

Сознание Другого в феноменологической и постаналитической философии*

Б. В. Марков

Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская набережная, 7–9

Для цитирования: *Марков Б. В.* Сознание Другого в феноменологической и постаналитической философии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2019. Т. 35. Вып. 3. С. 447–460. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2019.305>

В статье обсуждается проблема познания внутреннего опыта других людей. Язык как система социальных кодов не всегда пригоден для описания индивидуальных переживаний. Поэтому феноменология и герменевтика опираются на эмпатию — сопереживание. Но таким образом на место одного непостижимого ставится другое. Помимо невыразимости, внутренний опыт другого ставит перед аналитиком и иные проблемы. Интерес к внутреннему опыту в философии был вызван поисками непосредственно данного, обладающего свойством истинности. Опора на непосредственное знание оказывается общей для самых разных эпистемологических программ и, в частности, точкой встречи феноменологии и аналитической философии. Р. Карнап как данное рассматривал своеобразные «эпистемологические атомы», из которых должна быть логически построена система знания. М. Шлик критерием значимости теоретических высказываний считал верификацию, посредством которой они выводятся или сводятся к непосредственным данным. У Гуссерля открытие истины связывается с очевидностью, и интеллектуальная интуиция постигает предмет так, как он показывает сам себя. Тщательное систематическое сравнение феноменологической и аналитической философии сознания трудно реализовать, скорее всего, потому, что они используют разные и не сводимые друг к другу языки. Это объясняет, почему феноменология и герменевтика претендуют на статус методологии и философии гуманитарных наук, а аналитическая философия ориентирована по преимуществу на естественнонаучное знание. Между тем у них все же есть точки соприкосновения при исследовании таких характеристик сознания, как самоочевидность, непропозициональность и интенциональность. Вопреки сложившемуся представлению о противоположности феноменологической и эмпирической программ обоснования знания в постаналитической философии ассимилируется феноменологическая техника анализа сознания. Социальные установки и культурные предпосылки образуют внешний контекст, в рамках которого осуществляются акты сознания. Благодаря общим нормам и правилам, обеспечивающим социальный порядок, возможна коммуникация Я и Другого.

Ключевые слова: Другой, внутренний опыт, самоочевидность, феноменология, аналитическая философия, коммуникация Я и Другого.

* Грант РФФИ N 18-511-00015 Бел_а «Антропологические и аргументологические основания межкультурной коммуникации и диалога культур» (2018–2020).

Проблема

Человек постоянно сталкивается с непостижимостью внутреннего опыта других людей. Поскольку язык как средство общения не всегда пригоден для описания индивидуальных переживаний, остается рассчитывать на эмпатию — сопереживание. Но таким образом на место одного непостижимого ставится другое. Помимо невыразимости, внутренний опыт другого ставит перед аналитиком и другие проблемы. Интерес к нему в философии был вызван поисками непосредственно данного. Отсюда вера в его истинность, которой явно недостает и фактам, и теориям. Ведь те и другие — это конструкции на основе нашего языка.

Опора на непосредственное знание оказывается общей для самых разных эпистемологических программ и, в частности, точкой пересечения феноменологии и аналитической философии. Р. Карнап допускал своеобразные «эпистемологические атомы», из которых должна быть логически построена система знания. М. Шлик критерием значимости теоретических высказываний считал верификацию, посредством которой они выводятся или сводятся к непосредственным данным, считающимися как бы «приколотыми» к самой реальности [1, с. 57]. У Гуссерля тоже есть нечто вроде «примордиального опыта», но это не чувственные восприятия, а интуиция.

Тщательное систематическое сравнение феноменологической и аналитической философии сознания отсутствует, скорее всего, по той причине, что они используют разные и не сводимые друг к другу языки. В результате сложился паритет (напоминающий отношение сверхдержав): феноменология и герменевтика претендуют на статус методологии и философии гуманитарных наук, а аналитическая философия ориентируется на естественнонаучное знание. Между тем у них есть точки соприкосновения при исследовании таких характеристик сознания, как самоочевидность, непропозициональность и интенциональность. Вопреки сложившемуся представлению о противоположности феноменологической и эмпирической программ обоснования знания в постаналитической философии происходит ассимиляция феноменологической техники анализа сознания. Создатели искусственного интеллекта находят в «Логических исследованиях» Э. Гуссерля реконструкцию разнообразных актов сознания, которые необходимо формализовать и заложить в программу, чтобы машина могла «мыслить».

Любой опыт предполагает набор разнообразных предпосылок, включающих не только общие понятия, но и установки внимания, оценки, селекции, гештальты восприятия, схемы памяти и т. п. Механизм их признания имеет мало общего с научным обоснованием. Отчасти он экзистенциальный, так как основан на факте человеческого существования, отчасти — социальный, так как формируется путем дрессуры и обучения. Социальные установки и культурные предпосылки, раскрытые в рамках марксистской и постмарксистской критики идеологии, образуют внешний контекст, в рамках которого осуществляются акты сознания. Благодаря общим нормам и правилам, обеспечивающим социальный порядок, возможна коммуникация Я и Другого.

Свое и чужое сознание

Чаще всего под сознанием понимают внимание к собственным мыслям и желаниям. Сознание в философии понимается как рефлексия текущих ментальных актов. Я вижу, что мои часы остановились, и одновременно обнаруживаю, что я это заметил. Допустим, с целью избежать поспешного решения я начну анализировать осознание того, что я воспринимаю. Тем самым я должен прервать поток восприятия и мышления и спросить, почему я так осознаю? Мало того, если быть методически последовательным, то необходима рефлексия рефлексии, и далее до бесконечности. Но здравый смысл как-то справляется с этой проблемой. Философствовать необходимо в особых случаях, когда ошибки не корректируются обычной внимательностью, осторожностью и рассудительностью. Философская рефлексия уместна, когда мы забираемся в дебри высших сфер духа и пытаемся помыслить то, с чем не сталкиваются в обычной жизни.

Под сознанием понимают также постижение мнений других людей. Как они могут передать мне свои чувства и могут ли они пережить, каково мне сейчас в моем теле, что у меня лежит на душе? Если вопрос в том, насколько искренне общается говорящий о своих чувствах и насколько чутким является слушатель, чтобы сопереживать настроениям другого человека, как мы можем разобраться с намерениями говорящего?

Понимание слов и поступков другого человека, утверждал Г. Райл, не имеет ничего общего с угадыванием тайных процессов сознания, даже если бы они существовали. Понимание связано с компетентностью. Правила и критерии, которые применяет исполнитель, те же, что заставляют зрителя ему аплодировать. «Понимать Платона, значит уметь сделать хотя бы часть того, что знал, как делать, сам Платон» [2, с. 63]. Наделенный разумом субъект действует критично, и наблюдатель тоже должен критично оценивать его действия. Для этого не требуется перемещаться во внутренний мир автора. Райл предлагал отказаться от поиска тайников сознания и отождествить его с тем, что люди делают. Чаще всего мы ограничиваемся умением выполнять действия и не занимаемся рефлексией. Но как мы различаем между разумным и неразумным действием, как определяем, случайно или осмысленно совершен тот или иной поступок? Описание разумных действий — это не универсальный ключ, а один из способов реконструкции работы сознания. Часто у близких людей мы считываем мысли и настроения по выражению лица, не дожидаясь их проявления в форме действий.

Постановка проблемы чужого сознания в социальной философии переносится с головы на ноги сложившуюся модель и делает исходным началом не индивида, а общество. Например, в марксизме суть человека определяется как совокупность общественных отношений. Правда, при этом теряется индивидуальность, и вместо общества получается, как говорил Достоевский, «человеческий муравейник». Органические теории общества — это еще одна попытка избавиться от количественного понимания общества как множества автономных индивидов. Общество, государство, культуру можно представить как некую, по выражению М. Шелера, «общую личность», которая является не абстракцией, а живой сущностью. Отсюда рассуждения о душе народа, общих переживаниях, о национальном характере, о самобытных культурах и исторической судьбе. На первый взгляд это

кажется нелепым. Как эти предикаты можно приписать народу? Отдельные люди могут познавать, переживать, иметь тот или иной характер. Они могут быть хорошими или плохими, но, наверное, нет плохих народов. И все же совместная жизнь на определенной территории в определенное историческое время формирует нечто вроде общих переживаний, мировоззрения, системы ценностей.

Дилемма индивидуального и коллективного состоит в том, что они принадлежат к различным конфликтующим сферам. Что такое человек — общественное животное или автономный индивид? В традиционных обществах представление об индивидуальном субъекте, утверждение, что моя мысль принадлежит мне, выглядело нонсенсом. Только в эпоху Нового времени человек определяется как автономный индивид, который смотрит на социальные нормы и законы со своей персональной точки зрения. Символом эпохи индивидуализма стал Робинзон, выброшенный на необитаемый остров и сумевший восстановить нечто вроде цивилизованного общества. По этой схеме строились концепции формирования науки и культуры. Индивиды, скооперировавшиеся на основе договора, создают общество, изобретают технику, совершенствуют науку, творят культуру. Трудность в том, как они понимают друг друга и достигают согласия. Как из количественного множества возникает новое качество, например, общество и государство, как уникальный опыт автономных индивидов складывается в универсальные теории? Пожалуй, самым радикальным ответом на этот вопрос является теория предустановленной гармонии. Однако ее приверженцу Лейбницу пришлось допустить надындивидуальное существо, которое так устроило мир, что замкнутые в себе монады знают друг друга и заодно законы Вселенной. Кант переписал эту теорию на основе понятия априорного знания, что означает допущение наличия рассудка у отдельных индивидов. В дальнейшем вместо допущения априорного знания предполагали нечто вроде института публичной дискуссии, в ходе которой автономные индивиды приходят к общим принципам и законам. Поскольку наука и другие формы культуры имеют надындивидуальный характер, постольку приходится допускать либо нечто вроде общественного договора, который заключают независимые индивидуальности, либо некое трансцендентальное Ego, существующее как бы внутри эмпирического субъекта. Общие переживания и представления формируются на основе практик взаимодействия с природой в том или ином историческом контексте. Эти коллективные представления озвучиваются в языке, передаются музыкальными, живописными, художественными и иными произведениями. Важную роль в их формировании играют дом, утварь, одежда, питание и прочие простые вещи. И сегодня мы слишком мало уделяем внимания тому, каковы антропогенные последствия развития, например, бытовой техники. А между тем мобильные телефоны произвели революцию, может быть, более радикальную, чем политические перевороты XX столетия.

Сегодня уже недостаточно воспринимать натуралистические и трансцендентально-феноменологические концепции сознания как исключаящие друг друга противоположности или как дополняющие друг друга программы, каждая из которых соответствует своей области исследования. Старое различие наук о природе и наук о духе утрачивает свое значение в эпоху синтеза самых разнообразных подходов к изучению сознания. Например, нейрофизиологи и генетики, создатели искусственного интеллекта в поисках решения своих проблем осваивают дости-

жениями гуманитарных наук. И наоборот, представители последних опираются на открытия таких новых дисциплин, как информатика, генетика, биоэтика, зоопсихология и т. п. В условиях, когда проблема сознания тематизируется различными науками, необходимо изучить возможности подсоединения их методов. Прежде всего это касается главных программ, на которые так или иначе опираются сторонники интегративного подхода, а именно феноменологии и аналитической философии.

Феноменология опыта сознания

Некоторые вещи кажутся нам очевидными, благодаря этому мы можем ориентироваться в остальных. Но бывают моменты, когда это чувство нас подводит. Философия критически относится к допущению непосредственного знания. Но она сама тоже нуждается в опоре. Одни философы ищут ее в достоверном, другие — в доказательном, третьи — в общепринятом знании. Эмпиристы прямо ссылаются на непосредственный опыт восприятия предметов и событий в форме чувственных данных. Рационалисты тоже не пренебрегают очевидным знанием, имея в виду интеллектуальную интуицию как способность воспринимать мир, схватывать суть вещей. И всем им возражают релятивисты, настаивающие на том, что нет ничего непосредственного, самодостоверного и самоочевидного.

Проблема реальности внутреннего опыта сознания вызвана различием между самоочевидным знанием о собственном существовании и невыразимостью его в пропозициональной форме. Самосознание, что я знаю, то, что знаю, не тождественно высказыванию «существует некто, кто знает». Также различаются самосознание и истина. Самосознание предполагает личный опыт очевидности, истина же может существовать, даже если ее не знают. Таким образом, проблема непосредственного опыта сознания встает с завидным постоянством. Без достоверного опыта теория сознания и познания обречена на бесконечный регресс. Чтобы избежать этого, предполагается, например, эпистемологическое совпадение субъекта и предмета познания. Еще Секст Эмпирик разделил предметы на такие, которые очевидны сами по себе, и другие, которые познаются благодаря другим предметам. Латинское слово *evident* Лейбниц заменил «самосознанием». Такой внутренний опыт сознания он называл апперцепцией. При этом он имел в виду не априорные истины разума, а апостериорное восприятие, которое из-за его непосредственности нельзя ни доказать, ни опровергнуть. По Канту, мир задан посредством априорных форм рассудка и чувственности. Он использовал понятие непосредственного для обозначения вещи в себе как предмета представления.

Феноменология настаивает на беспредпосылочности опыта сознания, который включает переживание идей и вещей. Например, мы произносим или слышим звуки и узнаем слово, которое мы воспринимаем как знак, отсылающий к понятию, кроме смыслового ядра окруженному некими общими образами. Мы можем помыслить и даже представить нечто абсурдное и противоречивое, например треугольник с суммой углов больше или меньше $2d$. «Всякое изначально дающее созерцание есть правомочный источник познания; все, что нам изначально дается в «созерцании», следует просто принимать, как то, что дается» [3, с. 324]. Формальное априори — принцип всех принципов — постулирует самоданность истины, не-

зависимо от того, воспринимают ее люди, боги или чудовища. Например, теорема Пифагора истинна, даже если ее не знает ни один человек.

Феноменология различает три вида сущностных взаимосвязей: сущности и их связи, данные в актах; сущности самих актов; сущностные связи между сущностями актов и предметов. Гуссерль не прибегал к ссылкам на контакт с внешним миром, т. е. оставался на картезианской позиции, которую отвергали сторонники аналитической философии. Вещи никак не проникают внутрь нашей души. Но это не значит, что каждое сознание *конструирует* собственный мир. Гуссерль заменил это слово на *конституирует*. Но понимал это не как «учреждающее действие», а как интенциональное. Е. Финк отметил неопределенность основных понятий феноменологии и объяснял это тем, что «феномен», «конституирование», «эпохе» употребляются то как тематические, то как операциональные, не фиксирующие предметность. Опорой трансцендентализма становится априорное знание, упорядочивающее и унифицирующее акты индивидуального сознания.

Гуссерль отвергал психологизм, согласно которому переживание представляет собой образ реального объекта. Существует только одна реальность. Действительным объектом воспринимающей интенции является воспринимаемое дерево. Имманентное дерево, внутренний образ действительного, не дано непосредственно. Поэтому и «физическая», и «психическая» реальности заключаются в скобки. Гуссерль писал: «...вкладыть в восприятие физического функции отображения — значит подводить, подкладывать под восприятия сознания образа, которое при дескриптивном рассмотрении оказывается конструируемым существенно иначе» [4, с. 72]. Гуссерль настаивал на том, чтобы придерживаться данного в чистом переживании, принимая его таким, как оно дает себя. Феноменология отрицает первичность природной и социальной обусловленности сознания и доказывает, что природа и общество — продукты интенциональности, представления, а не наоборот. Только сознание может конституировать предметы как природные, психические или социальные.

Гуссерль представлял сообщество людей как множество замкнутых, изолированных монад, каждая из которых каким-то образом может общаться с другими и познавать их. Если индивидуальные субъекты — это «монады без окон», как же осуществляется коммуникация между ними? Гуссерль понимал, что предложенный им проект есть чистая эгология, приговаривающая к солипсизму, хотя и трансцендентального толка. Поэтому он последовательно перешел к развертыванию программы трансцендентальной интерсубъективности, в рамках которой осуществляется коммуникация между другими трансцендентальными Ego. Гуссерль писал, что Я уже не является тем человеком, который в естественном опыте самопознания преднаходит себя как человека: «...я редуцирую свое естественное человеческое Я и свою душевную жизнь — царство моего опыта психологического самопознания — к моему трансцендентально-феноменологическому Я, к царству опыта трансцендентально-феноменологического самопознания» [4, с. 240]. Вопрос Гуссерля состоит в том, как субъективная эгологическая очевидность смысла может стать объективной и интерсубъективной? Это вопрос о том, как смысл входит в историю и как он разрывает цепи, связывающие его с исторической почвой. Оказывается, изначальный смысл конституирующего акта можно разгадать лишь в свете конституированного объекта, т. е. конечного смысла.

Возможность доступа к сознанию открывает не только история, но и язык. Благодаря ему идеальный объект оказывает сопротивление фактической субъективности. Примером является слово, которое остается тем же самым в различных употреблениях. Проблема в том, возможен ли трансцендентальный язык или же язык отвергает феноменологическую редукцию и подчиняет нас естественной установке. По Гуссерлю, влияние языка не принципиально. Ведь теорема Пифагора остается той же самой на любых языках. Геометрическая истина пребывает по ту сторону языка, на котором говорит субъект. Тем не менее Гуссерль ставил вопрос о трансцендентальной историчности: как идеальность, представленная в сознании индивида, достигает своей идеальной объективности? Истина не может конституироваться без возможности осуществления в языке. Без языка она бы осталась невыразимым, осуществленным в психике индивида. Но язык — не просто выражение истины, он конституирует объект. Без культурно-исторического языкового выражения истины пребывали бы в голове индивида. Принадлежность к сообществу говорящих является чистой сущностью человека. Ж. Деррида спрашивал, не вводит ли Гуссерль обратно историю и язык? И отвечал: совсем наоборот, он осуществил их окончательную редукцию [5, с. 90]. Главной способностью человека является усмотрение сущности мира, который должен иметь способность даваться. Размышления же о языке и интерсубъективности — это возвращение того, что прежде было редуцировано.

Гуссерль различал два вида бытия: для нас и в себе. Первое — идеальное сознание, сформировавшееся в результате интерсубъективного взаимодействия. Второе — некий коррелят первого, продукт мотивации. Первое абсолютно и не нуждается во втором. Второе, наоборот, зависит от первого и потому подлежит редукции. Таким образом, Гуссерль придерживается кантовского различия трансцендентного мира и трансцендентального сознания. Природа есть не что иное, как интенциональное единство, мотивированное имманентными взаимосвязями чистого сознания. Все то, что может быть названо другим по отношению к моему индивидуальному сознанию — мир, природа, другие Я, — все оказывается внутри сознания. Его центр Гуссерль называет субъектным полюсом. На периферии располагаются интенциональные объекты. Они образуют горизонт сознания. Точно так же концентрически выстраивается и сообщество монад: в центре находится мой трансцендентальный субъект, а на периферии — монады других. Коммуникация между ними понимается как обмен сообщениями о доступных им феноменам при помощи языка. Каков же механизм расшифровки знаков? Что дает уверенность, что другие правильно понимают мои сообщения и действия? Можно ли судить о том, что переживают другие люди, по аналогии с собственным имманентным опытом?

Физическое и ментальное в постаналитической философии

В последние десятилетия сторонники аналитической философии, осознанно или нет, опираются на тезис феноменологии о непосредственности самосознания. Субъект, понятый как Я, как сознание, не требует двойника в реальности. При этом субъективные компоненты сознания не являются пропозициями. Ментальное состояние истинно и без пропозиции, которая предполагает нечто, о чем говорится. Сознание не отсылает к чему-то внешнему. То, что переживается, уже содержится

в сознании. Обсуждая специфику внутреннего опыта сознания, Р. Чисхольм отталкивается от теории очевидности Ф. Brentano. Учение о категориях последнего исходит из аристотелевского различия знания по природе вещей *per se* и *per accidens*. При этом в своей «Психологии» он писал, что никто не может воспринимать себя как объект. Очевидное знание — не связка субъекта и предиката, а представление. Его форма непропозициональна: нечто есть нечто. Это знание является базисным сознанием, на нем заканчивается редукция понятий. Такое интенциональное сознание, как например, слух, отсылает к трансцендентальному объекту и одновременно проникнуто им. Этот второй объект сознания дан *modo recto* (во внутреннем восприятии) очевидно [6, с. 115].

Чисхольм дал такую интерпретацию учения Brentano: знание является безусловным лишь в сознании. Он сконструировал свою вариацию бесконечного регресса в обосновании: обычно мы полагаем, что у ребенка жар, если термометр показал 39 градусов. Спрашивая «почему?», мы попадаем в бесконечные сомнения: исправен ли термометр, корректна ли шкала и т. д. Окончанием регресса был бы отказ от пропозиции в пользу непосредственного знания: А есть В является фактом. Такое знание Чисхольм называет вслед за А. Мейнонгом самопредставлением. Ясно, что речь идет о ментальных состояниях — мышлении, вере, которые Декарт называл *cogitationes*, Лейбниц — *perceptions*, а Кант и Brentano — представление. Именно они понимаются из самих себя. Выражение «я знаю, что *a* есть *F*» значит тот факт, что *a* есть *F*. Этим безусловным и непосредственным самопредставлением, т. е. очевидностью, повторение пропозиций заканчивается [7, с. 275].

Можно ли реанимировать подход Brentano в аналитической философии? Насколько верно предполагать, что ее новые представители принимают основанием знания то, что Brentano называл феноменами? Сближение теории интенциональности и семиотики происходит в теории речевых актов. В серлевской таксономии речевых актов выделяются ассертивы, декларативы, комиссивы и т. п., учитывается и пропозициональное, и убеждающее (иллокутивное) содержание речевых актов и подчеркивается, что «иллокуция указывает на коммуникативный аспект понимания речевого акта *слушающим*, тогда как перлокуция указывает на *взаимодействие говорящего и слушающего между собой*. Результатом их взаимодействия обычно и является выработка некоторого общего для собеседников представления, а также достижения консенсуса между ними» [8, с. 152]. Но и тут, скорее, можно говорить всего лишь о параллелизме ментальных состояний и речевых актов, которые являются их выражениями. В свое время для решения загадки Я С. Крипке разработал теорию индексов. Я — это не какая-то таинственная сущность, например, «субстанция-субъект», а индекс. Под пропозицией понимается множество возможных миров в логическом пространстве. Между множеством миров и свойствами, которыми обладают существующие в них актуальные или неактуальные сущности, имеет место однозначное отношение. Благодаря этому все пропозиции анализируются по их свойствам. Однако в пространстве сознания открывается такой мир, где отсутствуют пропозиции. Например, если некто забыл все и заблудился в библиотеке, то он мог бы отыскать план библиотеки и выбраться наружу. Но никакие книги, никакие пропозициональные знания не помогли бы ему ответить на вопрос, кто он и где его место в мире. Даже наблюдающий за всем этим всезнающий Бог не смог бы ему помочь. Способность знать, кто есть Я, определяется не пропозиция-

ми, а восприятиями. И это непредметное восприятие самого себе является условием знания предметов. Обращение с индексами «он/они» также осуществляется с позиции Я.

Не существует нормальной функции предложений с индексом «Я», благодаря которой возможна пропозиция. Если я верю в существование самого себя, то мне не нужно приписывать себе свойства, которые обо мне высказывает некто третий. Я не могу доверять даже своему образу в зеркале, я могу думать, что моя жизнь — это сон. Что же это такое мое Я? Это не личность, если под личностью понимать пространственно-временной объект, который может быть предметом пропозиций. При этом сомнение Декарта в собственном существовании не ставит под вопрос очевидность *cogito*. Самоуверенность Я (некто верит, что он есть то-то и то-то) не редуцируемо к пропозиции «X верит, что x есть то-то и то-то». Таким образом, эмпатическая рефлексия не объективируема и не сводится к пропозиции, и точно так же пропозиции не выводимы из эмпатического самосознания.

Чисхольм говорит о непропозициональных прямо приписываемых самости свойствах и вместе с тем в его онтологии свойства — последствия пропозиции. В акте самосознания имеют место свойства, которые находятся в интенциональном отношении к предметам. Если я приписываю эти свойства непосредственно себе, то я не осмысливаю нечто как нечто и не формулирую высказываний, которые могут оказаться ложными. Я соотношу себя с предметом в мире и могу сомневаться относительно его интерпретации. При этом свойства, которые находятся в эпистемическом отношении к предмету, я приписываю прямо и безошибочно себе. Так как они касаются меня самого, то это есть суждение *per me*, а не *per accidens*, т. е. это не суждение о моей внутренней личности, не описание, которое может быть истинным или ложным, не понимание, предполагающее коммуникабельность, и не идентификация, которая может быть адекватной или неадекватной [7, с. 235]. Чисхольм принимает интенциональное самописание за предметное. Но как можно считать прямым отношение нечто к нечто? И как можно носителя свойств, которые прямо ему приписаны, определить не как объект? На деле Чисхольм говорит об объекте прямой атрибуции, который есть я сам. Но как можно объявить Я объектом, если оно первоначально признано не объектом? Я воспринимаю себя не как нечто, а именно как себя самого.

Не удовлетворяет и то, как Чисхольм вводит теоретико-познавательный статус самосознания. Самосознание, писал он, не является Я-сознанием. Непосредственное знание содержания прямо атрибутивного предиката оказывается бессубъектным. Это напоминает первоначальную точку зрения Brentano, а также раннего Husserl и Sartre. Но как личность получает знания не только о своих психических состояниях, но и о самой себе (как объект атрибуции, которому не принадлежат его свойства)? Чисхольм отвечал: благодаря рефлексии. Я не могу прямо приписывать себе свои свойства, не зная, что есть я, который приписывает. Но «Я» здесь — это не предмет индивидуального знания, а носитель свойств, которые признаны другими и при этом приписываются непосредственно мне. Ментальное самописание создает понятие не обо мне, а о самости, которая полагает свойства я. Если я приписываю себе состояние печали, то ощущаю картезианскую уверенность. Я обращаю внимание на соответствующий психический акт или состояние. Это внимание Чисхольм называет *considering that*. Если бы предмет внимания получал свойство

эпистемической самопрезентации благодаря рефлексии, то не было бы: 1) первоначальной данности сознания; 2) никаких критериев отличия себя от не себя. Это напоминает ошибку круга в обосновании. Такая же ошибка проявляется в том, что прямо приписываемое свойство достоверности самосознания Чисхольм считает непропозициональным. В какой-то мере эта точка зрения сходна с различием между первичным предметным и вторичным непредметным (картезианским) сознанием. Пропозициональное знание получается благодаря предварительному непропозициональному сознанию. Возникает вопрос, как они связаны.

Отсутствие ответа делает современные дискуссии, сохраняющие картезианскую метафору сознания, неопределенными. Каждый из нас находится в том или ином состоянии сознания и может дать его понятийное определение. Согласно тезису номинализма, понятийная классификация осуществляется как пропозиция. И хотя язык — условие познания, это не означает, что сознание является языковым. Я нахожусь в определенном психическом состоянии, если нахожусь в нем. Здесь «что» и «как» совпадают. Я не могу дать определения психического состояния без классификации в языке. Легче представить, как происходит выражение психического состояния в языке, но не наоборот. Чтобы тематизировать себя как предмет, сознание уже должно быть. Получается, что, находясь в первичном состоянии сознания, я могу не знать, что это за состояние. Это напоминает бессознательное Фрейда. Если человек влюблен, он как-то может определиться, хотя неизвестно, является ли «влюбленность» точной классификацией его состояния. Другие, которые наблюдают за мной, могут считать меня влюбленным, но при этом я могу пребывать в состоянии неуверенности.

Томас Нагель также обосновывал особый статус субъективной перспективы всех переживаний [9]. Это сближает его с идеалистами или, по меньшей мере, ведет к дуализму. Он разрабатывал сущностный подход к субъективным компонентам переживаний и, как Крипке, должен был редуцировать психологическое содержание, но не пошел этим путем. Сначала он стоял на позиции физикализма и противопоставлял сущностную и психологическую субъективность. Но позже он разделил работу мозга и работу сознания. При этом он не считал физическое и ментальное сторонами единой субстанции. Дело не в существовании души, а в том, что физическое имеет нефизические свойства. Для обоснования интерсубъективности ментальных переживаний не нужно сводить их к психическим состояниям. Выход из дилеммы, считать физические и ментальные состояния сторонами чего-то единого или признать физические состояния единственной сущностью, видится в выведении протоментальных состояний из нервно-мозговых процессов. К панпсихизму можно относиться с симпатией, но он несовместим с эмпиризмом. Остается дуализм или спинозизм. Если бы был переход, то пришлось бы принять позицию панпсихизма или элиминативного физикализма. Поэтому в целом позиция Нагеля довольно неопределенная.

Когда мы думаем, в этом участвует мозг. Кто же все-таки мыслит — мозг или человек с помощью мозга? Мозг работает и исполняет акты сознания по-своему, точно также по-своему работает компьютер. То, как вычисляет машина, совершенно не похоже на то, как это делает человек. Машина, кажется, вообще не думает. Но и то, что делает мозг, мышлением не назовешь. Может быть, это преувеличение, но что-то вроде рефлексии в программах искусственного интеллекта должно быть.

И для ее программирования как раз и потребуется философия сознания. На уровне нейрофизиологических процессов должен быть какой-то «люфт», иначе мозг будет действительно думать за нас, как утверждают наиболее радикальные когнитологи.

Способность наблюдать за самим собой можно рационально описать в терминах кибернетического подхода как свойство систем с обратной связью. Но этим дело не исчерпывается. Рефлексия подключается к переживаниям и притормаживает непосредственные реакции. Вопрос о том, почему и как физиологические системы наделены способностью к переживанию, остается открытым. Чалмерс признает, что мы не узнаем из нейронаук, почему процессы в мозге вообще должны порождать сознание. Более того, и компьютерная метафора его не предполагает. Если мозг работает как вычислительная машина, то переживания только мешали бы его работе [10, с.391]. Сами нейробиологи предлагают не затрудняться с объяснением субъективных чувств боли, наслаждения, печали и заняться визуальной осознанностью. Мы смотрим на чашку кофе, и если нас попросят, передаем ее. Это и свидетельствует о сознании. Но это не объясняет, как возникает сознательный опыт. Чалмерс довольствуется тем, что люди способны давать отчет о своих переживаниях и можно установить их корреляции со структурами мозга. Таким образом, здесь заранее допускается то, что нужно объяснить.

Сознание как жизненная модальность

В жизни люди, не задумываясь о том, как возможно познание чужого Я, все же приходят к взаимопониманию. Но философы считают это некорректным. Сознание — это внутренний мир индивида, а реальные вещи расположены во внешнем мире. Эти миры автономны и законы одного не работают в другом. Так, вещи протяженны, занимают место в пространстве, связаны причинно-следственными отношениями, а мысли бестелесны и подчиняются законам логики. Картезианская дилемма возникает из-за принципиального различия внутреннего и внешнего. На самом деле они соотносятся как организм и среда обитания. Выход видится в том, чтобы определить внутренний мир сознания и внешний мир физических процессов как части единого целого. Окружающая среда выбирается теми или иными организмами в соответствии со своими возможностями и потребностями. Сознание, в свою очередь, это не автономный мир мысли, подчиненный логике и философии, а в значительной степени продукт той окружающей среды, к которой приспособлено живое существо. Таким образом, исходным пунктом является некая синергия внутреннего мира сознания и внешнего мира вещей. Даже если нервные импульсы посылаются до того, как мы осуществляем интенциональные акты, то они играют роль своеобразных выключателей, а не производителей. Восприятие, воображение, память, эмоциональные акты — все они, правда, каждый по-своему, представляют или конституируют объект. Вопрос даже не в том, идет ли речь о разных проекциях реального или идеального объекта. Важно, что каждый тип актов представляет их в различных модусах, или модальностях.

Организм и среда, сознание и внешний мир разделены и связаны разнообразными мембранами и фильтрами. Внешнее определяет устройство внутреннего, которое способно осваивать элементы окружающей среды для самосохранения. Различие внешнего и внутреннего Г.Плесснер связывал с различием центра и перифе-

рии. Сущностное ядро и внешние свойства дивергентны, вещи не распадаются на две принципиально несоединимые части, как в метафизике сущности и явления, а образуют типическое вещественное единство. Согласно принципу целостности в «чисто количественные изменения в построении образа сопровождаются преобразованиями целостного характера в переживания его явления» [11, с. 98].

Мы видим красный или другой цвет, а ученые считают, что на самом деле причиной является длина волны. Качественное восприятие цвета отличается от количественного описания. Обычно считается, что познание природных явлений ограничивается причинным объяснением. Отсюда естественнонаучное описание биологических феноменов сводится к выявлению физико-химических взаимосвязей. Вместе с тем у живых организмов имеются такие свойства, как рост, обмен веществ, размножение, раздражимость, регенерация. Современные когнитологи достигли больших успехов в открытии взаимозависимостей этих свойств с неорганическими структурами. Виталисты, наоборот, считают эти свойства не сводимыми к механическим, и поэтому их программа менее популярна как в научном, так и в философском сообществе. Между тем, жизненные свойства задают новые, более сложные характеристики органических процессов. М. Дриш признавал значимость физических законов для органического мира, но «жизненную материю» заменил «энтелехией», управляющей саморегуляцией, воспроизводством, размножением, развитием живых систем. Это не какая-то особая «жизненная сила», а суммативное свойство, задающее новую организацию материи, где целое больше суммы частей.

Философская антропология настаивает на существовании таких антропологических констант, как стыд, любовь, вера. Вопрос в том, можно ли подсоединить их к структурам мозга и таким образом сблизить естественнонаучные или когнитивные модели с феноменологическими и социокультурными подходами. Человек — продукт эволюции, и, стало быть, все его свойства определяются приспособлением к ее законам. Однако в человеке много недостатков по сравнению с животными и одновременно много лишнего. Прежде всего изумляет сложное строение мозга. Но все же тело, мозг, нервная система — это природные продукты, и они устроены и функционируют по законам природы. Признавая качественное отличие работы сознания и мозга, можно предположить, что способность к рефлексии — это результат развития аутопойэтической нервной системы, которая нуждается в наблюдении за собой, т. е. в рефлексии.

Вывод

Человеческие действия не исчерпываются причинно-следственными описаниями. Регулируемое нормами поведение осуществляется на основе некоторых общепринятых кодов, и поэтому может быть прочитано и интерпретировано. Действия осуществляются на основе технических, моральных и эстетических предписаний. Поэтому человеческое поведение описывается в терминах «намерение», «цель», «мотив», «интерес» и т. п. Мотивация интересна тем, что соединяет силовой и смысловой аспекты действия. Человек может повлиять на физическое состояние системы с помощью знания. Инициатива, или, как говорил Гегель, «хитрость разума» состоит в том, что он сталкивает между собою различные силы и добивается нужного результата. Таким образом, необходимо обратить внимание не на полярные противо-

положности «душа — тело», а на «промежуточные» понятия, выражающие такие способности человека, благодаря которым он контактирует с природными объектами. Речь идет о респонзивности органов чувств, психики, сознания, мозга и техники. Благодаря инструментам происходит не «выключение тела», не дистанцирование от внешнего мира, а наоборот, симбиоз, синергия физического, телесного и духовного.

Согласно когнитивистам, мыслит мозг, а не сознание. По Гуссерлю, наоборот, сознание мыслит мозг. Кажется, что попытка подсоединить феноменологию к когнитивным наукам обречена на провал. Вместо того, чтобы их противопоставлять, можно рассмотреть движения навстречу с той и с другой стороны. Например, Гуссерль ввел в поле феноменологии социальный жизненный мир, а представители постаналитической философии работают с понятием ментальности и допускают непосредственный опыт сознания. Появляется, на одной стороне, феноменологическая социология и психология, а на другой — нередуктивный физикализм, оперирующий понятием супервентности. Эти междисциплинарные исследовательские программы и соединяют кажущиеся взаимоисключающими подходы.

Литература

1. Schlick M. Allgemeine Erkenntnislehre. Berlin: Springer, 1925. 350 S.
2. Райл Г. Понятие сознания / пер. с англ. М.: ДИК, 1999. 408 с.
3. Гуссерль Э. Логические исследования / пер. с нем. М.: Академический проект, 2011. Т. 2. 562 с.
4. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / пер. с нем. М.: ДИК, 1999. 336 с.
5. Гуссерль Е., Деррида Ж. Начала геометрии / пер. с англ. М.: Ad Marginem, 1996. 269 p.
6. Brentano F. Psychologie vom empirischen Standpunkt. Leipzig: F. Meiner, 1924. 364 S.
7. Chisholm R. The First Person. An Essay on Reference and Intentionality. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981. 324 p.
8. Чуешов В. И. Языки философии / под ред. Б. В. Маркова. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2009. С. 148–156.
9. Nagel Th. The View from Nowhere. Oxford: Oxford University Press, 1986. 358 p.
10. Чалмерс Д. Сознание и ум. В поисках фундаментальной теории / пер. с англ. М.: URSS, Либроком, 2013. 512 с.
11. Плеснер Г. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / пер. с нем. М.: РОССПЭН, 2004. 368 с.

Статья поступила в редакцию 23 ноября 2018 г.;
рекомендована в печать 13 июня 2019 г.

Контактная информация:

Марков Борис Васильевич — д-р филос. наук, проф.; b.markov@spbu.ru

Consciousness of Others in phenomenology and postanalytical philosophy*

B. V. Markov

St. Petersburg State University,
7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

For citation: Markov B. V. Consciousness of Others in phenomenology and postanalytical philosophy. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2019, vol. 35, issue 3, pp. 447–460. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2019.305> (In Russian)

* RFBR grant N 18-511-00015 Bel_a “Anthropological and argumentological the bases of intercultural communication and intercultural dialogue” (2018–2020).

The article discusses the problem of perceiving the internal experience of other people. Language as a system of social codes is not suitable to describe individual experiences. Therefore, phenomenology and hermeneutics rely on empathy. However, it is incomprehensible in this way to apply one's experience to another's. In addition to its ineffability, the inner experience of another confronts analysts with other problems. Interest in the inner experience in philosophy was raised by the search for that which has the property of truth. Reliance on direct knowledge turns out to be common to many different epistemological programmes and, in particular, the meeting point of phenomenology and analytic philosophy. R. Carnap considered peculiar "epistemological atoms", from which a system of knowledge should be logically constructed. M. Schlick considered verification as a criterion of the significance of theoretical statements— through this, statements are derived or confined to the immediate data. According to Husserl, comprehension of truth is associated with its obviousness. Intellectual intuition understands the subject as it presents itself. A thorough systematic comparison of phenomenological and analytic philosophy of consciousness is difficult to accomplish, most likely because the two philosophies use different languages that cannot be applied to each other. Therefore, phenomenology and hermeneutics have claimed status as a methodology and philosophy of humanities, while analytic philosophy is focused on scientific knowledge. Meanwhile, they have common ground in the study of consciousness characteristics such as self-evidence, nonpositionality and intentionality. Contrary to popular perception of the opposition of phenomenological and empiric programmes to justify knowledge, techniques of phenomenological analysis of consciousness are being assimilated in postanalytical philosophy. Social attitudes and cultural backgrounds form the external context in which acts of consciousness take place. Thanks to common standards and rules for ensuring social order, communication of "I" and "Other" is possible.

Keywords: Other, phenomenology, analytic philosophy, internal experience, self-evidence, communication I and the Other.

References

1. Schlick, M. (1925), *Allgemeine Erkenntnislehre*, Springer, Berlin, 350 S.
2. Ryle, G. (1999), *The concept of Mind*, trans. from eng., DIK Publ., Moscow, 408 p. (In Russian)
3. Husserl, E. (2011), *Logical studies*, vol. 2, Akademicheskii proekt Publ., Moscow, 562 p. (In Russian)
4. Husserl, E. (1999), *Ideas to pure phenomenology and phenomenological philosophy*, trans. from germ., DIK Publ., Moscow, 336 p. (In Russian)
5. Husserl, E. and Derrida, J. (1996), *Beginning geometry*, trans. from eng., Ad Marginem Publ., Moscow, 269 p. (In Russian)
6. Brentano, F. (1924), *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, F. Meiner, Leipzig, 364 S.
7. Chisholm, R. (1981), *The First Person. An Essay on Reference and Intentionality*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 324 p.
8. Chueshov, V. (2009), *Languages of philosophy*, ed. by Markov, B. V., St. Petersburg University Press, St. Petersburg, pp. 148–156. (In Russian)
9. Nagel, Th. (1986), *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford, 358 p.
10. Chalmers, D. (2013), *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*, URSS Publ., Librokom Publ., Moscow, 512 p. (In Russian)
11. Plessner, H. (2004), *Stages of the organic and the man: an introduction to philosophical anthropology*, trans. from germ., ROSSPEN Publ., Moscow, 368 p. (In Russian)

Received: November 23, 2018

Accepted: June 13, 2019

Author's information:

Boris V. Markov — Dr. Sci. in Philosophy, Professor; b.markov@spbu.ru