

УДК 174-752

О.В. Заранин

ПРАКТИЧЕСКИЙ СТАТУС COGITO

Актуальность темы определяется тенденциями развития современной феноменологии, выдвигающей в качестве основного вопрос о «жизненном мире».

Цель работы состоит в демонстрации принципов картезианского истолкования жизненно-практических форм выражения трансцендентальной субъективности.

Предметом исследования выступает cogito как способ приведения сознания к феноменологически очевидному бытию вещей.

Известно, что в своем понимании принципов и задач феноменологической философии Э. Гуссерль исходит из презумпции неестественности трансцендентально мотивированного сознания. В качестве прямого выражения данной презумпции можно рассматривать учение о качественном отличии феноменологической установки сознания от естественной установки. Обретающее, таким образом, концептуальное содержание, понятие установки Гуссерль разъясняет на примерах ситуаций, в которых действия субъекта обнаруживают «особую хабитуальную направленность интереса» [3, с. 185]. Определяемая с точки зрения хабитуальной направленности интереса установка относится к тому, что представляет собой некую устойчивую форму поведения, априори определяющую совокупный смысл человеческой деятельности и, как следствие, каждого действия в отдельности. Хабитуальность подчеркивает способность субъекта видоизменять общий характер своей деятельности, сохраняя при этом возможность возвращения первоначальной установки. Заклоченная в возможности установка не исчезает, она только временно приостанавливается в своем функционировании, т.е. существует, сохраняет значимость, но только не в качестве действующей.

Такова вкратце основная идея, которую мы встречаем в феноменологии, и в связи с которой возникает один вопрос. Если верно, что условием обретения феноменологического взгляда на вещи выступает приостановка естественно мотивированного жизненного интереса, который продолжает существовать, но при этом не оказывает никакого определяющего влияния на характер деятельности, *то в какой мере верно то, что возвращение к естественно мотивированному жизненному интересу возникает в аналогичной ситуации, которая отличается только тем, что приостановке подвергается теперь уже трансцендентально мотивированный интерес?* Судя по всему, в данном пункте сам Гуссерль склонен был подчеркивать скорее различие, чем аналогию. Иначе говоря, возвращение к естественной установке сознания делает ее другой, можно сказать, непохожей на прежнюю. Несмотря на то, что выяснение этого вопроса не входило в круг

первоочередных задач гуссерлевской феноменологии (главным образом сосредоточенной на процессе перехода от естественной установки к феноменологической), можно видеть, что проблема «возвращения» является тем не менее центральной, в которой обнаруживается смысл редукции как жизненной, осуществляемой всем человечеством и каждым человеком в отдельности экзистенциальной задачи. Гуссерль пишет: «Быть может, выяснится даже, что тотальная феноменологическая установка и соответствующее ей эпохе прежде всего по своему существу призваны произвести в личности полную перемену, которую можно было бы сравнить с религиозным обращением, но в которой помимо этого скрыто значение величайшей экзистенциальной перемены, которая в качестве задачи предстоит человечеству как таковому» [3, с. 187].

Следует подчеркнуть, что подразумеваемая Гуссерлем экзистенциальная перемена личности, мыслимая также в отношении человечества в целом, не может ограничиваться опытом, осуществляемом в сфере чистой трансцендентальной субъективности. Речь идет о преобразовании естественно мотивированной жизни человеческого сознания; преобразовании, которое мыслится как результат перенесения, а вернее сказать, выполнения трансцендентальных усмотрений в условиях естественно-интендированной жизни. Понятие «выполненной редукции» следует брать в значении такого трансцендентального опыта, выполнение и завершение которого не имеет ничего общего с исключением и приостановкой. Более того, между ними следует констатировать сущностное различие. Приостановить – значит лишить нечто его функциональности, не дать возможность развиваться и осуществляться далее. Выполнение означает нечто иное. Здесь мы сталкиваемся с идеей такой функциональности, которая позволяет мыслить осуществление в качестве уже достигнутого состояния осуществленности. Следовательно, выполнение – это не приостановка функционирования, а достижение осуществляемого в функционировании состояния.

В этом смысле трансцендентальное постижение сущности не перечеркивается возвращением в режим естественной установки. Трансцендентальное проникает в естественную установку и видоизменяет ее тем, что сущность находит себе экзистенциальное выражение – тот носитель, посредством которого сущностное и трансцендентально относящееся к сознанию становится частью естественного и относящегося к предметному миру. Б. Вальденфельс отмечает, что в подобном направлении истолкования «от сущности – к факту», где эйдетика служит не конечной целью опыта, а необходимым практическим средством на пути к его достижению, феноменология способна обрести предполагающуюся картезианством ясность своего предназначения в качестве подлинно автономной формы претворения мышления в конкретику человеческого существования. Вальденфельс пишет: «Под вопросом здесь оказывается центр тяжести феноменологии, указание ее цели, возможное развитие. Является ли эйдетика конечной целью или только этапом, который всякий раз приводит назад в открытый опыт и жизненную практику? Здесь Гуссерль с возраставшей решительностью принимал вторую точку зрения, что мы можем утверждать независимо от ответа на вопрос, смог бы он последовательно ее обосновать» [1, с. 197].

Таким образом, мы приходим к следующему вопросу: если завершение редукции не означает прекращение трансцендентального опыта, но понимается как достижение или исполнение осуществляемого в трансцендентальном опыте состояния, тогда в чем заключается соответствующая данному состоянию установка? Если в области естественной установки жизнь сознания преимущественно сосредоточена на предметностях окружающего мира, а в области трансцендентального опыта она обращается к пониманию, в отличие от предметно-вещественного, бытия самого сознания как переживания, то в состоянии возвращения из трансцендентально опыта к естественному сознание принимает качественно новую жизненную форму. Оно не утрачивает трансцендентальной направленности на переживание, но вместе с тем эта направленность получает конкретно-жизненное экзистенциальное истолкование. Гуссерль подчеркивает: «... философ, осуществляющий эпохе, тоже должен «естественно проживать» естественную жизнь, и все же эпохе вносит сюда существенное отличие: оно изменяет всю модальность тематики. А в дальнейшем преобразует познавательную цель во всем ее бытийном смысле» [3, с. 237]. Иначе говоря, трансцендентально усмотренное переживание становится всеобщей структурой жизненного поведения личности в ситуации, когда поступки и решения находят свое основание не во внешнем, предметном мире, а в трансцендентальном самосознании cogito. Подобным образом рассматриваемое трансцендентальное усмотрение включает в себе возможность эмпирического, апостериорного истолкования картезианского принципа «cogito, sum», согласно которому обретенное в самосознании аподиктическое бытие cogito может иметь эмпирическое выражение и принимать форму осуществляемых человеком в мире естественной установки поступков и решений.

Характеризуемое в качестве трансцендентально направленного изменение системы человеческого поведения делает жизнь индивидуума близкой к этической в том смысле, что относительно собственных действий, переживаний, верований и убеждений у личности возникает особая способность к их аргументации. Т.е. способность понимать и аргументировать свои поступки на основании сознания, а не на основании предметного содержания мира. Это изменение в аргументации означает изменение самого способа жизни, определяющей себя из трансцендентальной мотивации cogito.

Обоснованная опытом личностного самосознания поведенческая установка не приемлет и опровергает идею «предданности» как принцип организации своего жизненного мира. В качестве структуры дофеноменологической жизни предданность выражает аффективную модальность бытия сознания. Иначе говоря, подчеркивает способность сознания поступать и основывать свою деятельность, не спрашивая при этом о подлинных источниках этой деятельности. Жизненный мир дофеноменологического сознания аффективно очевиден в том смысле, что он не только не нуждается, но даже и не предполагает опыта относительно источников содержащихся в нем очевидностей. В отношении подобной естественно-жизненной уверенности феноменология может быть охарактеризована как опыт борьбы за прояснение очевидного. Гуссерль пишет: «Феноменолог с самого начала живет в

парадоксальных обстоятельствах, на само собой разумеющееся ему приходится смотреть как на спорное, как на загадочное ...» [3, с. 242].

Решая задачу прояснения очевидного в области естественно-жизненных мотиваций, феноменология, таким образом, может пониматься в качестве особого типа *трансцендентально-практической рефлексии*, обеспечивающей подход к знанию как основанию конкретных человеческих поступков. Речь идет о практически ориентированном знании, задача которого для феноменолога ограничивается трансцендентальным прояснением оснований собственной деятельности, связанным с постановкой вопроса о том, в какой мере осуществляемое действие согласуется с опытом самосознания и предполагается ли такой опыт вообще. Подобное прояснение руководствуется стремлением понимать действие исходя непосредственно из деятельного сознания, отчитывающегося в способах и источниках тех очевидностей, которые мотивирует данное действие в качестве необходимого, или наилучшего, или попросту предпочитаемого из числа возможных.

КАРТЕЗИАНСКАЯ УСТАНОВКА: МЫСЛЬ КАК ИНСТРУМЕНТ ВОЛИ

Важно подчеркнуть, что заключенный в *cogito* опыт соотнесенности сознания с самим собой демонстрирует принципиальную открытость миру сущего. Именно в такой открытости *cogito* обнаруживает собственную целесообразность как опыт осмысления сущего, где достигаемая в картезианском сомнении дереализация мира вещей есть определенный способ реализации мышления о вещах и сущем в целом. Причем для самого Декарта такое мышление о вещах необходимо воплощено в конкретные акты человеческого поведения и равнозначно *правильно применяемой воле*. Согласно основной мысли Декарта, если и есть нечто, что обуславливает *cogito* и способно выступать изначальной точкой отсчета для рефлексирующего ума, это воля как неотъемлемый элемент человеческого восприятия. Именно воля требует радикальной рефлексии над сознанием, где самосознание – это лишь средство, применяемое с целью прояснения воли.

Подобный путь истолкования *cogito* в качестве *инструмента* приведения воли к очевидности оказывается уместным и необходимым в ситуации, когда ставится вопрос о том, насколько достаточной является альтернатива «естественное – трансцендентальное» и не предполагается ли самой идеей трансцендентальности нечто третье, однозначно не подразделяемое подобным образом. Речь идет об установке, возникающей в результате видоизменения естественного, жизненного интереса под воздействием трансцендентального самосознания. Сам Гуссерль неоднократно возвращается к данной проблеме, ограничиваясь, однако, лишь общими замечаниями, из которых тем не менее видно, что такая постановка вопроса была близка его собственному пониманию и представлялась значительной для истолкования идеи и конечных целей феноменологии. Так, в «Кризисе» мы читаем: «... возможна еще третья форма (наряду с фундированной естественно-мифической установкой, с одной стороны, и теоретической установкой – с другой), а именно: осуществляющийся на переходе от теоретической к практической установке синтез обоих интересов – такой синтез, где сформировавшаяся ... *theologia* (универсальная наука) призывается (и в теоретическом смысле сама определяет свое призвание) к...

новой практике – универсальной критике всей жизни и всех жизненных целей, всех порожденных жизнью человечества культурных образований и систем культуры ... эта практика должна силой универсального научного разума привести человечество к нормам истины во всех ее формах ...» [2, с. 113-114]. Едва ли этот фрагмент нуждается в каком-либо комментарии, его основная суть понятна и без того, а именно: феноменологическое мышление отнюдь не сводится к абстрактным упражнениям солипсистского ума, в конечном итоге оно призвано к осуществлению очевидности в актах конкретной практической жизни, где проявляет себя как требование предельно возможной ясности относительно исходных мотиваций человеческих действий независимо от тех толкований, которые предлагаются культурой и историей.

Идея Гуссерля об универсальном познании здесь получает несколько иное звучание. Речь идет уже не столько о наукоучении, обеспечивающем аксиоматический базис теоретического знания, сколько о разуме, стремящемся к такой системе жизненного мира и такому способу действия, где основную роль играет вопрос о достоверности опыта, его соотнесенности со смыслом самих вещей. В отношении подобного понимания целей и задач разума учение Декарта о *cogito* как корреляте воли обнаруживает принципиальное значение, раскрытие которого демонстрирует соответствующую сущности феноменологии практическую установку. Обращение к воле подчеркивает, что *cogito* – это не отвлеченный, спекулятивный опыт мысли, а вполне конкретное, требующее своего эмпирического осуществления действие. Следует подчеркнуть - действие, происходящее в эмпирически действительном мире и имеющее собственное культурно-историческое пространство и время.

Надо сказать, что в современной философии, так или иначе касающейся феноменологической проблематики, идея культурно-исторической определенности *cogito* зачастую принимается как не подлежащий сомнению факт, исходя из которого представление о чистом *cogito* выглядит избыточной теоретической конструкцией философов трансценденталистов. Хотя подобная критика на первый взгляд кажется весьма убедительной и находит множество подтверждений в свою пользу, не будем забывать, что исходной мотивацией феноменолога является стремление к прояснению того, что составляет основания для признания какого-либо положения в качестве само собой разумеющегося и очевидного. Отсюда становится понятным, что трансцендентальное *cogito*, о чем сам Гуссерль не уставал повторять, является целиком искусственным, неестественным актом, который в буквальном смысле конструируется феноменологом, но конструируется с целью прояснения того, каков характер и что выступает источником очевидности того факта, что сознание существует и каким-то образом присутствует в реальном мире. Данный факт неслучайно оказывается в центре внимания феноменологии, поскольку связанная с ним очевидность образует смысл всей системы человеческой деятельности. Любое действие априори предполагает уверенность в бытийной достоверности осуществляющего его субъекта. Феноменология только спрашивает об основаниях этой всеобщей уверенности, подчиняясь императиву прояснения

исходных мотиваций и предпосылок какими бы безусловными и универсальными они ни казались.

Как известно, собственно декартовская трактовка *cogito* значительно отличается от истолкования, данного Гуссерлем, и сегодня чаще всего воспринимается в связи с тем или иным комплексом проблем гуссерлевской феноменологии. Вместе с тем в рамках самой феноменологии существует трудность, заставляющая вновь обратиться к Декарту и непосредственно картезианскому истолкованию трансцендентальной субъективности. Трудность, о которой идет речь, можно представить следующим образом: Гуссерль, продемонстрировав источник и аподиктический характер бытийной достоверности сознания, вместе с тем не указал те конкретные эмпирические формы жизни сознания, в которых выполняется данная очевидность, как если бы сущностное являлось конечной целью и достигнутое в эйдетическом усмотрении не соответствовало никакой фактичности. Для Декарта именно формы фактического выражения трансцендентальной субъективности представляют первоочередной интерес. В качестве наиболее значительной из них, связанной непосредственно с сущностью *cogito*, Декарт указывает волю. Рассмотрим этот момент несколько подробнее.

Декарт определяет волю как такое действие ума, которое необходимым образом отличается от восприятия. Под восприятием понимается интеллектуальная интуиция, обеспечивающая данность предмета сознанию. В естественной жизни акт восприятия и акт воли образуют единый феномен суждения. Декарт пишет: «... для суждения требуется как разум (ибо мы ни в коей мере не можем судить о вещи, кою мы никак не восприняли), так и воля, которая должна выразить одобрение тому, что мы каким-то образом восприняли» [4, с. 327]. Если восприятие выражает сугубо интеллектуальную, понятийную данность предмета, то воля – это способ отношения сознания к этой данности, осуществляющегося в формах одобрения, отвращения, утверждения, отрицания, сомнения и т.д. Как видно, картезианское толкование суждения в качестве основополагающей формы человеческого опыта весьма близко идее феноменологической интенциональности. Перефразируя известное определенное Ф. Brentano, можно было бы сказать на языке Декарта: всякий раз там, где проявляется себя воля, предполагается предмет, выступающий содержанием волевого акта.

Вместе с тем основная идея Декарта состоит не в констатации интенциональной природы суждений, а в подчеркивании принципиального несоответствия, наблюдаемого между волей и восприятием как компонентами опыта. Это несоответствие касается границ действия, которые у воли значительно шире сравнительно восприятия. Декарт поясняет: «И поскольку восприятие разума распространяется лишь на то немногое, что ему предлагается, оно весьма ограничено. Воля же в каком-то смысле может быть названа беспредельной, ибо нам никогда не доводилось замечать возможность существования объекта какой-либо иной воли или даже необъятной воли самого Бога, на который не могла бы простираться также и наша воля. Таким образом, мы легко простираем нашу волю за пределы ясно воспринимаемых нами вещей ...» [4, с. 328]. Беспредельность истолковывается Декартом как возможность иметь дело с объектом иной воли, что

означает способность воли применять себя к тому, что непосредственно не расположено к этому и не обнаруживает себя для этого. В отношении данной способности воля характеризуется в качестве свободной и составляет высшее совершенство человека, при котором истина или заблуждение человеческого ума не могут быть вызваны ни природой самих вещей, ни желанием другого существа, даже такого всемогущего как Бог.

Источник истины и заблуждения заключен в воле. Только воля, выказывая чему-либо свое одобрение или отвращение, бывает истишной или заблуждающейся. Восприятие лишь фиксирует некоторое положение вещей, оно не утверждает и не опровергает, а только свидетельствует о данном ему. Из характера различия между волей и восприятием Декарт делает вывод: заблуждение -- это результат злоупотребления беспредельностью воли. Заблуждение неизбежно там, где в своем отношении к вещам воля превосходит непосредственно воспринимаемое и судит о том, что вообще говоря не входит в предмет восприятия. Декарт подчеркивает, что для самого опыта «вовсе не требуется совершенное и всестороннее восприятие вещи: ведь мы можем выразить одобрение многим вещам, познанным нами лишь очень неясно и смутно» [4, с. 327]. Эта необязательность становится причиной естественности такого поведения, когда воля утверждает о вещи больше, чем это вытекает из непосредственного восприятия самой вещи. Там, где ни бог и ни природа, а сама структура опыта является источником заблуждения, путь к знанию открыт только через переустройство опыта, что означает необходимость трансцендентального поворота к вопросу о том, каким образом человек вообще обладает способностью суждения. Так, беспредельность воли оказывается исходным мотивом трансцендентального прояснения оснований и возможности человеческого опыта. В биографическом плане жизни самого Декарта этот мотив связан с неприятием релятивизма во всех его проявлениях, что обуславливает потребность в особом, известном в качестве феноменологического, способе аргументации из самих вещей.

В отличие от естественно функционирующего, трансцендентальный опыт не осуществляет акт воли, он не выносит суждений, ничего не утверждает и не отрицает. В условиях трансцендентальности действие воли приостановлено, а сама она обращена в *безразличие*, с которым восприятие отдается созерцанию вещей. Обращенная в безразличие, воля изменяет функциональность опыта, вместо суждения опыт осуществляет cogito. Смыслом cogito оказывается приведение воли к очевидности воспринимаемого для нее предмета. В отношении задачи переустройства опыта данному смыслу отвечает готовность воли ограничивать себя в суждении о вещах и соотноситься с тем, каким образом данная вещь засвидетельствована в ее непосредственном восприятии. Руководствуясь идеей такого самоограничения воли в виду восприятия, опыт привносит в естественную функциональность суждения также трансцендентальное усмотрение, в результате чего cogito оказывается включенным в естественно-практическую установку сознания. Возможность трансцендентальной функции естественно осуществляемого опыта Декарт не просто предполагает, а подчеркивает как стоящую перед cogito задачу: «... когда мы что-либо воспринимаем, но совершенно ничего относительно

этой вещи не утверждаем и не отрицаем, ясно, что в таком случае мы не можем заблуждаться; точно так же обстоит дело, когда мы утверждаем или отрицаем то, относительно чего ясно и отчетливо восприняли необходимость такого, а не иного утверждения или отрицания ...» [4, с. 327].

Воля должна стать безразличной, чтобы потом обрести действительную почву в реальности самих вещей. В этом состоит картезианский принцип, исходя из которого феноменолог сооружает свой жизненный мир как сферу практической деятельности, где система человеческого поведения стремится к действиям, подчиненным *императиву достоверности*. Обнаруживая собственную бытийную несомненность, картезианская мысль тем самым не отказывается, да и не может отказаться от жизни, она принимает существование, но уже как трансцендентально связанное и проясненное в своей очевидности. Вопрос, который ставит перед собой данная жизнь и посредством которого трансцендентально руководится сознанием, не является теоретическим, он целиком практический. Его формулировка гласит: в какой мере испытываемые человеком состояния воли (утверждение и отрицание, любовь и ненависть, возможность согласиться или не согласиться) укоренены в собственном смысле вещей и, таким образом, обеспечивают достоверность окружающего человека жизненного мира? Требование поступать согласно очевидности самих вещей выражает, таким образом, стремление к экзистенции, которое прямо предполагается в традиции картезианства и может рассматриваться в качестве альтернативы иррационалистическому истолкованию феноменологических идей, данному в традициях экзистенциализма.

Список литературы

1. Вальденфельс Б. Завершенность познания сущности и открытый опыт // Метафизические исследования. Выпуск 6. Сознание. – СПб.: «Алетейя», 1998.
2. Гуссерль Э. Философия как строгая наука. - Новочеркасск: «Сагуна», 1994.
3. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. – СПб.: Издательство «Владимир Даль», 2004.
4. Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1989.

Поступило в редакцию 12.03.04