

признания иерархии свободных сущностей. Это проективность исихастского типа. Проективность как подвиг, как преображение, совместное домостроительство.

И наконец, в-третьих, заметим, что в условиях постмодернизма формируется ситуация исключающая саму возможность проективности социального бытия. Проективность – локомотив истории. Постмодернизм – убийца субъектности, проектности и истории.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Аристотель. Сочинения. В 4 т. М., 1976. Т.1.
2. Всемирная энциклопедия: Философия. М., Мн., 2001.
3. Каган М.С. Воображение как онтологическая категория // Виртуальное пространство культуры. Материалы научной конференции 11-13 апреля 2000 г. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С.71-74.
4. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собрание сочинений в 8 тт. – М., Т.3. С.452.
5. Левицкий С.А. Свобода и ответственность: «Основы органического мировоззрения» и статьи о солидаризме. М., 2003.
6. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991.
7. Новая философская энциклопедия. В 4 т. М., 2002. Т.2.

8. Ойзерман Т. И. Кант и Гегель (опыт сравнительного исследования). – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2008.
9. Платон. Собрание сочинений в 4-х тт. М., 1994. Т.3.
10. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4 т. СПб., 1997. Т. I.
11. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. СПб., 1997. Т.III.
12. Сенге П. Пятая дисциплина: искусство и практика самообучающейся организации. М., 1999.
13. Хайдеггер М. О сущности истины // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991.
14. Эрн В.Ф. Борьба за Логос // Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С.291-293.

M. Kurochko
 TYPOLOGY OF METAPHYSICS AND THE SOCIAL ENTITY PROJECTIVITY

Abstract: The article is about the metaphysics and its typology in the context of projectivity of social being. The types of metaphysics are revealed - objective and subjective, energy-related and essential – which pivotally determine the dichotomous nature of projectivity and social being.

Key words: metaphysics, typology of metaphysics, projectivity, social being, projectivity of social being.

УДК 130.121

Мамченков Д.В.

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА ПРОТИВОРЕЧИЯ ФЕНОМЕНОЛОГИИ*

Аннотация: Статья посвящена возможности взаимодействия феноменологических методов Эдмунда Гуссерля и Георга Гегеля. На примере рассмотрения противоречий интенционального предмета и трансцендентального сознания показывается плодотворность применения диалектического метода Гегеля к решению внутренних проблем трансцендентальной феноменологии.

Ключевые слова: феноменология, сознание, предмет, рефлексия, диалектика.

В современной философии понятие “феноменология” ассоциируется, прежде всего, с методом, разработанным Эдмундом Гуссерлем. Относительно же феноменологии, о которой говорит Гегель в “Феноменологии духа”, считается, что это – совершенно иная феноменология, не имеющая ничего общего с современным употреблением этого понятия. Действительно, если мы сравним системы, которые выстраивают Гегель и Гуссерль, то увидим, что эти философы имеют дело с совершенно

различными вопросами, понятиями, работают по совершенно различным направлениям исследования.

Так, философия Гуссерля – это, прежде всего теория познания, от решения онтологических вопросов он намеренно дистанцируется, в то время как основная задача, которую ставит перед собой Гегель – это построение всеобъемлющей философской системы, а не “бесплодные” споры о методологии. Однако нам представляется, что, несмотря на все эти принципиальные отличия, у обоих философов можно выделить фундаментальное сходство в методах, общие проблемы и подходы к их решению. Так, если мы посмотрим на сам ход рассуждения Гегеля в первых главах “Феноменологии духа” и способ изложения и структурирования мысли в “Идеях I” Гуссерля, то заметим, что во многом они перекликаются между собой. Но мы считаем важным не столько проводить сравнения (которые могут представлять интерес лишь для историков философии), сколько задаться вопросом: а возможно ли взаимодействие этих методов?

* © Мамченков Д.В.

Для того чтобы говорить о взаимодействии методов, нужно выделить проблемы, существенные для обоих методов и проанализировать, чем они могут помочь друг другу в решении данных проблем. В качестве таковых мы назовем проблемы интенционального предмета, а также трансцендентального сознания.

Итак, проблема 1: *Противоречие интенционального предмета*. Суть идеи интенциональности, которую Гуссерль унаследовал от Brentano, в том, что основной чертой сознания является его "направленность на" то, сознанием чего оно является. Это говорит о том, что интенциональность коррелятивна трансценденции, то есть интенциональный предмет принципиально внешен сознанию, ноэватическое ядро не может быть представлено ни в каком акте сознания. Такое вынесение предмета за рамки сознания необходимо Гуссерлю, чтобы отделить его от интенционального смысла, чтобы отличать "как" предмета от его "что". Только с помощью такого отделения можно тематизировать предмет как нечто единое и сохраняющее тождество себе, независимо от способов его представленности в конкретном случае. Таким образом, возможно говорить о том, что одному и то же предмету в разных актах могут приписываться разные предикаты, одно и то же ноэватическое ядро может быть представлено через различные ноэватические смыслы, разнообразными содержательными определениями. Так, предикатам "победитель при Йене", "побежденный при Ватерлоо" и "Наполеон" соответствует одно и то же ноэватическое ядро, но это ядро не может быть полностью выражено никаким предикатом; это некоторое X, которое все время будет ускользать от сознания [1].

При этом луч нашего внимания в том случае, если мы хотим исследовать не то, через что понятие является, а его само, направлен именно вовне, то есть это сокровище X является источником, дающим сознанию свои определения, целью любого акта сознания, что и подразумевается понятием интенциональности.

В то же время, целью всех феноменологических редукций является элиминация из области рассмотрения всех объектов, существование которых не является очевидным, что для феноменологии означает отказ от исследования всего того, что не относится к актам самого сознания, не принадлежит к области чистого сознания. Задача феноменологии как раз в том и состоит, чтобы предметы, которые попадают в область ее внимания, предстали в качестве данностей чистого сознания. Данная элиминация происходит с помощью того, что феноменолог подвергает ноэватическому анализу то, как предмет является сознанию во всей своей полноте. Рассматривая разнообразие, раз-

ноэватические, разнесенные по времени созерцания, он изучает, как познающее сознание конституирует из них свой предмет.

Таким образом, предмет предстает в феноменологии и как результат активности сознания, которое является условием его возможности и предшествует любому создаваемому им предмету. Раньше ведь мы выяснили, что именно предмет является началом и основой познания, направленного на его предикаты, способы его представленности сознанию, причем в таком понимании он будет принципиально недоступен сознанию. Получается, что феноменология понимает предмет таким образом, что он должен и предшествовать познанию, и создаваться в его процессе, должен одновременно быть и трансцендентен, и имманентен сознанию.

С похожей проблемой сталкивается и феноменология Гегеля. В "Феноменологии духа" он ставит перед собой задачу построения науки об опыте сознания, и первый же вопрос, который он формулирует – вопрос о том, как возможна такая наука как точное и достоверное знание. Ведь для того, чтобы построить такое знание, необходим критерий для проверки его достоверности. Но в случае, когда мы имеем дело с сознанием как предметом, что может служить критерием как не само сознание, которое одновременно должно и вырабатывать проверяемые положения.

Для того чтобы начать изучение сознания, Гегель вводит разделение естественного сознания, которое работает с "простым понятием", и реального сознания, которое должно стать собственным понятием сознания. Естественное сознание не осознает природы собственного знания. Оно представляет реальность сущего, его объективность, но, при этом, знает его только абстрактно, не познает сущее само-по-себе. Вследствие того, что естественное сознание не имеет возможности повернуться к самому себе, оно имеет дело лишь с так или иначе представленными ему объектами, что влечет за собой его односторонность.

Так, например, чувственное восприятие представляется совершенно достоверным и истинным, но оказывается совершенно абстрактным и бедным. "О том, что оно знает оно говорит только: "оно есть"; и его истина заключается только в бытии вещи. Со своей стороны сознание заключается только как чистое "я"; или: я есмь тут только как чистый "этот", а предмет равным образом – только как чистое "это" [2]. Следовательно, о предмете ничего другого знать нельзя, ибо знание – несущественное и опосредованное, которое в познаваемом есть не в себе, а через нечто иное, это – "я", некоторое знание, знающее предмет только потому, что он есть.

В силу того, что оно обращает внимание

только на вещь как объект, становится неизбежен скептицизм по отношению к нему, ибо оно не может совершенно совпасть со своим объектом (чтобы не потерять свою самость), следовательно, естественное сознание будет пытаться установить истинность своих знаний относительно объекта, однако, характеристика сознания либо как истинного, либо как ложного принадлежит к знанию не о предметах, а к знанию о самом сознании. Естественное сознание, направляемое только в сторону объектов, ими вполне и ограничивается, поэтому производимое им знание оказывается лишенным надлежащей рефлексии, не осознания самой способности объективации познаваемого и себя как субъекта объективирования.

Следовательно, сознание вынуждено обращаться к присущей ему способности к рефлексии, благодаря которой оно осознает противоположность между знанием и познаваемым им объектом. Это противоречие между знанием и истиной Гегель формулирует так: "сознание отличает себя от нечего, с чем оно в то же время соотносится... оно есть нечто для сознания; и определенная сторона этого соотношения или бытия нечего для некоторого сознания есть знание. Но от этого бытия для чего-то иного мы отличаем в-себе-бытие. То, что соотносено с этим знанием, в свою очередь отличается от знания и устанавливается как обладающее бытием вне этого соотношения; эта сторона этого отношения называется истиной" [3].

В то же время, если мы пытаемся выявить истину знания, то должны исследовать то, что оно есть в себе – и тут же оно оказывается нашим предметом, то есть тем, что оно есть для нас. То, что мы хотели увидеть как его сущность, стало только знанием о нем, то есть как бы она исходила от нас; и что было бы критерием соответствия этого знания. Ключевой момент в построении науки об опыте сознания Гегель формулирует так: сознание само в себе дает этот критерий, ибо приведенное различие – собственное различие сознания. Сущностная особенность сознания в том, что в нем одно есть *для некоторого* иного, ему присуща определенность момента знания; в то же время это иное дано не только для него, но и в себе – это момент истины, истины, полученной в самом сознании – она то и будет использоваться в качестве искомого критерия.

Из вышесказанного вытекает, что в феноменологии Гегеля выстраиваются такие взаимоотношения понятия и его предмета: если мы назовем знание понятием, а сущность – предметом, то проверка будет выстраиваться сопоставлением понятия с предметом. Если наоборот, понимать понятие как предмет, сущность предмета назвать понятием, то проверка будет заключаться в соответствии предмета своему понятию. Это имеет

место, поскольку, сознание – с одной стороны – это осознание предмета, а с другой – осознание себя, и оба эти момента осознанности есть для одного и того же сознания. Но и в нем сохраняется некоторая двусмысленность: сознание знает нечто, и оно есть в-себе, и оно же и *для сознания* в-себе, получается, что у сознания сразу два предмета – в-себе, а также бытие этого в-себе для сознания.

Впрочем, в процессе представления сознанием своего знания о предмете, сам предмет изменяется и становится для сознания таким, который составляет в-себе-бытие только для него, то есть истиной, предметом познания.

Таким образом, мы можем сделать вывод, что для обоих рассматриваемых нами вариантов феноменологии *является существенной одна и та же проблема*: соотношение и взаимодействие в процессе познания момента трансцендирования, то есть познания предмета, на которое сознание направлено, и момента имманенции, то есть изучения сознанием своих определений. Гуссерль сознает эту проблему лишь отчасти и его метод не справляется с ней, хотя указанное противоречие во многом является движущим его феноменологию, поскольку именно оно приводит к различению нозмы и нозы, далее смыслового ядра предмета и периферии.

Здесь метод Гегеля не только схож с феноменологией Гуссерля, но и во многом превосходит его. "Феноменология духа" позволяет нам понять, что оба элемента этого противоречия – как бытие в себе и как бытие для иного – составляют моменты исследуемого знания, так, что процесс осуществления познания можно описать только благодаря их взаимодействию. Существенным для нас моментом в феноменологии Гегеля будет то, что в том процессе первый предмет ничтожится, тем самым освобождая место для движения – диалектического опыта, основной чертой которого является его развитие через отрицание, процессуальность. Как раз этого-то момента, вероятно, не хватало феноменологии Гуссерля, чтобы преодолеть свои противоречия во взаимоотношениях трансцендентности и имманентности предмета познания.

А теперь проблема 2: *Противоречие трансцендентального сознания: трансцендентальное сознание как предмет и как субъект познания.* Феноменология осуществляет многочисленные редукции с целью освободить поле своего исследования от всех предметов, которые могут оказаться не существующими, а лишь кажущимися. Таким образом она выходит к области несомненной кажимости – области чистого сознания, которая и становится основным и единственным предметом дальнейших феноменологических исследо-

ваний. В то же время, единственным возможным субъектом, осуществляющим это познание в феноменологической философии, также объявляется чистое сознание. Однако для феноменологии принципиально отличие предмета и «луча» сознания, направленного на него, что тематизируются в понятии интенциональности. Получается, что сознание должно отличаться само от себя, и то же время быть тождественным в качестве самой формы единства познания.

Гегель в «Феноменологии духа» посвятил проблеме возможности сознания мыслить самого себя главу «Самосознание». Изначально сознание предстает как осознание некоторого предмета. Но для того чтобы мы могли говорить о единстве сознания, необходимо, что «самосознание есть, прежде всего, простое для-себя-бытие, равное себе самому благодаря исключению из себя всего другого; его сущность и абсолютный предмет для него есть «я» [4].

В силу такого исключения появляются два сознания: во-первых, сознание, которое сохраняет свою связь с вещами, но из-за того не может стать в полной мере «для-себя», осознать свою сущность – «рабское» сознание. С другой стороны, вследствие работы негативного момента, ищущего сущности самого сознания, и, безусловно, не могущее найти его в вещах, выкристаллизовывается «господское» сознание: господин есть сознание, сущее для себя, но уже не одно лишь понятие сознания, а сущее для себя сознание, которое опосредовано для себя другим сознанием, а именно таким, к сущности которого относится то, что оно синтезировано с самостоятельным бытием или с вещьностью вообще. Несмотря на то, что «господское» сознание имеет свою сущность, в процессе познания – для того чтобы иметь возможность подтвердить эту сущность, оно будет вынуждено обращаться к «рабскому» сознанию, как предмету своего понятия: «поэтому истина самостоятельного сознания есть рабское сознание» [5].

Таким образом, Гегель выстраивает картину, в которой сознание и самосознание постоянно переходят из одного в другое, и каждый из них подтверждает свое существование в другом. Здесь можно было бы возразить Гегелю, что такая замкнутая зависимость этих сознаний друг на друге ведет к отрицанию их существования, к столь же патовой ситуации, которую мы описали касательно феноменологии Гуссерля.

Однако это противоречие разрешается, и это происходит таким образом, что самосознание, которое имеет своим предметом себя как сознание, как «я», развивает простую идеальность «я» до реального различия и, тем самым, снимая свою одностороннюю субъективность, дает себе объективность. И в то же время происходит про-

тивоположный ему процесс, в котором объект также субъективно полагается в «я», погружается во внутреннее самости, и таким образом уничтожается существующая в сознании зависимость «я» от внешней реальности.

В результате этой работы самосознание достигает того, что имеет сознание не наряду с собой, не внешнее только с ним связано, но действительно пронизывает его собой и в качестве растворенного содержит его в самом себе. Следовательно, здесь мы необходимо обращаемся к существеннейшей черте феноменологии Гегеля, а именно к тому, что она описывает не знание, находящееся в статическом положении, но *развитие познания*. Работа самосознания не может не изменить и сознание, следовательно, когда оно обратится к сознанию как предмету за подтверждением своей сущности, это будет не то же самое сознание, сущность которого оно изначально выражало.

Следовательно, становится ясно, что, описывая взаимоотношения сознания и самосознания, мы необходимо будем говорить о процессе их взаимосближения, который должен будет, в конце концов, прийти к их совпадению, то есть к тому, что единственным предметом сознания станет само сознание, и самосознание найдет свою сущность не через абсолютное отрицание всех предметов сознания, но через принятие их в себя.

Такая картина может отпугивать своими претензиями на абсолютность, однако ее нельзя назвать совершенно чуждой Гуссерлю, ибо задачей его феноменологии является описание всех предметов как данностей, сконституированных самим сознанием, то есть рассмотрение всех предметов, как они явлены в самом сознании. Следовательно, противоречия, которые проявляются при исследовании Гуссерлем сознания как единственного предмета трансцендентальной феноменологии, хорошо переводятся на язык «Самосознания» Гегеля, где они предстают как снятые и включенные в поступательное движение метода.

Итак, мы увидели, что такие существенные для феноменологии Гуссерля проблемы интенционального предмета и трансцендентального сознания могут разрешаться с помощью ходов мысли, описанных в «Феноменологии духа» Гегеля. Как нам кажется, это свидетельствует в пользу того, что современная феноменология не должна просто отбрасывать предшествующие ей попытки разработки этого метода. Наше исследование показало, что многие важные моменты, которые были разработаны Гегелем в «Феноменологии духа», не должны быть просто достоянием истории философской мысли, но могут активно использоваться в современной философии для решения ее насущных проблем.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М., 1999. – С. 77.
2. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб., 1999. – С. 51.
3. Там же. – С. 47.
4. Там же. – С. 101.
5. Там же. – С. 112.

ing contradictions in intentional object and transcendental consciousness fruitfulness of applying Hegel's dialectical method to dissolving internal problems of transcendental phenomenology is shown.

Key words: phenomenology, consciousness, object, reflection, dialectics.

D. Mamchenkov

THE DIALECTICAL VIEW ON PHENOMENOLOGY'S CONTRADICTIONS

Abstract: The article is devoted to the problem of interaction phenomenological methods of Edmund Husserl and George Hegel. Basing on reconcil-