендентального субъекта/субъективности.

Однако парадокс неклассического понимания трансцендентального субъекта связан именно с тем, что заявленное Декартом двоемирие интеллигибельного и эмпирического перестает существовать и вновь становится единой реальностью, в которой одно сложным образом связано с другим. Точно так же неклассическая концепция стремится к снятию дихотомии трансцендентального и эмпирического субъектов, заявленной И. Кантом. Стоит прислушаться в связи с этим к Корвину ван Мазийку: «Сама возможность эпистемологического идеализма основывается на предпосылке, что можно в конечном итоге отделить пространство трансцендентального сознания от пространства реального бытия, так что первое доступно для последнего, но не полагается на него с точки зрения его бытия. Но зрелый Гуссерль отрицает смысл этого различия... Вся категория бытия ничего не означает в полной изоляции возможного сознания. Пространство всех теоретико-научных построений, всего постулирования реальности находится в пространстве трансцендентального сознания: “пространство возможного абсолютно-ного сознания охватывает все значимые вопросы и ответы, всю значимую истину и существование”. В конечном итоге существует только один мир, и это мир, переживаемый сознанием. Феноменолог не исследует отдельную сферу сознательного бытия; он исследует этот самый мир: “всегда предполагаемый мир, как и как он предполагается, всегда известный и познаваемый мир, именно в том виде, в каком он известен и познаваемый”» [13, p. 52].

Заключение

Проведенное исследование позволяет прийти к следующим выводам. Кризис гуманизма эпохи Возрождения спровоцировал отказ от эмпирического субъекта, активно познающего земной шар посредством искусства, географических открытий, расширения поля человеческого опыта. Возникла потребность в новых концепциях мыслящего, деятельного существа.

Первое его видение предложили западноевропейские рационалисты Р. Декарт и Б. Спиноза. Для того чтобы преодолеть принцип тотального сомнения, который внушает тревогу человеческой душе, они предложили концепцию дуализма интеллигибельного и протяженного миров, которая опирается на идеи, сообщаемые Богом, или познающую саму себя божественную природу, обладающую сознанием.

Стараясь преодолеть заявленный философами-рационалистами дуализм, а также учитывая критику философов-эмпириков, И. Кант и другие немецкие философы создают концепции трансцендентального субъекта, в которых он понимается как интеллигибельная проактивная энергия, осваивающая протяженный мир. Логическим завершением классического подхода является разработка абсолютного трансцендентального субъекта (мирового духа) Г. В. Ф. Гегелем.

Ответом на вызовы немецкой классической философии становится неклассическая метафизика субъекта А. Шопенгауэра в XIX веке, которая долгое время оставалась на периферии. Новое развитие неклассический подход независимо от Шопенгауэра через австрийскую философскую традицию получает у Э. Гуссерля в первой трети XX столетия. Общим для неклассической метафизики субъекта оказывается снятие вышеуказанных противоречий концепций Р. Декарта и И. Канта, когда конкретные, конечные живые субъекты, обладающие созерцанием и органами чувств, описываются в живом сознании пространства-времени («представлении»), в котором также присутствуют Другие, такие же конкретные и живые трансцендентальные субъекты. Это новое «интермонадическое сообщество» в жизненном мире начинают изучать и проблематизировать новые мыслители, и эта фаза философского поиска остается актуальной до сих пор. Перспективы дальнейшего исследования проблемы мы видим в изучении трансформации концепта трансцендентального субъекта в западноевропейской философии XX-XXI вв.

Список источников

1. Анисимова А. А. Этический аспект кантовского учения о характере и его интерпретация А. Шопенгауэром // Трансцендентальный поворот в современной философии: метафизика, теория опыта, теория сознания: сборник материалов Международного научного семинара / отв. ред. С. Л. Катречко. М.: Фонд «Центр гуманитарных исследований», 2017. С. 22-24.
2. Гуссерль Э. Амстердамские доклады. Ч. 1. Феноменологическая психология // Логос. 1992. № 3. С. 62-81.
3. Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука; Ювента, 1998. 315 с.
4. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2004. 399 с.
5. Декарт Р. Сочинения: в 2-х т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. 654 с.
6. Захави Д. Трансцендентальная феноменология, интенциональность и субъективность // Вопросы философии. 2017. № 10. С. 150-155.
7. Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. 592 с.
8. Любугин К. Н., Пивоваров Д. В. Диалектика субъекта и объекта. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1993. 416 с.
9. Молчанов В. И. Понятие трансцендентальной субъективности в феноменологии Э. Гуссерля // Проблемы сознания в современной буржуазной философии / ред. А. Дегутис, Б. Кузмицкас, А. Свердиолас. Вильнюс: АН Литовской ССР, 1983. С. 51-67.
10. Рябушкина Т. М. Субъективность и темпоральность как условие возможности опыта: отождествление или разграничение? // Философский журнал. 2017. Т. 10. № 4. С. 139-155.
11. Спиноза Б. Сочинения: в 2-х т. СПб.: Наука, 1999. Т. 1. 489 с.
12. Шопенгауэр А. Собрание сочинений: в 6-ти т. М.: ТЕПРА - Книжный клуб; Республика, 1999. Т. 1. 496 с.
13. Mazijk C. van. Transcendental Consciousness: Subject, Object, or Neither? // The Subject(s) of Phenomenology: Rereading Husserl / ed. by I. Apostolescu. Springer, 2020. P. 45-56.

Информация об авторах | Author information



Циплакова Юлия Владимировна¹, к. филос. н., доц.
Дмитриева Анастасия Валерьевна²

¹ Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина, г. Екатеринбург

² Сургутский государственный университет



Tsiplakova Yulia Vladimirovna¹, PhD
Dmitrieva Anastasia Valerievna²

¹ Ural Federal University named after the first President of Russia B. N. Yeltsin

² Surgut State University

¹ j.ceplakova@gmail.com, ² anastas84@mail.ru

Информация о статье | About this article

Дата поступления рукописи (received): 05.03.2021; опубликовано (published): 30.04.2021.

Ключевые слова (keywords): трансцендентальный субъект; эмпирический субъект; метафизика; рационализм; феноменология; transcendental subject; empirical subject; metaphysics; rationalism; phenomenology.