

# ФИЛОСОФИЯ PHILOSOPHY



Рябушкина Т.М. Идея восприимчивости к иному в трансцендентально-феноменологической традиции: от отрицания к переосмыслению // Науч. ежегодник Ин-та философии и права Урал. отд-ния Рос. акад. наук, 2017. Т. 17, вып. 4, с. 7–23.

УДК 165.12

DOI 10.17506/ryipl.2016.17.4.723

## ИДЕЯ ВОСПРИИМЧИВОСТИ К ИНОМУ В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО- ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ: ОТ ОТРИЦАНИЯ К ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЮ

**Татьяна Михайловна Рябушкина**

кандидат философских наук,  
доцент Школы философии Факультета гуманитарных наук  
Национального исследовательского  
университета «Высшая школа экономики», Россия, г. Москва.  
E-mail: ryabushkinat@yandex.ru

Материал поступил в редколлегию 17.01.2017 г.

Восприятие познающим субъектом не зависящей от него реальности, несмотря на историческое первенство и соответствие интуиции обыденного сознания, в процессе развития феноменологической теории познания утрачивает значение источника новизны содержаний сознания и основы всякого приобретенного знания. Поводом для отрицания восприимчивости является невозможность установления соответствия между *несвязанными* чувственными данными и понятиями, выполняющими функцию *единства*. Полагание исходных связей результатов восприимчивости также не решает проблему познания «самих вещей», поскольку эти связи отличны от связей воспринимаемых вещей.

Отрицая восприимчивость к иному, феноменологи объясняют *разнообразие и новизну* явлений двумя альтернативными способами. Первый из них – это утверждение,

что вещи мира с их неизвестными и лишь постепенно открываемыми во времени горизонтами образуются в результате *пассивного* синтеза (Э. Гуссерль), а второй – утверждение, что условие познания заключается в изначальной открытости бытия (М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понти). Гуссерль отрицает восприимчивость, поскольку для него феноменология должна быть *эгологией*, то есть должна находить исчерпывающее объяснение мира в самой субъективности. Согласно Гуссерлю, результаты пассивного синтеза, с одной стороны, являются продуктами субъективности, а с другой – образуют поле предметов, преданных активному эгологическому синтезу и обуславливающих его возможность.

Автор утверждает, что гуссерлевская *постановка вопроса* о том, что именно в субъективности следует искать основание нашего сознания мира, оказывается верной. Концепции, постулирующие изначальную открытость сознания для иного, упускают из виду этот важный момент и в результате сталкиваются с принципиальными трудностями. Что касается предлагаемого Гуссерлем *решения* проблемы, то оно также не приемлемо. В процессе исследования выявляется необходимость нового обращения к понятию восприимчивости и переосмысления его таким образом, чтобы оно могло стать рабочим «инструментом» трансцендентально-феноменологической теории познания.

*Ключевые слова:* трансцендентальная философия, феноменология, восприятие, субъективность, восприимчивость, миф о данных, пассивный синтез.

Феноменология Э. Гуссерля трактует сознание как единственное смыслообразующее поле, благодаря которому нам дан мир со всеми его составляющими и их связями. Гуссерль выступает с критикой идеи о присущей субъекту познания *восприимчивости к тому, что существует независимо от сознания*. В дальнейшем понятие восприимчивости связывается с «мифом о данных» [Sellars 1997], утверждающим существование первичных составляющих нашего знания, которые не предполагают предшествующей им познавательной деятельности со стороны субъекта, не относятся к сфере субъективного сами по себе и лишь подлежат субъективному «оформлению». Но действительно ли понятие восприимчивости необходимо отнести к «мифологической», навсегда ушедшей эпохе философии? Следует ли считать *смысловую целостность* восприятия чисто сознательным образованием, не предполагающим отношения сознания к иному? Ответу на эти вопросы и посвящена данная работа.

Прежде всего необходимо вспомнить, что уже исходная феноменологическая постановка вопроса о сознании Д. Юмом требовала рассмотрения восприятий в качестве существующих самостоятельно, независимо от породивших их причин. Она актуализировала проблемы, ответом на которые стала философия Канта, отводившая восприимчивости, в противовес спонтанности, значительную роль. Нельзя не заметить также, что многие влиятельные феноменологи (М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понти), признавая убедительность критики Гуссерлем «чувственной данности», не последовали за ним в утверждении смысловой замкнутости сознания и попытались преодолеть ее, не возвращаясь к понятию восприимчивости, но постулируя *изначальную открытость* сознания для иного. Однако на этом пути они столкнулись со значительными трудностями.

Задачи данного исследования – 1) прояснить основания, по которым понятие «восприимчивость» исключалось из трансцендентально-феноменологических теорий сознания, а затем вновь принималось ими (ч. I); 2) показать, что это понятие, будучи переосмыслено с учетом трудностей предшествующих теорий, оказывается необходимым для философии сознания (ч. II).

**Часть I.** Трудности рассмотрения содержаний нашего сознания – восприятий – самих по себе, безотносительно к восприимчивости и какому-либо иному способу их происхождения, выявляются уже в работах Д. Юма. «...Все мои надежды рассеиваются, когда я дохожу до объяснения принципов, связывающих наши последовательные восприятия в представлении (thought) или в сознании. Я не могу найти теорию, которая удовлетворила бы меня в данном отношении» [Юм 1996: 325-326].

Первичные восприятия – впечатления – оказываются отдельными, не зависящими друг от друга существованиями и, кроме того, мгновенно сменяются другими впечатлениями, образуя поток, в котором нет ничего постоянного. Функцию связывания исходно раздельных простых восприятий выполняет воображение: единство образуют те восприятия, переход между которыми является для воображения легким, нечувствительным. Однако чтобы связать вместе исходно раздельные простые перцепции, нашему уму необходимо охватить их, но как это осуществить, если в момент, когда должен происходить этот охват, данных перцепций уже не будет, они сменяются новыми? На этот вопрос нельзя ответить ссылкой на наличие памяти, так как сами образы памяти мгновенны, существуют лишь в потоке, и проблема их связывания не менее трудна.

Любая созданная воображением связь фиктивна. Более того это Юм признает в Приложении к «Трактату»), она не устойчива. Как идея она есть лишь отдельное восприятие среди других отдельных друг от друга восприятий, и поэтому ничто следующее за этой идеей в потоке, ничто предыдущее и ничто сосуществующее не может ни каким-либо образом повлиять на нее, ни обеспечить ей сохранение.

Выявленная Юмом трудность объяснения представленности устойчивых связей в потоке сознания, рассмотренном отдельно, вне контакта с иным, заставляет обратиться к вопросу о том, может ли сознание существовать само по себе, не следует ли искать основание устойчивости сознательных образований в отношении сознания к тому, что существует независимо от него. Именно такое разрешение трудности Юма предлагает Кант. Удастся ли ему на этой основе выработать подход к объяснению организации опыта?

Своим «Опровержением идеализма» Кант показывает, что наличие внутреннего опыта было бы невозможно без отношения к некоторому внешнему *постоянству*, которое само не является только моим представлением. «...Определение моего существования во времени возможно только благодаря существованию действительных вещей, которые я воспринимаю [как находящиеся] вне меня» [Кант 1994: 221].

Кант утверждает, что сознаваемые нами явления обусловлены тем неизвестным, которое нам является, то есть вещами самими по себе. Однако

обуславливающая роль вещей самих по себе сводится к тому, что невозможно явление без являющегося. Мы можем лишь мыслить существование вещей самих по себе, но не можем созерцать их. Сознаемые нами *содержания* явлений и их исходные связи определяются не ноуменами, а *характером и связями данных созерцания*.

Кант пишет о том, что *непосредственное* отношение к предметам познание получает благодаря *созерцанию* [Кант 1994: 62], которое у человека имеет *чувственный* характер. Предметы даются нам посредством чувственности [Кант 1994: 59]. Что представляют собой эти «данные» чувственного созерцания? Кант исходит из того, что они *многообразны* и являют собой результат *восприимчивости* субъекта. Можно ли утверждать, что многообразные данные связаны, определенным образом оформлены и выступают в качестве образований, в которых можно выделить составляющие, находящиеся в тех или иных отношениях друг к другу и к целому? По Канту, это не так. Если многообразные *содержания* представлений есть результат *восприимчивости*, то *формы* их заключаются в самой нашей *способности представления* [Кант 1994: 125].

Почему Кант отделяет многообразные содержания опыта от их связей, утверждая, что содержания и формы опыта появляются в сознании различными путями, посредством различных познавательных способностей? Именно связи опыта, а не его элементы определяют наше знание о вещах, и если бы формы, которыми диктуется связь опыта, сами происходили из опыта, то наши суждения не имели бы строгой всеобщности и необходимости [Кант 1994: 42].

Даже если бы наша восприимчивость давала нам некоторые связи представлений, они не могли бы быть признаны знанием, поскольку не было бы никакой гарантии того, что эти связи сообразуются со связями, присущими самим воспринимаемым вещам.

Соответствие нашего знания о связях предметов реальным их связям, по Канту, возможно лишь в том случае, если данность предметов определяется нашей способностью связывать представления. «...Опыт сам есть вид познания, требующий [участия] рассудка, правила которого я должен предполагать в себе еще до того, как мне даны предметы, стало быть, а priori; эти правила должны быть выражены в априорных понятиях, с которыми ... все предметы опыта должны необходимо сообразоваться и согласовываться» [Кант 1994: 24].

Заметим, что, по Канту, способность воображения исходно имеет дело с *многообразным содержанием, лишенным связей*, следовательно, это многообразное некоторым образом *дано* субъекту еще до синтеза. Синтез, осуществляемый трансцендентальным воображением, был бы невозможен, если бы не было того, *что* подлежит синтезу. Мы не осознаем данность многообразного в ее чистом виде – такой, какова она есть вне форм чувственности, – но это не значит, что эта данность вовсе не существует, что нет того, на что направлено трансцендентальное воображение. Иначе невозможно было бы объяснить *многообразие* явлений, синтезируемых на основе *одних и тех же* априорных понятий.

Неоформленное чувственное многообразие можно мыслить как данность особого рода: ее нельзя «наблюдать», но вовсе не потому, что она отсутствует для нас, а потому, что наблюдение предполагает выявление свойств и отношений, то есть оформление.

Поскольку чувственные данные как результат восприятия не связаны, постоянство воспринимаемых нами вещей самих по себе вовсе не гарантирует устойчивости опыта. Устойчивость и упорядоченность сознательного опыта достигаются за счет всеобщих и необходимых априорных связей. Однако это означает, что устойчивые связи будут иметь *формальный* характер.

В рамках априорных *форм* продуктивное *воображение* как самодеятельная способность создает разнообразные *содержательные* связи, определяющие отличительные особенности предметов.

Как возможны устойчивые содержательные связи? По Канту, внешнее постоянство есть условие возможности опыта, протекающего во времени, оно создает фон для временных изменений. Допустим, что чувственные данные, полученные благодаря восприимчивости к неизменным вещам, сами обладают известным постоянством. Означает ли это, что создаваемые воображением связи этих данных также будут устойчивы? Что может ограничить излишнюю гибкость воображения, позволяющую ему создавать самые различные вариации связей одних и тех же чувственных данных при образовании из них конкретных предметов?

Но даже если бы воображение создавало стабильные связи, это не решило бы проблемы *познания* мира. Присущий нам способ связывания многообразия Кант считает субъективным, определяемым спонтанностью, а не восприимчивостью. Связи многообразного содержания оказываются никоим образом не зависящими от *чувственных данных*, но всецело определяемыми приемами их представления и способностью воображения. Однако такое понимание связей возвращает к проблеме Юма: отсутствие реальных связей многообразного означает, что все созданные воображением не формальные, но *содержательные* связи суть *фикции*.

Поскольку наличие воспринимаемых внешних устойчивых вещей оказывается недостаточным условием существования постоянных содержаний и все равно требуется обнаружить основание стабильности *в самом восприятии*, то полагание иного и восприимчивости к нему представляются вовсе *не обязательными*. В «Кризисе» Э. Гуссерль пишет: «...После Юма (а в отношении природы уже после Беркли) всем стало ясно, что “мир” со всем его содержанием, в котором он когда-либо и как-либо бывает значим для меня, есть значимость, возникающая в субъективности, и притом (если это говорю я, философствующий) – в моей *субъективности*» [Гуссерль 2004: 136].

Согласно Гуссерлю, подлинная трансцендентально-феноменологическая теория познания вместо «бессмысленных заключений от некоторой подразумеваемой имманентности к некоторой подразумеваемой трансцендентности», трансцендентности каких-то якобы принципиально непознаваемых «вещей в себе», должна заниматься систематическим прояснением познавательной деятельности, всецело понятой как *интенциональная* деятельность. «Любой вид самого сущего, реального и идеального, становится

понятным как *формообразование*, конституированное именно в этой деятельности трансцендентальной субъективности. Этот вид понимания есть высшая мыслимая форма рациональности» [Гуссерль 2010: 111].

Восприятие вещи, по Гуссерлю, не складывается из ощущений или каких-либо иных предварительно данных элементов. Не существует сознания потока элементов, которое предшествовало бы сознанию синтезированной из них вещи как устойчивой целостности. Гуссерль отмечает, что мы верим в мир, вещи которого только являются нам различным образом, но есть те же самые вещи. «Если я сделаю темой описания, например, восприятие этой игральной кости, то в чистой рефлексии я вижу, что эта кость непрерывно дана в качестве предметного единства в некотором полиморфном изменчивом многообразии определенным образом связанных способов явления. Последние в процессе их протекания не являются бессвязной последовательностью переживаний. Напротив, они протекают в единстве синтеза, в соответствии с которым одно и то же осознается в них как являющееся» [Гуссерль 2010: 57].

Устойчивое существование опирается не на фактические переживания, а на определенные *потенциальные* очевидности [Гуссерль 2010: 81]. Возможность интерпретировать содержание текущего перцептуального опыта, несмотря на его существенную незавершенность, определяется тем, что он включает в себя латентные или неактивные значения, являющиеся результатом *пассивного* синтеза.

Синтетическая активность не может состоять в наложении формальных структур на бесформенную материю. Такой материал не был бы пригоден для какого-либо рода синтетических операций, и сознание было бы не способно обратить их в артикулированные конфигурации. Если бы гилетические данные представляли собой изолированные и неделимые элементы, то синтез не мог бы приобрести характера необходимости. Поэтому Гуссерль не признает существование чувственной данности не только на уровне активного синтеза, но и на уровне пассивности. При исследовании сферы пассивного он нацелен на раскрытие различных *видов* пассивного синтеза, а не на нахождение его *конечных составляющих*.

Переходя в своем анализе проблем синтеза на уровень пассивности, Гуссерль надеется показать, что смысловые целостности, направляющие активный синтез, с одной стороны, возникают в сфере сознания безотносительно к иному (пассивный синтез доступен для рефлексии, он осуществляется эго), а с другой – имеют неявный характер, представляют собой «несознательное в сознании» (эго не замечает своей синтезирующей роли). «По сути, первичная пассивность есть тип активности, обладающий меньшей энергией. ... Субъект вовсе не может иметь опыт, без того чтобы принимать участие в его представлении» [Viceaga 2010: xix].

Каков источник множества разнообразных связей, предпосланных всякой активности эго? Каждое «теперь», включающее первичное впечатление с его горизонтами (ретенциями и протенциями), связано с «параллельным настоящим», то есть с другими впечатлениями и их горизонтами. Именно такие связи определяют существование конкретного единства «живого на-

стоящего». По признанию Гуссерля, параллельные серии ретенциальных модификаций, принадлежащих различным первичным впечатлениям, не могут быть связаны друг с другом благодаря форме временности. Следует предложить иную модель возникновения связей, определяющих целостность «живого настоящего».

Гуссерль прибегает к *ассоциативной* модели, стремясь представить ее в феноменологическом ключе и учесть высвеченные им трудности ассоциативных моделей Юма и Ф. Brentano. В отличие от Brentano Гуссерль не сводит темпоральный синтез к ассоциации и рассматривает его как отдельный вид синтеза, оказывающий влияние на ассоциативный синтез [Husserl 2001: 119]. Но при этом он отмечает, что темпоральный синтез не может быть понят без объяснения *ассоциации одновременности* [Husserl 2001: 170].

Ассоциации у Гуссерля совершаются по принципу *сходства* и *контраста* и относятся к сфере пассивности, поскольку не зависят от категориальных форм. Однако для установления устойчивой связи содержаний друг с другом недостаточно выполнения называемых Гуссерлем условий – сходства (контраста) и формального порядка их расположения в визуальном поле. Именно поэтому Гуссерль вводит еще одно условие упорядоченности – высшее в иерархии условий. Таким условием оказывается чувство непрерывности, обеспеченное сознанием потенциальной возможности *живого тела* совершать *движения* [Viseaga 2010: 27].

Необходимые для приобретения сознательного опыта ощущения телесных движений, как актуальных, так и потенциальных, – *кинестезы* – играют важнейшую роль в упорядочении опыта. «Явления образуют зависимые системы. Только в качестве зависящих от кинестез они могут непрерывно переходить из одного в другое и конституировать единство смысла» [Husserl 2001: 51].

Но вместе с тем Гуссерль признает, что «серии чувствований (*sensation*) должны прибывать определенным образом упорядоченно, для того чтобы опыт схватывания вещей мог состояться в соответствии с кинестетически вызываемыми предварительными требованиями и могло поддерживаться сознание существующих вещей. Если бы чувственные данные вдруг стали бы появляться в беспорядке, если бы наше визуальное поле внезапно наполнилось бы беспорядочной путаницей цветов, кинестетические мотивации утратили бы свою силу» [Husserl 2001: 152].

В конце концов, получается, что *упорядоченность первичных ассоциаций* (например, визуального поля) *требует упорядоченности кинестез и наоборот*. При этом уже первичные содержания сознания всегда взаимно упорядочены. «Сознание, которое было бы совсем лишено организации, совершенно непостижимо» [Husserl 2001: 268]. Начать с того, что «...каждое чувственное поле представляет собой гармоничное, космическое единство» [Husserl 2001: 517].

Не означает ли это, что *связи первичных содержаний не возникают в результате пассивного синтеза, а предшествуют ему и направляют его*? Если это так, то связи, на базе которых осуществляется дальнейшее конституирование, должны иметь место в сознании благодаря *восприимчивости субъективности*

к иному. Новизна в сознании – это не только новизна гилетических данных (статус последних, надо заметить, не является четко определенным; по замечанию Сартра, они есть «гибридное бытие, которое сознание отвергает и которое нельзя сделать частью мира» [Сартр 2004: 33]), но и новизна *смысловых целостностей, возникающая в сознании благодаря восприимчивости*.

Недостаточная определенность значения понятия гилетических данных отражает неуверенность Гуссерля в принятой им установке на смысловую абсолютизацию сознания. Критика «мифа о данных», в котором эти данные имеют неоформленный характер и как таковые не несут никакого смысла, вполне оправданна. Однако она бьет мимо цели, поскольку в чистом виде этот миф едва ли можно найти в какой-либо философской системе. Например, чувственные данные у Канта все же несут смысловую нагрузку, поскольку он надеется связать с ними *постоянство* фона, на котором происходят временные изменения. Э. Уоткинс считает, что эти данные играют у Канта роль внешних ограничителей применения тех или иных понятий и суждений. От того, какого рода данные имеются «на входе», зависит, какими именно будут объединяющие их функции и какие понятия и суждения будут иметь место «на выходе» [Watkins 2008: 521-523]. Однако, как было показано, априорный характер и ограниченный набор функций единства делают невозможным объяснение на этой основе разнообразия воспринимаемых предметных связей явлений.

Гилетические данные у Гуссерля поначалу не имеют смыслового характера, но постепенно философ приходит к выводу о том, что именно они создают условия для упорядоченности кинестез и, таким образом, не позволяют пассивной сфере превратиться в хаос.

Не случайно, что в процессе своего развития феноменология отказывается от идеи чистой эгологии. Так, «гуссерлевская концепция потенциальных горизонтов сознания и открытости опыта превратилась у Хайдеггера в концепцию первичности понимания по отношению к сознанию, в концепцию встроенности сознания в первичные линии понимания, тождественные первичным ориентациям живущего-в-мире *Dasein*» [Молчанов 1992: 12]. Мерло-Понти утверждает, что познаваемый мир не есть результат синтеза. Мир всегда предпослан любому исследованию, его нельзя исчерпать до дна, показав, каким образом он был конституирован [Landes 2015: 340-341].

Может показаться неизбежным утверждение, что первичное конституирование (пассивный синтез) осуществляется на основе *воспринятых* содержаний. Однако восприимчивость не находит у феноменологов признания в качестве необходимого базиса познания. Альтернативой утверждению Гуссерля, что вещи мира с их неизвестными и лишь постепенно открываемыми во времени горизонтами образуются в результате *пассивного синтеза*, выступает тезис об *изначальной открытости* бытия как основе всякого познания (Хайдеггер, Сартр, Мерло-Понти).

Восприимчивость отрицается на том основании, что результатом ее являются несвязанные чувственные данные, никак не соотносимые с понятиями, посредством которых мы мыслим предметы и их взаимосвязи. Критика полагания чувственной данности является общим местом в фе-



номенологии. Утверждается, что связи содержатся уже в самом первичном сознании мира; нет «сырых», бессвязных чувственных данных, должны существовать не синтезированные, а изначальные смысловые целостности. Так, например, Мерло-Понти пишет: «Чтобы ребенок смог увидеть синее и красное в рамках категории цвета, она должна корениться в данных, иначе никакое подведение под категорию не сможет узнать ее в них» [Мерло-Понти 1999: 204].

Заметим, что связь идеи о восприимчивости с критерием несвязанных чувственных данных в качестве основы сознательного опыта является скорее исторически сложившейся, нежели смысловой. Признание необходимости восприимчивости возможно и без возвращения к «мифу о данных». Модель восприятия не должна непременно включать, с одной стороны, несвязанные чувственные данные, а с другой – подчиняющие их себе чуждые априорные формы.

Но даже если допустить, что результаты восприимчивости являются целостными, проблема познания «самих вещей» остается нерешенной, поскольку ничто не может гарантировать *соответствия* субъективных связей нашего восприятия реальным связям воспринимаемых вещей. Это соображение служит основанием для признания *открытости бытия*, обеспечивающей возможность его познания. Так, согласно Хайдеггеру, *присутствие есть бытие-в-мире* [Хайдеггер 1997: 88]. Всякому познанию предшествует изначальное понимание бытия, вот-бытие всегда уже освоилось в мире. Мерло-Понти полагает, что сознание не охватывает мир, но непрерывно к нему направляется. Опыт – это «сообщение конечного субъекта с непрозрачным бытием, из которого он возникает и в которое он остается вовлеченным» [Мерло-Понти 1999: 282]. «Сообщение» с бытием означает открытость *смысла* бытия. То, что мы в мире, означает, что «мы *приговорены* к смыслу» [Мерло-Понти 1999: 20].

Мерло-Понти подчеркивает, что «реальное надлежит не конструировать или конституировать, но описывать» [Мерло-Понти 1999: 9]. Так, например, «когда я понимаю какую-то вещь, например картину, я не осуществляю активно ее синтез, я выхожу к ней навстречу со своими сенсорными полями, перцептивным полем и, в конечном итоге, типичой всякого возможного бытия, всеобщей установкой по отношению к миру. В пустотах субъекта самого по себе мы обнаруживали присутствие мира, так что субъект должен был уже пониматься не как синтетическая активность, но как экстаз» [Мерло-Понти 1999: 542].

Утверждение исходной открытости бытия является откликом на гуссерлевский призыв «к самим вещам», который заключает в себе следующую опасность. Если предположить, что в «изначально дающем созерцании» (термин Гуссерля) мы имеем непосредственный контакт с реальностью, а все трудности и заблуждения суть следствие теоретических построений, то такое понимание приведет к переворачиванию смысла процесса познания. Функция познавательной способности субъекта окажется состоящей не в том, чтобы осуществлять переход от незнания к знанию реальности, а в том, чтобы исказить данные первичного «контакта» с ней. В таком случае

правильнее будет вести речь не о «субъекте познания», а о «субъекте заблуждения». Действительно, познанное субъектом будет пониматься как «лишь субъективное», станет синонимом *нереального*, и потребуются поиски ответа на вопрос о том, как выйти из «темницы» субъективности. Опора на собственные познавательные способности будет сознаваться как неизбежное препятствие познанию, и познающий будет стремиться устранить из процесса познания *самого себя*. Он будет вести парадоксальную борьбу за уничтожение «субъективности», вместо того чтобы осмысливать ее в качестве *инструмента познания*.

Эту трудность обычно обходят ссылкой на то, что открытость мира не означает *полноты* знания о нем. Но тогда что означает «открытость»? Насколько открыт мир для нас? И можно ли говорить о степени «открытости» или существуют только две возможности – мир либо открыт, либо нет?

Можно ответить, что, несмотря на открытость мира, первичное его восприятие является смутным или незавершенным. Например, Мерло-Понти пишет: «Во всякий миг мое перцептивное поле наполнено отражениями, потрескиваниями, мимолетными тактильными ощущениями, которые мне не под силу в точности привязать к контексту восприятия и которые тем не менее я сразу же помещаю в мир, никоим образом не смешивая их с моими мечтаниями» [Мерло-Понти 1999: 9]. Он делает акцент на гуссерлевском понятии действующей интенциональности, которая «создает природное и допредикативное единство мира и нашей жизни, обнаруживает себя в наших желаниях, оценках, пейзаже более явственно, чем в объективном мышлении, и предоставляет тот текст, переводом которого на точный язык стремятся быть наши знания» [Мерло-Понти 1999: 18]. Вещи мира «вибрируют», «привлекают взгляд» [Мерло-Понти 1999: 204].

Однако при полагании изначального «соприкосновения» с самими вещами в понимании субъективности остается существенный пробел: *те стороны нашей познавательной способности, благодаря которым осуществляется выход в мир, к самим вещам, ускользают из фокуса теорий познания*. В самом деле, если имеет место исходная открытость реальности, то уже нет смысла выяснять, каким образом посредством познавательной способности *создается* совпадение субъективного и реального. Учение о познании вынуждено фокусироваться на выяснении того, каким образом человеческая познавательная способность *разрушает* исходно установленный прямой контакт с бытием (в терминологии Хайдеггера, «подручное» становится лишь «наличным»). Указание на препятствие, «закрывающее» от нас реальность, требуется для ответа на вопрос о возможности заблуждений. Кроме того, оно избавляет от опасного, кажущегося фатальным, ведущим к агностицизму, вопроса: а возможна ли вообще непосредственная открытость бытия? Впрочем, как показало развитие данной традиции, опасность грозит теории познания с противоположной стороны: к агностицизму (признанию субъективного «*лишь субъективным*») ведет не отрицательное, а слишком легкое положительное решение этого вопроса.

Подведем итоги проведенного анализа. Уже первичное сознание содержит не только элементарные содержания, но и их связи, причем эти

связи не являются априорными формами, внешним образом подчиняющими себе несвязанные чувственные данные. Эти связи имеют *не формальный, а содержательный характер* и определяют собой *синтез конкретных предметных единств*, хотя мы не осознаем наличие этих связей до синтеза.

Существование отношения субъективности к иному, проявляющееся в наличии упорядоченности уже на уровне первичного сознания, не означает *непосредственной и изначальной открытости иного*. «Исходные данные», на основе которых формируются содержания сознания, представляют собой такой же *продукт субъективности*, как и оформленные содержания сознания (здесь следует согласиться с размышлениями позднего Гуссерля), однако эти данные следует признать результатом восприимчивости, а не синтетической активности.

**Часть II.** Поскольку признается возможность отношения сознания к иному, возникает вопрос о способе *установления* этого отношения. Прежде всего, предстоит осмыслить *субъективность* как условие его возможности. При этом необходимо понять, каким образом восприимчивость и производительность субъективности вместе определяют содержание и структуру сознания.

Если структурирование предметной области есть *познание*, а не построение *фикций*, то на результат синтеза оказывает влияние исходно данная «материя» явлений. Воображение, осуществляющее синтез, связывает элементы не произвольным образом: сам характер элементов некоторым образом направляет работу воображения. Многообразные элементы могут нацеливать воображение на создание той или иной, определенной, связи только в случае, если они имеют реальные связи, которые воображение может в соответствующей степени воспроизвести.

Необходимо уже в первичных данных сознания найти такие основания предметных связей, которые не сводились бы только к форме, общей для всех сознательных переживаний, но позволяли бы объяснить, почему одни переживания представляются образующими некоторое конкретное единство (например, единство частей одного и того же предмета), а другие не включаются в это единство. Следует объяснить *исходное разнообразие устойчивых содержательных связей элементов сознания, составляющее основу разнообразия познаваемых предметов*. Эти связи могут быть исходно не явны, но это не означает, что их нет.

*Разнообразие* исходных элементов сознания и их связей может быть объяснено только тем, что они результат познания мира разнообразных вещей. Кант полагал несвязность многообразного, поскольку разделял традиционное представление о том, что воспринимаем мы при помощи чувств, которые могут дать нам лишь несвязанные ощущения. Однако следует переосмыслить понимание восприимчивости.

Элементы первичного сознания должны быть связаны уже потому, что они суть результаты применения *одной и той же познавательной способности субъекта*, а именно восприимчивости. Связь, определяемая единообразием восприимчивости как познавательной способности, есть общая связь

элементов. Но это не единственная их связь. Так же как традиционно признаваемый субъективный характер *элементов* опыта – чувственных данных – не мешает их разнообразию, субъективный характер *связей* опыта не мешает им быть отличными друг от друга и иметь конкретное содержание. Разумеется, относительно элементов и связей первичного сознания нельзя утверждать, что они *сообразуются* с какими-либо вещами, существующими независимо от субъекта, однако можно быть уверенным, что они *соответствуют* этим вещам, то есть возникают в результате восприятия именно этих вещей. Отсюда наблюдаемое *разнообразие* устойчивых содержаний сознания, причем разнообразны и элементы, и их связи.

Таким образом, благодаря восприимчивости уже первичные содержания сознания представляют собой целостности. Но чем объясняется тот факт, что определяющие их связи остаются неявными, неосознанными?

Для ответа на этот вопрос необходимо заметить, что для возникновения сознательного опыта одной только восприимчивости недостаточно, так как воспринятое не будет *сознательным* при отсутствии *восприятия субъектом самого себя как познающего*. На это условие возможности сознания обратил внимание еще Дж. Локк. Кант также считал, что только благодаря *самосозерцанию* возможно представление «я мыслю», которое должно сопровождать все мои представления, тем самым определяя их существование в качестве *моих* представлений.

Однако проблема заключается в том, что *сам познающий субъект не может стать для себя объектом восприятия*. Кант заметил, что «*это затруднение испытывает всякая теория*» [Кант 1994: 85], и принял самосозерцание как данность, отказавшись от выяснения условий его возможности.

Попытаемся наметить решение этой проблемы. Если бы познающий не был дан себе в качестве объекта, сознание было бы невозможно. Для того чтобы субъект познания мог обрести хотя бы «минимальное» сознание – мог сознавать нечто как непознанное, но являющееся *предметом познания*, необходимо, чтобы субъекту познания в какой-либо форме был дан *познающий*. В качестве *условия* существования сферы *сознательного* опыта познающий как предмет не может быть результатом работы *сознания*, а должен быть отнесен к сфере *досознательного*.

Далее, искомое досознательное основание самосознания не может быть отношением субъекта познания *к самому себе* как объекту познания, данностью познающего самому себе, поскольку всякая данность есть данность познаваемого, а не познающего. Вместе с тем досознательное основание самосознания не должно быть формальным, для него необходимо обладать содержанием, которое станет основой для развитых форм сознательного познания себя как индивидуальности.

Поскольку познающий не может быть исходно дан самому себе в качестве объекта, самопознание включает в себя познавательную деятельность, в процессе которой познающий *обретает* объект самопознания. Объектом, представляющим субъекту познающего, не может быть сам субъект, следовательно, что-то иное должно представлять для субъекта его самого. Это

иное не может быть воспринято, а должно быть продуктом *самодетельности* субъекта. Первичная самообъективация может состоять только в *создании* при помощи трансцендентального воображения «наброска» субъективности, который будет служить для субъекта предметом самопознания, не будучи тождественным самому субъекту. Только *набросок субъективности*, но не она сама может являться объектом самосозерцания.

Набросок оказывается для субъекта, с одной стороны, им самим как познающим, а с другой – инструментом, который он использует для познания мира. Воспринимая нечто посредством наброшенной познавательной способности, субъект познания воспринимает таким же образом саму наброшенную познавательную способность. Это сочетание *восприятия вещей с восприятием самого воспринимающего*, полученное благодаря наброшенной познавательной способности, определяет собой *сознательный* характер каждого из этих восприятий.

Исходя из того, каким образом субъективность выходит на уровень сознания, мы можем определить основания и характер первичных его содержаний.

Связи восприятия, полученного при помощи наброска, определяются свойствами наброска, но последний на уровне сознания предстает не таким, каков он есть, а таким, как он воспринят посредством него самого в качестве познавательного инструмента. Следовательно, указанные связи не могут быть осознаны как таковые. Исходно на уровне сознания появляется лишь несвязанное многообразие элементов. Но связи многообразия даны субъекту на досознательном уровне, поскольку определяющий их набросок есть досознательная данность.

Итак, первичное сознание *являет* собой лишь *элементы* восприятия, полученного посредством наброска, *связи* же этих элементов остаются *неявными*. Они сознаются, но сознаются как *непознанные*.

Сознание первого уровня содержит имплицитную досознательную данность «самого себя» (то есть наброска), поскольку каждый сознаваемый предмет конституируется благодаря наброшенной субъективности. Именно набросок субъективности определяет взаимосвязь всех сознаваемых предметов (исходно не осознаваемую), их принадлежность одному и тому же сознанию.

Следующий вопрос, на который необходимо ответить, – это вопрос о принципиальной возможности достижения *соответствия между тем, что существует независимо от субъекта, и тем, что дано субъекту*.

Как было показано, отношение сознания к иному не следует понимать как изначальную «данность» субъекту самих вещей, будь то в смутном или ясном виде. Но не будет ли верным утверждение, что *на досознательном уровне* субъекту дана собственная связь вещей?

Допуская такую данность, мы полагаем, что субъект исходно обладает на досознательном уровне не чем иным, как самой реальностью. Но таким образом мы уклоняемся от самого важного вопроса теории познания: как возможно совпадение субъективного мира и мира, существующего независимо от субъекта? Чтобы сохранить этот вопрос в силе, необходимо избегать

произвольных предположений о характере досознательной данности. На этом этапе познания мы не можем составить адекватное представление о том, что является собой исходная субъективность, а следовательно, не можем говорить о том, каким образом возможны досознательные результаты познания и что они собой представляют.

Когда познание выходит на сознательный уровень, досознательным результатам познания внесубъективного мира, полученным посредством собственной (неосознаваемой) познавательной способности субъекта, оказываются сопоставленными иные результаты познания этого же мира, приобретенные благодаря наброшенной познавательной способности.

Досознательные результаты познания, определяемые самим субъектом, и сознательные результаты, определяемые наброском, различны, но вместе с тем они суть результаты познания *одних и тех же вещей* (будем называть такие результаты познания *соответственными*), поэтому субъект пытается привести их к гармонии, к единству при помощи *вторичного воображения*, присущего наброшенной познавательной способности.

При возникновении сознания неизбежно возникает дисгармония (диссонанс) сознательного и досознательного, поскольку набросок субъективности, свойствами которого определяется сознание, отличен от первичной субъективности, определяющей собой досознательное. На устранение диссонанса (как между сознательным и досознательным, так и в сфере сознания) направлено все сознательное творчество. Если диссонанс возникает на уровне сознания, иначе говоря, вступающие в конфликт восприятия имеют сознательный характер, то суть их «конфликта» видна изначально. Такого рода диссонанс называется *противоречием*. Нетерпимость субъекта познания к противоречиям хорошо известна. Нетерпимость его к диссонансу сознательного и досознательного столь же сильна, но выражается она в *чувстве неудовольствия*, испытываемом по отношению к содержаниям сознания, которые конфликтуют с чем-то неизвестным, несознаваемым, но тем не менее присутствующим в сфере субъективного.

Однако что дает нам право говорить о процессе достижения *единства* различных субъективных результатов (одни из них получены при помощи собственной познавательной способности субъекта, а другие – посредством наброшенной) как о процессе *познания* не зависящей от субъекта реальности и самого субъекта? Разве сознание субъектом мира и самого себя не является *принципиально отличным от несубъективной реальности*, поскольку с необходимостью несет на себе субъективные черты, определяемые наброшенной субъективностью?

Чтобы ответить на эти вопросы, *допустим, что при помощи воображения, преобразующего данные сознания и таким образом устраняющего дисгармонию сознательного и досознательного, указанное единство достигнуто*. В этом случае субъект познания имеет набросок субъективности, который позволяет ему получить сознательные результаты познания, неотличимые от тех, которое дает его собственная познавательная способность. Поскольку субъект познания достиг единства результатов, осознание наброска идентично досознательной данности наброска. Но набросок субъективности

есть продукт воображения, а не вещь вне субъекта, поэтому досознательная данность наброска совпадает с *ним самим*. Следовательно, в этом случае осознанный набросок идентичен наброску как он есть. Иными словами, субъект познания имеет *знание* наброска таким, какой он есть; а поскольку это знание возможно только при единстве сознательных и досознательных результатов познания, оно равносильно *знанию о действительном субъекте познания*.

Указанный способ познания субъектом самого себя является способом *познания* в полном смысле этого слова, поскольку не предполагает никаких предваряющих познание данных о субъективности, не предписывает ей никаких априорных форм, которые, как известно, выступают непреодолимым барьером на пути выхода к самим вещам. Познать *познающего как он есть* означает познать одну «из вещей самих по себе», сделать принципиальной важности шаг в познании мира таким, каков он есть. Если верно предположение о том, что этот мир есть единое целое, то познание только одной его составляющей означало бы *выход к вещам как таковым во всем их многообразии*.

Очевидно, что достижение единства сознательного и досознательно-го зависит от свойств брошенной познавательной способности. Поэтому процесс познания предполагает создание при помощи трансцендентально-го воображения на досознательном уровне, «в темноте», все новых и новых набросков, каждый из которых определяет собой индивидуальное сознание, работающее на преодоление диссонанса.

Разумеется, речь, скорее, должна идти о большей или меньшей степени приближения к ситуации устранения диссонанса, чем о полной его «ликвидации». Созданный вслепую набросок отличен от самого субъекта; сознательные результаты познания изначально не совпадают с досознательными, и вторичному воображению наброска, которое может быть очень слабым или вовсе отсутствовать, непросто установить их единство. Приведение сознательного и досознательного к неразличимости или к единству – это требующий специального исследования сложный процесс, результат которого не предсказуем [Рябушкина 2014: 276-335].

Итак, сознательное познание мира и самого себя как познающего во многом определяется имплицитным влиянием досознательного познания. Восприимчивость не может быть исключена из теории познания и философии сознания, поскольку представляет собой одно из условий возможности сознательного опыта. Кроме того, она играет важную роль в упорядочении содержаний сознания, определяя собой конкретные предметные связи.

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Гуссерль Э. 2004. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб. : Владимир Даль. 400 с.  
Гуссерль Э. 2010. Картезианские медитации. М. : Акад. проект. 229 с.  
Кант И. 1994. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения : в 8 т. М. : Чоро. Т. 3. С. 5-678.  
Мерло-Понти М. 1999. Феноменология восприятия. СПб. : Наука. 606 с.

- Молчанов В.И. 1992. Парадигмы сознания и структура опыта // Логос. № 3. С. 7-36.
- Рябушкина Т.М. 2014. Познание и рефлексия. М. : Канон+. 352 с.
- Сартр Ж.-П. 2004. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М. : Республика. 639 с.
- Хайдеггер М. 1997. Бытие и время. М. : Ad Marginem. 452 с.
- Юм Д. 1996. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Сочинения : в 2 т. М. : Мысль. Т. 1. С. 53-656.
- Biceaga V. 2010. The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology. London ; New York : Springer. 220 p.
- Husserl E. 2001. Analyses concerning passive and active synthesis: lectures on transcendental logic. Dordrecht : Kluwer Academic. 720 p.
- Landes D.A. 2015. Between Sensibility and Understanding: Kant and Merleau-Ponty and the Critique of Reason // J. of Speculative Philosophy. Vol. 29, № 3. P. 335-345.
- Sellars W. 1997. Empiricism and the Philosophy of Mind. Cambridge : Harvard Univ. Press. 192 p.
- Watkins E. 2008. Kant and the Myth of the Given // Inquiry. Vol. 51, № 5. P. 512-531.



T. Ryabushkina. Ideya vospriimchivosti k inomu v transtsendental'no-fenomenologicheskoy traditsii: ot otritsaniya k pereosmysleniyu [The idea of receptivity toward alterity in transcendental-phenomenological tradition: from negation to reconsideration], *Nauch. ezhegodnik In-ta filosofii i prava Ural. otd-niya Ros. akad. nauk*, 2017, vol. 17, iss. 3, pp. 7-23. (in Russ.).

**Tatyana M. Ryabushkina**, Candidate of Philosophy, Associate Professor, National Research University Higher School of Economics, Russia, Moscow.  
E-mail: ryabushkinat@yandex.ru

Article received 17.01.2017, accepted 25.02.2017, available online 01.11.2017

## THE IDEA OF RECEPTIVITY TOWARD ALTERITY IN TRANSCENDENTAL-PHENOMENOLOGICAL TRADITION: FROM NEGATION TO RECONSIDERATION

*Abstract.* The claim that human understanding is grounded in receptivity of mind-independent reality despite its historical anteriority and accordance with intuition of ordinary consciousness becomes invalid in the process of development of phenomenological thought. The reason for denying receptivity is a lack of conformity between *separate* sense data and concepts as involving *unifying* functions. An assumption that the results of the receptivity initially have connections does not solve the problem of knowledge of “the things themselves”, because these connections are different from connections of the things.

Denying receptivity to otherness phenomenology explains the *manifold* and *originality* of contents of consciousness in two alternative ways. The first way is that the things of



the world with their horizons are formed as a result of *passive synthesis* (E. Husserl); the second way is the assertion that the condition of knowledge is original openness of being (M. Heidegger, J.-P. Sartre, M. Merleau-Ponty). Husserl denies the receptivity because for him phenomenology is *egology*, and subjectivity is the ultimate basis of explanation of the world. According to Husserl, the results of passive synthesis are the products of subjectivity, on the one hand, and the objects that are pre-given to egoic synthetic activity and make it possible, on the other hand.

The author shows that Husserl's *presentation of the problem* is true: it is in subjectivity that the basis of our consciousness of the world is to be found. The concepts claiming the original openness of consciousness to alterity overlook this important issue and consequently face fundamental difficulties. Concerning Husserl's *solution* to the problem, it is not acceptable. The given study proves the need for a new consideration and further rethinking the concept of receptivity in such a way that it could become a working concept of a transcendental-phenomenological theory of knowledge.

*Keywords:* transcendental philosophy, phenomenology, perception, subjectivity, receptivity, the myth of the given, passive synthesis.

### References

Biceaga V. *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*, London, New York, Springer, 2010, 220 p.

Heidegger M. *Bytie i vremya* [Being and Time], Moscow, Ad Marginem, 1997, 452 p. (in Russ.).

Hume D. *Traktat o chelovecheskoy prirode* [Treatise of Human Nature], Yum D. *Sochineniya*, Moscow, Mysl', 1996, vol. 1, pp. 53-656. (in Russ.).

Husserl E. *Analyses concerning passive and active synthesis: lectures on transcendental logic*, Dordrecht, Kluwer Academic, 2001, 720 p.

Husserl E. *Kartezianskie meditatsii* [Cartesian Meditations], Moscow, Akad. proekt, 2010, 229 p. (in Russ.).

Husserl E. *Krizis evropeyskikh nauk i transtsendental'naya fenomenologiya* [The Crisis of European Sciences and transcendental Phenomenology], St. Petersburg, Vladimir Dal', 2004, 400 p. (in Russ.).

Kant I. *Kritika chistogo razuma* [The Critique of Pure Reason], *Kant I. Sochineniya*, Moscow, Choro, vol. 3, 1994, pp. 5-678. (in Russ.).

Landes D.A. Between Sensibility and Understanding: Kant and Merleau-Ponty and the Critique of Reason, *J. of Speculative Philosophy*, 2015, vol. 29, no. 3, pp. 335-345.

Merleau-Ponty M. *Fenomenologiya vospriyatiya* [Phenomenology of Perception], St. Petersburg, Nauka, 1999, 606 p. (in Russ.).

Molchanov V.I. *Paradigmy soznaniya i struktura opyta* [Paradigms of consciousness and the structure of experience], *Logos*, 1992, no. 3, pp. 7-36. (in Russ.).

Ryabushkina T.M. *Poznanie i refleksiya* [Knowledge and Reflection], Moscow, Kanon+, 2014, 352 p. (in Russ.).

Sartre J.-P. *Bytie i nichto: Opyt fenomenologicheskoy ontologii* [Being and Nothingness], Moscow, Respublika, 2004, 639 p. (in Russ.).

Sellars W. *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1997, 192 p.

Watkins E. Kant and the Myth of the Given, *Inquiry*, 2008, vol. 51, no. 5, pp. 512-531.