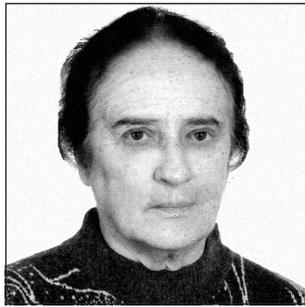




Интерсубъективность у Э. Гуссерля и П. Рикёра¹

Л.А. МАРКОВА



Выделяются два направления в изучении интерсубъективности в XX в. Первое направление представлено Э. Гуссерлем, второе – П. Рикёром. Гуссерль склонен искать общее основание (как минимум язык), предоставляющее возможность общения. Для Рикёра гораздо важнее вычлнить отличительные особенности участников разговора. В первом случае появляется риск сделать всех участников абсолютно похожими. В результате мы имеем одного человека, которому не с кем разговаривать. Во втором случае участвующие в общении настолько разные, что они не могут понять друг друга. Общение снова невозможно.

Ключевые слова: *интерсубъективность, общение, обобщение, разговор, индивидуальность, субъект, личность, общее основание, различие, интенциональность, ноэма, контекст, дискурс.*

Идея интерсубъективности может войти в философию и утвердиться в ней только при том условии, что философская система исходит из наличия *многих* (как минимум двух) логических субъектов. Такой переход от одного-единственного субъекта познания в философии Нового времени (демон Лапласа), когда все межличностные отношения (дискуссии, спо-

¹ Статья написана при финансовой поддержке РГНФ, проект № 10-03-00085а.



ры) выносились за пределы логики, к логике многих субъектов (диалог, интерсубъективность, коммуникация), когда процедура *общения*, а не обобщения становится доминирующей и требует своего рационального объяснения, происходил на протяжении всего XX в. Процесс этот зачастую осуществлялся подспудно, не эксплицитно, и целью философа в этом случае, как правило, был не переход к много-субъектности, а новое, более убедительное рациональное истолкование все той же нововременной процедуры познания. Появлению в философской логике многих субъектов обычно предшествовало переосмысление субъект-предметного отношения. В нововременном познавательном мышлении предполагалось, что существует *один* предмет познания – окружающий мир, природа – и *один* субъект. Мир – это не-Я человека, он существует независимо от мыслительной деятельности ученого, познающего предмет своего исследования в его сути все более глубоко и полно. Сомнения появляются, когда выясняется, что невозможно сохранить полную отстраненность предмета познания от самого акта познания и субъекта познавательной деятельности. Это обстоятельство находило свое выражение в том, что в предмете и в знании о нем обнаруживались субъектные черты, которых, согласно классической, нововременной логике, там быть не должно. Вернее, если они там появляются, то это признак несовершенства знания, его дефектности прежде всего с точки зрения истинности. Теперь же субъектные характеристики знания воспринимаются как прису-

щие ему с необходимостью, без них знание и знанием быть не может. Но если так, то субъект-предметное отношение становится проблемным, оно утрачивает свою главную черту, а именно, независимость предмета от изучающего его субъекта, их противопоставленность друг другу.

Такое разрушение краеугольного камня классического (нововременного) мышления неизбежно влечет за собой целый ряд серьезных последствий. Роль субъекта, черты которого оказываются присущими предмету и знанию о нем, не может играть субъект классического мышления. Ведь он один и тот же для любого познавательного акта и не имеет никаких особенностей, которые, будучи включенными в получаемое знание, могли бы как-то характеризовать его с субъектной стороны. Теперь предполагается, что субъекты разные, т.е. субъект уже не один, их много. Научное мышление, которое наиболее прямолинейно и однозначно воплощает в себе основные черты классики, сталкивается с особенно трудно преодолимыми проблемами. Свой сложности появляются и в идеалистическом (субъективно-идеалистическом) истолковании мыслительного процесса, которое тоже по-своему опирается на ту же основу нововременного мышления, только включая в логику (которая часто совпадает с психологией) исключительно субъектные черты. Предметный характер мышления отрицается, природа, окружающий нас мир не принимают участия в формировании наших представлений. Так, Дж. Беркли не признаёт существования абсолютной материальной субстанции, реальность



он приписывает исключительно духовным сущностям. А Э. Мах предметы понимает как «комплексы ощущений», в которые преобразуется поток опыта. Несмотря на очевидную противоположность материализма и идеализма, нам важно сейчас осознать, что они опираются на один и тот же логический фундамент: противостояние субъекта и предмета, их независимое друг от друга существование и возможность включения в философскую систему лишь *одного из этих двух полюсов*.

От субъективного идеализма к интересубъективности (Э. Гуссерль)

Остановимся на некоторых аспектах философии прошлого века, которые выглядят значимыми с позиций сегодняшнего дня как предвестники формирования принципиально нового по сравнению с Новым временем поля исследований. Именно с этой точки зрения взглянем на ряд ключевых понятий философии Э. Гуссерля, которые в диалоговом общении с философией наших дней предстают перед нами не всегда ориентированными на достижение тех же целей, которые ставились перед ними их автором².

Речь идет прежде всего о субъект-предметном отношении. Возьмем такое важное для Гуссерля понятие, как *интенциональность*. Оно является одним из определяющих феноменологию Гуссерля и по-своему интерпретирует отноше-

ние ощущений, восприятий, мышления к предметному миру. Главное в этой интерпретации то, что между восприятием и предметом не устанавливается непреодолимая граница. Между тем и другим выстраивается некоторое промежуточное поле. Для философии Гуссерля нет необходимости устранять из логики полностью ни материальный мир, ни имеющие своим источником сугубо человеческие возможности воспринимать и ощущать. Восприятие – это основополагающий, обосновывающий всякое познание опыт. Но возникающий на его основе образ может обладать свойством нейтральности, когда отдельные слова или утверждения просто понимаются вне их истинности или ложности. «Так, например, суждению, что масса Земли составляет примерно 1/325000 массы Солнца, соответствует, как относящееся к нему «простое представление», акт, который осуществляет тот, кто слышит это высказывание, понимает его, но не обнаруживает мотива вынести решения по этому поводу в суждении»³.

По Гуссерлю, сознание есть переживание, но при этом важно, что переживание обладает смыслом, а это значит, что оно *направлено на предмет*. Интенциональность и означает у Гуссерля такую направленность на предмет. Причем не важно, реальны или нет те предметы, на которые направлены восприятия. Восприятие есть восприятие чего-то, скажем, вещи; суждение есть суждение о каком-либо

² Среди последних исследований философии Гуссерля отметим книги: Мотрошилова Н.В. Идеи Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М., 2003; Смирнова Н.М. Социальная феноменология в изучении современного общества. М., 2009.

³ Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2. М., 2001. С. 416.



ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ У Э. ГУССЕРЛЯ И П. РИКЁРА

положении дел; оценивание – оценивание какой-либо ценностной ситуации и т.д. Другое важное для философии Гуссерля понятие, феноменологическая редукция, демонстрирует интенциональную природу сознания в силу того, что она реализует переход от сосредоточения (в естественной установке) на объектах к сосредоточению (в рефлексии) на субъективном опыте, т.е. на содержаниях, переживаниях сознания, в которых эти объекты даются. И хотя очевидно, что эти переживания не более чем явления сознания, они несут в себе указание на находящуюся вне сознания вещь.

Таким образом, хотя Гуссерль и признает принадлежность ощущений и переживаний сознанию, он не считает возможным полностью устранить из них связь с предметным миром. Он ни в коей мере не хочет утверждать, что восприятия воспроизводят в себе внешний мир, они порождаются сознанием, принадлежат ему, но чтобы обладать смыслом, они должны быть направлены на предметы. Понятие смысла становится нужным Гуссерлю для обозначения *нейтральности* рождающихся в сознании образов по отношению к таким понятиям, как истина или ложь. Да, возникший образ заслуживает внимания к себе и в том случае, когда он является галлюцинацией или обманом зрения, важно, что он переживается, присутствует в сознании. Действительное существование интенционального предмета для интенционального переживания не имеет значения. Этим оправдывается появление нового для идеализма понятия *интенциональности*. Новое поле исследований – новое понятие. И не только ин-

тенциональность. Уже упоминалась выше *феноменологическая редукция*, предназначение которой освободить по возможности процедуру формирования восприятия от сосредоточения на предметности в естественной установке.

Напрашивается параллель с мышлением в классической науке, когда, наоборот, предлагается отбросить в идеале все, исходящее от субъекта. Аналогия здесь, однако, неполная. Если в классической науке идеалом является устранение именно всех черт субъекта, то для Гуссерля важно сохранить, пусть и не в качестве главной, ту самую интенциональность, направленность на предмет.

Для создания целостной философии понятие интенциональности дополняется у Гуссерля другими понятиями, столь же специфичными именно для его системы взглядов. Прежде всего это относится к понятиям *ноэмы* и *ноэзиса*. Они вводятся Гуссерлем для обоснования недопустимости, невозможности противопоставлять образ и действительность, как это делается в метафизике (что ведет к бесконечному регрессу, по его мнению, и противоречит опыту). Гуссерль полагает: с позиций феноменологии несоизмеримо большее значение имеет не трансцендентный предмет, на который направлено переживание и который тем самым интенционально обозначен, а предмет, который нам дан в составе переживания, в *ноэме*. Понятие *ноэмы* вводится для обоснования мысли, что бытие интенциональных предметов может вызывать сомнение, ведь они вполне могут оказаться галлюцинацией, иллюзией. В то же время бытие переживаний несомненно: невозможно со-



мневаться в том, что переживание существует, если оно присутствует в моем сознании.

Таким образом, в философии Гуссерля преимущество на стороне ощущений, переживаний в нашем сознании. Действительное существование или несуществование интенционального предмета не имеет значения для интенционального переживания. Феноменологически ничего не изменится, если даже восприятие окажется лишь иллюзией, галлюцинацией. Из бытия потока чистого сознания не вытекает, что непременно *должен* быть мир, что непременно *должна* быть какая-то вещь, сознание не зависит от существования трансцендентного, оно сохраняется и при уничтожении мира. Интенциональный предмет дан нам лишь в указывающем на него переживании сознания⁴. Утверждать, что воспринятая вещь – явление иной, внутренне ей чуждой, отделенной от нее реальности, – бессмысленно: нельзя утверждать, считает Гуссерль, существование того, что не может быть предметом возможного опыта.

Феноменологическая редукция выключает внешний мир, играющий такую важную роль в естественной установке, и на его месте обнаруживает *ноэзис* и *ноэму*. Ноэзис – это сами акты сознания вне отношения к бытию. Это переживание, понимаемое так, как будто за ним не стоит никакая физическая вещь или идеальная сущность, как будто бы оно представляет только само себя, как будто это просто «картинка», галлюцинация. Ноэма есть содержание пережива-

ния, рассматриваемое как сопряженное с чем-то трансцендентным самому реальному составу переживания, т.е. ноэзису.

Если в многосубъектной логике постоянно маячит угроза релятивизма (много субъектов, один предмет, не следует ли из этого, что истин тоже много), то в философии, где все ее содержание выводится из переживаний одного субъекта, неизбежной становится угроза солипсизма (ничего, кроме меня самого, не существует). Понятие ноэмы, в котором предполагается определенная соотносительность переживания с предметной реальностью, намечает путь к наличию для моего Я другого Я, для которого переживания той же реальности будут отличаться от моих, иначе он уже не будет «другим». И это значит, что другое Я не будет совпадать с моим Я. Гуссерль, однако, склонен уделять основное внимание поиску *общего* для Я и «другого» определению условий, при которых становится возможным конструирование других и интерсубъективного мира. Такое конструирование возможно, если провести специфическую редукцию, свести и Я, и интерсубъективный мир к сфере моего собственного опыта, к *первопорядковому миру*. Всякое осознание другого, всякий способ его явления не могут быть даны мне сами по себе, но лишь в моих переживаниях, в моем первопорядковом мире. На основу этого мира надстраивается второй уровень, объективная трансцендентность, сущностью которой уже не является моя собственная

⁴ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. I. М. : ДИК, 1999. С. 290.



сущность. Мой первопорядковый мир становится явлением объективного мира, которому принадлежат все другие его и я сам. При этом возникают не изолированные его, а «сообщество монад», которое конституирует один и тот же мир. Трансцендентальная интерсубъективность создает объективный мир, принадлежащий ей как имманентная трансцендентальность. Другими словами, трансцендентальной интерсубъективности приписываются свойства индивидуального Я, и образующие ее Я и «другие» строят свои отношения в *общем* контексте и на *общих*, имманентных для интерсубъективности основаниях. Для другого тоже есть «другие», в том числе и Я. При этом всякий природный объект приобретает теперь помимо первопорядковой данности мне второй слой – объективный, становится объектом для каждого. Вся «моя» природа *та же самая*, что и природа «другого».

В понятии нозмы у Гуссерля присутствует элемент *внешнего* по отношению к имманентному миру моих переживаний, переживаний Я. Наличие этого «остатка» противоречит феноменологической редукции, которая должна освободить мои восприятия от всего, что проистекает из моего общения с реальным природным миром. Таким образом, в отличие от классического научного познания, где результат мышления освобождается от всего субъектного, у Гуссерля результат отторгает от себя все предметное. Но тем не менее непостоянная логическая цепочка, соединяющая мой внутренний мир с существующей вне меня реальностью через понятие интенциональности, у Гуссерля имеется. Да

и понятие нозмы не принадлежит исключительно миру моего Я. Граница между Я и миром природы стирается в том смысле, что природа, пусть и не напрямую, лишь косвенно, но допускается в мир моего Я (подобно тому как в мир логики классической науки допускаются субъектные характеристики). В том числе допускается и Другой, который воспринимает мир иначе, только поэтому он и Другой. Но все-таки мир-то *мой*. У Гуссерля, однако, интенциональность, феноменологическая редукция, нозис, нозма по кругу возвращают его к переживаниям и восприятиям человека, никак не связанным, согласно его же философии, с внешним миром. Другой – это *не Я*, он находится «там», но принадлежит *моей* сфере и образует пару с *моим* живым телом и психологически правящим в нем Я. Интерсубъективный объективный мир является *общим* для каждого. В то же время интерсубъективный опыт сводится к *моему собственному* опыту как опыту психофизического существа и к природе, соотнесенной лишь с *моей собственной* чувственностью. Нозма есть результат сознательной деятельности человека и содержит в себе *мое* сознание.

Нозма трансцендентна, она нейтральна к общему и частному, субъектному и предметному, истинному и ложному. Ж. Делёз видит сходство этого понятия с его понятием смысла. Но в то же время все эти особенности нозмы присутствуют в *моем* сознании (что для Гуссерля важно), и в этом она не совпадает с понятием смысла у Делёза.

Делёза интересует наличие или отсутствие границы между



трансцендентным миром ноэмы, смысла, с одной стороны, и их актуализациями в действительность – с другой. В нарушении этой границы и в отсутствии способов ее преодоления Делёз видит непоследовательность философии Гуссерля. Для логики смысла Делёза отношение типа Я и мир маргинальны как принадлежащие сфере действительности, актуализированной из трансцендентности мира, где доминируют такие понятия, как смысл, нонсенс, событие, парадокс, становление, поверхностные эффекты и др. Поэтому он и у Гуссерля в его понятии ноэма стремится увидеть в первую очередь признаки, роднящие его с его собственным понятием смысла (прежде всего нейтральность к общепринятым противоположностям, таким, как субъект–предмет, истина–ложь).

Эта нейтральность в философии Гуссерля безусловно присутствует, но «не в чистом виде», так как не становится доминирующей. Феноменологическая редукция устраняет из сознания все внешнее для субъекта, лишая его тем самым возможности противостоять чему бы то ни было вне него находящемуся. Однако в то же время интенциональность допускает направленность сознания на нечто ему противостоящее, в том числе и на другое Я. Здесь намечается возможность выхода в область intersубъективных отношений. Но в конечном счете Гуссерль и intersубъективность относит к первичному для субъекта миру его собственного Я. Главным остается вклю-

чение всего, присутствующего в мире, в сферу моего восприятия, в сферу Я. Угроза солипсизма для Гуссерля сохраняется, а вместе с тем и intersубъективность как общение между по крайней мере двумя субъектами становится проблемной.

Для нас важно остановиться на стирании границы между Я и миром у Гуссерля. Он допускает в своей логике направленность мышления Я на предметность мира, в том числе и на Другого в этом мире. Отсюда возможность многих intersубъективных отношений между ними со всеми оговорками и ограничениями, о которых шла речь выше. В философии Гуссерля присутствуют два начала возможного последующего развития философии. Результаты одного из них можно разглядеть в логике смысла Делёза, в которой разрабатывается идея границы между трансцендентным миром смысла, нонсенса, событий, парадоксов, становления и актуализированным из него миром субъект-предметного отношения, истины и лжи, диалога, intersубъективности. Нас интересует второе направление, особенно ярко представленное на настоящий момент философией П. Рикёра, который развивает идеи intersубъективности, доводя их до некоторого логического предела и не оставаясь в плену эмпиризма.

Понятие Другого у П. Рикёра и intersубъективность⁵

Свое понятие личности (это понятие во многом соответствует

⁵ В 2006 г. в Москве состоялась конференция, посвященная годовщине смерти П. Рикёра. Материалы конференции были опубликованы: Поль Рикёр – философ диалога. М., 2008.



ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ У Э. ГУССЕРЛЯ И П. РИКЁРА

понятию субъекта в философии и социологии науки) Рикёр конструирует в значительной степени в соотношении своих взглядов с аналитической философией, прежде всего с концепцией П. Стросона. Для Рикёра неприемлема трактовка личности, когда не делается акцента на способности личности обозначать саму себя в разговоре, когда «личность скорее одна из «вещей»», «о которых мы говорим, нежели говорящий субъект». Тут же Рикёр делает оговорку, которая, как постараюсь показать ниже, достаточно типична для его позиции. Он предостерегает: «Вероятно, не следует слишком радикально противопоставлять два подхода к личности: через идентифицирующую референцию и через самообозначение»⁶. Подход Стросона к личности обеспечивается его тезисом о принадлежности индивидов к уникальной пространственно-временной схеме *наряду со всеми остальными* партикулярностями.

Вопрос о Я затеняется тем самым вопросом о тождественном в смысле *idem*. Для разговора важно, полагает Стросон, что собеседники обозначают одну и ту же вещь. Идентичность определяется как тождественность, а не как самость в смысле *ipse*. Причем речь здесь идет не только о том, «чтобы убедиться, что мы говорим об одной и той же вещи, но и о том, что мы можем идентифицировать ее как ту же самую вещь во всей совокупно-

сти случаев, где она может встретиться. А происходит это лишь через пространственно-временную ориентацию: вещь остается одной и той же в разных местах и в разное время»⁷. Рикёр видит здесь проблему, которая не существует для Стросона: «Подлинная проблема состоит в том, чтобы понять тот способ, каким наше собственное тело является сразу и телом вообще, объективно расположенным среди тел, и одним из аспектов Я, его способом быть в мире»⁸. Но у Рикёра не вызывает сомнения, что в проблематике идентифицирующей референции, т.е. в той проблематике, которую разрабатывает аналитическая философия, тождественность собственного тела затуманивает его самость.

Рикёр полагает, что понятие личности не менее изначальное, чем понятие тела, но это не означает, что речь идет о другом, отличном от тела референте, о чем-то вроде картезианской души. Рикёр имеет в виду референта уникального, снабженного двумя рядами предикатов – физическими и психическими, телом и ментальностью. При этом важно, чтобы представления или мысли «были смещены с той господствующей позиции конечных референтов, какую они занимают в субъективном идеализме»⁹. Никого нельзя считать *чистым сознанием*, к которому добавлялось бы как нечто второстепенное и подчиненное тело. Главное в позиции Рикёра по этому вопросу –

⁶ Рикёр П. Я-сам как другой. М., 2008. С. 49.

⁷ Рикёр П. Указ. соч. С. 51.

⁸ Там же.

⁹ Там же. С. 52.



ни один из подходов, ни референциальный, ни рефлексивный, не может быть устранен полностью.

Можно согласиться здесь с Рикёром в том смысле, что в разговоре, в предложении действительно присутствуют два полюса: референтный в терминологии Рикёра, или отношение к денотату, и рефлексивный, или субъектный полюс, личностный. Полностью устранять один из этих полюсов действительно едва ли целесообразно, да и невозможно, о чем свидетельствует история философских идей. Если взять познавательное мышление, еще лучше научное как его предельную форму, то очевидно, что, несмотря на требование логики устранить из научного знания все субъектное, оно там наличествует как *результат* мышления. Сам мыслительный процесс и субъект этого процесса устраняются из логики, но как результат человеческой деятельности они там есть.

В свою очередь в субъективном идеализме внешний мир присутствует в ощущениях, восприятиях человека, он отторгается от логики как материальный, но включается в нее как то, что должно быть лишено своих объективных характеристик. Обычно в философских системах эксплицируется и обосновывается в первую очередь момент устранения, отрицания значимости того или иного полюса в отношении человека к миру, а факт неизбежности его присутствия в том или ином виде как малозначимый не рассматривается. Рикёр стремится обосновать важность обоих полюсов, в том числе и в случае, когда первостепенное значение приписывается рефлексивности, личности. Если

бы позиция Рикёра ограничивалась утверждением, что важно «и то, и другое», она не представляла бы интереса. Даже если исходить из того, что в XX в. исчерпали себя, натолкнувшись на трудно преодолимые проблемы (которые рассматривает и Рикёр в своих трудах), оба направления в классическом мышлении Нового времени, то это еще не значит, что их объединение даст желаемый результат. Философия конца прошлого века подводит нас скорее к идеям плюрализма, когда каждая из философских систем сохраняет свою историческую и логическую значимость. И эта значимость тем более весома, так как та или иная философская позиция сохраняет без искажений свои наиболее характерные признаки. А самым важным признаком и референциального, и рефлексивного подходов является их противоположность друг другу, их противостояние. Если их сделать похожими, если сфокусировать внимание на присутствии в каждом из них несущественных, второстепенных для их идентичности признаков противостоящей им стороны, то они перестанут быть самими собой. Вещь уже не будет вещью в полном смысле этого слова, если у нее обнаруживается и воспринимается как значимая для нее способность *общаться* и *рефлектировать*, она перестанет быть вещью в ее противоположности Я субъекта. А субъект перестанет быть субъектом, если он воспринимается как обладающий свойством быть полностью независимым, отстраненным от другого субъекта, невосприимчивым к каким бы то ни было его словам и действиям. Други-



ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ У Э. ГУССЕРЛЯ И П. РИКЁРА

ми словами, если ему будет присутствовать предметность.

Рассмотрим в связи с этим прагматический подход Рикёра, насколько в нем просматриваются черты, отличающие его от каждой из двух позиций, которые он рассматривает как противоположные, и от позиции, когда предпринимается попытка их комбинировать и объединять. Рикёр опирается при этом на теорию речевых актов, которые он называет актами дискурса¹⁰. «Делая это, мы переходим от семантики – в референциальном смысле термина – к прагматике, т.е. к теории языка, как мы употребляем его в определенных контекстах беседы»¹¹. Такой новый тип исследования центром внимания делает уже не высказанное как результат беседы, но сам акт говорения, а вместе с этим и говорящего. На сцену из ситуации беседы как ее необходимые составляющие выходят Я и Ты.

Далее Рикёр формулирует основную, с его точки зрения, проблему Я и Ты в их intersubjectивном общении, а именно, как сопоставить вклады двух подходов – референциального и рефлексивного (Я как предмет, о котором говорят, и Я как рефлектирующий) в целостную теорию Я. Главное здесь то, что каждый из подходов не может обойтись без обращения к другому, они с необходимостью дополняют друг друга. Их взаимонало-

жение в конечном счете оказывается наиболее плодотворным для исследования Я, считает Рикёр и уточняет, что «разумеется, в первом приближении представляется, что эти два подхода навязывают нам несовместимые между собой приоритеты: для референциального подхода личность – это прежде всего третье лицо, следовательно, тот человек, о котором мы говорим. Зато для подхода рефлексивного личность – это в первую очередь некое Я, которое говорит с неким Ты. Вопрос в конечном счете состоит в том, чтобы узнать, как собеседующие Я – Ты могут экстерриоризироваться в некое Он, не утрачивая способности к самообозначению; и как Он/Она из идентифицирующей референции может интериоризироваться в субъекте, который высказывается сам о себе. Именно этот обмен между личными местоимениями представляется существенным для того, что я только что назвал интегрированной теорией “Я-сам” в лингвистическом плане»¹².

В такой позиции Рикёра намечается, на мой взгляд, ряд трудностей, она вызывает вопросы. С одной стороны, он предполагает, что в каждом из двух вариантов толкования личности-субъекта можно обнаружить свойства противоположной стороны. Преобразованные таким образом Я, объединившись, образуют некое новое Я, которое,

¹⁰ Анализ понятия дискурс см. в монографии: Касавин И.Т. Текст. Дискурс. Контекст. Введение в социальную эпистемологию языка. М., 2008. Автор книги предлагает не только теоретическое истолкование понятия, но также его историю и его воплощение как акта разговора в контексте case studies. Особенно убедительно это выглядит в историческом эссе об открытиях Бойля.

¹¹ Рикёр П. Указ. соч. С. 60.

¹² Там же. С. 61.



однако, несмотря на всю свою «новизну», все-таки остается Я-сам, и именно в таком своем качестве становится центральным понятием интегрированной теории «Я-сам» Рикёра. Не вызывает возражения попытка Рикёра обнаружить черты предметности в субъекте и, наоборот, личностные свойства в Я-предмете. В таком направлении движется мышление многих философов второй половины прошлого века как в аналитической философии, так и в философской логике, в философии и социологии науки. Однако в этом повороте размышлений очень важно, на мой взгляд, зафиксировать неизбежное размывание границы между двумя понятиями Я, другими словами, между Я-сам как субъектом и Я как предметом в классическом мышлении Нового времени. Если каждое из них приобретает какие-то характеристики «другого», если у них появляются общие свойства, разница между ними становится менее существенной, в том числе и по главному параметру – быть предметом, о котором говорят, или субъектом, который говорит и вступает в интересующее общение с «другим». Для интересующего общения, для того чтобы она могла реализоваться, необходима жесткая противопоставленность (которая не одобряется Рикёром) тех двух Я, из которых одно совпадает с предметом, становится «что», а не «кто» и занимает свое место в пространственно-временной сетке Стросона. В логике Стросона, как и в аналитической философии как таковой (в ее классическом варианте) «Я-сам», рефлексивный и вступающий в общение с другим Я, выталкивается из логики в сферу психологии,

социологии, быта, здравого смысла. Рикёр, как и многие другие философы последних десятилетий, строит свою философию, выдвигая на передний план в качестве *логического* субъекта рефлексивного, полемизирующего с другим Я. Я-субъектов много, и они все разные. Предметность отодвигается на второй план, а логика Стросона становится параллельно существующей, но не способной решать вновь возникающие в философии проблемы. Она – одна из многих в истории философии, добившаяся хороших результатов, но исчерпавшая свои возможности.

Когда Рикёр делает центральным понятием своей философии понятие «Я-сам», который общается с *другим*, обладающим той же способностью к общению, он помещает нас в область интересующего общения. При этом предполагается как нечто само собой разумеющееся, что разговор двух Я может вестись о вещах, в том числе и о третьем, четвертом и т.д. Я как о предметах разговора. Этот факт, однако, не имеет значения для философии интересующего общения. Важно иное: эти другие Я тоже могут быть восприняты как Я рефлексивные и тем самым увеличивающие число участников разговора, а не число вещей, о которых идет речь. И в этом случае различие между личностью-субъектом Я и предметом разговора как вещью, различие, которое затушевывается в результате наличия у них общих свойств, очень важно, оно принципиально. Чтобы разговор состоялся, Я-сам должен быть для другого *не вещью*, как и он для меня.

Хотя Рикёр много говорит о *взаимодополнительности* двух под-



ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ У Э. ГУССЕРЛЯ И П. РИКЁРА

ходов, его интегрированная теория есть все-таки теория личности, теория Я-сам. Главное в его позиции в том, что личностное общение становится предметом *философского* обсуждения, а не выводится за пределы философии и логики. Но тут возникают трудности с логическим обоснованием intersubjectивного общения. Логика, которая имела своим основанием субъект-предметное отношение, оказывается непригодной для отношений субъект-субъект. Именно это обстоятельство побуждает исследователей искать опоры в том, чтобы сделать новое поле исследований по возможности похожим на онтологию классической логики и избежать эмпирического подхода. В результате – многочисленные попытки тем или иным способом приспособить классическую рациональность Нового времени к решению вновь возникших проблем. Обсуждаются общие начала и их возможная комбинация в некое *новое* начало. У Рикёра это референциальность или рефлексивность и их совмещение в новом Я-сам.

Однако новое Я-сам Рикёра содержит в себе внутреннее противоречие. С одной стороны, это некое единое начало, отличное и от Я-сам рефлектирующего и от Я-сам вещи, начало, которое обеспечивает и взаимопонимание, и возможность взглянуть на Я со стороны как на вещь. Главное – это *единое* и *общее* начало, готовое предоставить *общие* для всех правила разговора и поведения. Такая ориентация включает нас в классическую рациональность с *одним* субъектом и *одной* логикой для всех. С другой стороны, переключение внимания на *дискурс*, на разговор в опреде-

ленных условиях и не в виде его *результата*, а в процессе говорения с участием конкретных личностей, *укореняет* ситуацию дискурса каждый раз в новом контексте. А это значит (если продолжить рассуждение в этом направлении), что и основания каждый раз другие, и они обеспечивают непохожесть субъектов Я-сам друг на друга. Нет общей логики для всех случаев разговора, понятие *обобщение* не работает, на передний план выдвигается понятие *общение*. Появляется необходимость в изучении *отдельных случаев*, в *case studies*. Монологика уступает место диалогу, intersubjectивности, коммуникации. Осознается тот факт, что для разговора-общения важно не столько наличие общего языка, знания правил формальной логики, ряда психологических особенностей и проч., сколько индивидуальность и непохожесть общающихся. Действительно, если разговаривающие будут абсолютно похожи друг на друга, то мы уже не сможем говорить о двух (или более) личностях, личность будет одна, и разговаривать ей будет не с кем.

Рикёр стремится сначала вычленить, истолковать два начала Я-личности, *на одно из которых* опиралось каждое из основных направлений философской мысли: или Я как вещь, одна из всех остальных в пространственно-временной системе, или Я как «Я-сам», рефлектирующий и самодетерминирующий себя. С точки зрения семантики, «Я» может быть *пустым* термином, который можно заполнить любым содержанием, в качестве «Я» может быть какой угодно субъект. Это значит, что никакие индивидуальные отличия не име-



ют значения, а отсюда следует, что субъект *один* (монологика Нового времени). И второй вариант, Я как вполне конкретная личность, которая не может быть заменена другой. Понимание Я как индивидуальной, незаменимой другим Я личности предполагает существование многих личностей, от которых первая отличается. Это делает возможным разговор между ними именно как непохожими друг на друга, как разными.

Однако в этом втором случае уже не работает классическая монологика, базирующаяся на *одном* субъекте. Поскольку другой логики нет, обычно делается выбор между двумя возможностями выйти из положения. Или ограничиться эмпирическими исследованиями, или же приспособить классическую логику для современных нужд. Рикёр делает следующий шаг во втором направлении. Он стремится объединить классику с неклассикой. Главное препятствие, которое возникает на этом пути, это исчезновение четкой границы между субъектом и предметом, которые приобретают общие черты в ходе процедуры объединения, внедрения субъектных характеристик в предмет и наоборот. Но если нет противостояния, то нет и классической логики. Нужна другая логика, и она разрабатывается, но в качестве доминирующей сохраняется логика Нового времени.

Рикёр, формируя некоторый сплав двух начал философии – Я-сам и Я-вещь, – обращается к понятию дискурса, которое он расшифровывает как «теория речевых актов». Здесь мы переходим от се-

мантики в референциальном смысле слова к прагматике. Под прагматикой Рикёр имеет в виду употребление языка в определенных *контекстах* беседы. И тут же он делает существенную оговорку, стремясь сблизить два подхода: «Однако же вместе с таким изменением фронта работ не следует ожидать, что мы откажемся от трансцендентальной точки зрения: прагматика по существу стремится исходить не из эмпирического описания фактов коммуникации, а из исследования условий возможности, управляющих реальным употреблением языка во всех случаях, когда референция, сопрягаемая с теми или иными выражениями, не может быть определена без познания контекста их употребления, то есть в сущности без ситуации *беседы*»¹³. Большим преимуществом такого типа исследований Рикёр считает постановку в центр проблематики не уже высказанное, а сам акт говорения, рефлексивно обозначающий говорящего. Тем самым прагматика непосредственно выводит на сцену – как необходимую составляющую акта высказывания – Я и Ты из ситуации беседы.

Именно взаимоналожение двух подходов, по мнению Рикёра, является наиболее плодотворным для исследования Я. Они только в первом приближении кажутся несовместимыми: «Для референциального подхода личность – это прежде всего третье лицо, следовательно, тот человек, о котором мы говорим. Зато для подхода рефлексивного личность – это прежде всего некое “я”, которое говорит с неким “ты”. Вопрос в конечном счете состоит в

¹³ Рикёр П. Указ. соч. С. 60.



том, чтобы узнать, как собеседующие Я–Ты могут экстериоризироваться в некоем Он, не утрачивая способности к самообозначению; и как Он/Она из идентифицирующей референции может интериоризироваться в субъекте, который высказывается сам о себе. Именно этот обмен между личными местонаименными представляется существенным для того, что я только что назвал интегрированной теорией «Я-сам» в лингвистическом плане¹⁴. Рикёр ссылается на повседневную жизнь и обычные для нее ситуации беседы. В этих случаях в высказанном, зафиксированном в языке неизбежно содержится рефлексия о факте самого высказывания.

Обратим внимание на тот факт, что Рикёр создает интегрированную теорию, объединяющую два основных подхода к интерпретации личности, но в то же время это есть все-таки теория «Я-сам», а не теория «Я-вещь». Новизна теории состоит в том, что понятие Я-сам не нуждается в его противопоставлении понятию Я как вещи. Это значит, что интеграция, объединение происходит за счет «поглощения» второго подхода первым. Можно вспомнить в связи с этим «развитие событий» в философии и социологии науки. Здесь тоже включение в рациональное истолкование науки субъекта и его деятельности приводит к тому, что предмет устраняется за пределы

анализа науки. Предмета нет, приобретая субъектные черты, он субъектом поглощается. Подобным образом не было субъекта в научном знании у логических позитивистов. Здесь научное знание поглощает субъекта и его деятельность в виде результата этой деятельности. Однако без противопоставления субъекта-ученого предмету исследования ученый у социологов перестает быть ученым, а приравнивается по мотивации своей деятельности и по ее характеру к человеку, который ставит своей первоочередной целью не получение научного знания, а прежде всего успешную карьеру, хорошие отношения с начальством, издателями и проч.¹⁵ Примерно то же самое получается и у Рикёра. Доминирование Я-сам в теории без его противопоставления Я-вещи разрушает структуру понятия Я-сам как Другой. И этот процесс осуществляется в рамках дискурса, который помогает нам понять, что «ситуация беседы значима как событие только в такой мере, в какой авторы высказывания включаются в акт дискурса, – и вместе с ними, во плоти и крови, и их мировоззрение, которое *не может* быть заменено никаким иным»¹⁶.

Деятельность субъекта-личности в рамках дискурса как акта говорения происходит каждый раз в другом контексте, который определяет индивидуальные, не воспроизводимые в иных условиях

¹⁴ Рикёр П. Указ. соч. С. 61.

¹⁵ Об этом подробнее в моих публикациях: Человек и мир в науке и искусстве. М., 2008; Перспектива науки: смысл как альтернатива истине // Эпистемология и философия науки. 2009. № 4; Нелогические основания научного мышления // Эпистемология и философия науки. 2010. № 2; и др.

¹⁶ Рикёр П. Указ. соч. С. 69.



особенности личности и ее деятельности. На первый план выдвигается *не то общее*, которое существует между беседующими, а *различие* между ними – вполне законное движение мысли, соответствующее общему тренду в развитии философии прошлого века. Действительно, разговаривающие должны быть разными; если они будут *абсолютно похожи*, то это уже один субъект, которому разговаривать не с кем. К Рикёру, однако, возникает тот же вопрос, который может быть обращен к другим философам и социологам, размышляющим в том же направлении. Если беседующие будут *абсолютно непохожи*, если между ними не будет ничего общего, то как они поймут друг друга? Разговор опять невозможен. В отношении Я-сам как Другой, чтобы Другой оставался для меня *другим*, он должен от меня чем-то отличаться. Но это отличие не может быть абсолютным, так как в этом случае никакие контакты вообще невозможны и слово *как* в этом контексте утрачивает свое значение.

Заключение

Интерсубъективность, по Гуссерлю, реализуется в поле доминирующего влияния Я. Тем самым в перспективе логического движения мысли индивидуальные особенности участников общения нивелируются, все они становятся похожими на Я. Все, что в интерсубъективности имеет своим источником контакты с природным или социальным миром, устраняется методом феноменологической редукции. Вместо многих субъектов остается один, не обладающий никакими чертами, которые бы отличали его от других субъектов, интерсубъективность не реализуема.

У Рикёра на передний план выдвигается дискурс как речевой акт, обусловленный контекстом, каждый раз другим. Личность-субъект уникален, индивидуален, в перспективе он не имеет *ничего общего* с другими Я. В этом случае интерсубъективность затрудняется, а в логическом пределе исключается по причине отсутствия каких бы то ни было общих точек соприкосновения (можно вспомнить Шпенглера).