

ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ БЫТИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ

TRANSCENDENT EXISTENCE OF HUMAN SUBJECTIVITY

S. Shatilov

Summary: The article is devoted to the analysis of the ontological foundations of the transcendental existence of human subjectivity. The author considers it as a modus of "in-itself-being", as an individual conscious goal-setting human activity, drawing on the concepts of modern Western philosophy as sources.

Keywords: human subjectivity, subject, consciousness, transcendentalism, transcendental being, «in-itself-being».

Шатилов Сергей Федорович

К.ф.н., Военный учебно-научный центр ВВС
«Военно-воздушная академия имени
профессора Н.Е. Жуковского и Ю.А. Гагарина» (г. Воронеж)
sshatilov@yandex.ru

Аннотация: Статья посвящена анализу онтологических оснований трансцендентного бытия человеческой субъективности. Автор рассматривает его в качестве модуса «в-себе-бытия», как индивидуальную сознательную целеполагающую деятельность человека, привлекая в качестве источников концепции современной западной философии.

Ключевые слова: человеческая субъективность, субъект, сознание, трансцендентализм, трансцендентное бытие, «в-себе-бытие».

Понятие субъективность включает сознательные и бессознательные, эмоциональные и интеллектуальные, ценностные и когнитивные проявления человека. Субъективность можно представить как многомерную реальность с многослойной и многоуровневой структурой, состоящей из сознания и самосознания, внутреннего мира, Я-концепции, личности, свободы и т.п. [15, с. 5]. Автономия личности, её свобода, достоинство и ответственность являются одними из базовых аксиологических идей европейской культуры, связанная с пониманием судьбы человека и будущего нашей цивилизации, что придает ей особую значимость в современном мире и актуализирует ее философское осмысление.

Человеческая субъективность, именно как субъективность, обладает двумя особенностями: во-первых, возможностью обращенности на самое себя, т.е. «для-себя-бытием», а во-вторых, сопровождающей эту обращенность трансцендентностью, т.е. «в-себе-бытием». Это два модуса ее бытия, которые охватывают собой определенные бытийные отношения, своеобразные подпространства, в сфере которых человеческая субъективность развертывает свое существование.

Особенностью модуса «в-себе-бытия» является то, что он не задает человеческую субъективность как таковую, саму по себе в ее конкретной определенности. Этот модус задает способ бытия субъективности только в одном простом качестве, а именно как принципиальную ее «необъектность», взятую в своем бытийственном аспекте. Это означает такой способ ее существования, где субъективность есть абсолютная неопределенность, непостижимое, невыразимое, полное ничто. Так, у Ж.-П. Сартра «бытие-в-себе» понимается как не сознательное бытие, это бытие феноменов, но вне пределов знаний, которые мы имеем. Это некая содержательность, о ко-

торой, строго говоря, мы можем сказать только лишь то, «что она есть» [9, с. 38]. Характеризуя человеческую субъективность в модусе «в-себе-бытия», следует подчеркнуть, что эта субъективность сама по себе не превращается в объект, что любая объективная форма субъективности уже не есть субъективность сама по себе, а раз это так, то она заведомо недоступна познанию в своем «в-себе-бытии».

В различных философских системах «в-себе-бытие» человеческой субъективности часто связывают с понятием трансцендентного или трансцендентального. Определиться с методологическим подходом к анализу этого явления возможно обратившись к опыту И. Канта, который впервые наиболее обстоятельно изложил трансцендентализм как таковой [6].

В своей теории познания он использует это понятие для обозначения источника активности субъекта, внутренней, независимой силы, выступающей в качестве необходимого условия познания, которая, в то же время, не может стать объектом познания. Если все предшествующие гносеологические теории противопоставляли субъект и объект познания, считая субъект (каковым является человек) пассивным участником процесса познания, то в кантовской гносеологии именно человеку отводится роль истока и причины любой из возможных объективностей [2, с. 370-372].

Человек находится в подчинении у природных законов в той степени, в какой он сам принадлежит феноменальному миру. В области своего человек свободен настолько, что сам устанавливает все природные (относящиеся к феноменам). Тем самым И. Кант вводит в антропологию идею освобождения подлинного бытия человека от претензий объективизма и натурализма.

Однако подобное конституирование не имеет произвольно-субъективного характера. Ему присуща общезначимость, поскольку сам субъект, согласно Канту, не является идеальным, он – всеобщий и не зависит от потока истории. Явления получают от него свою структуру, человек – сущность. Поэтому в свободе Кант видит его неподвластность всем приходящим извне определениям, способность противостоять им. Эта независимость свободы означает, что все законы человек задает самому себе с помощью разума. Эти законы носят вечный и общезначимый характер, над ними не властно время. Так, освободив своего идеального субъекта от господства натурализма и объективизма, Кант обосновывает его зависимость от трансцендентализма.

В области трансцендентального философ выделяет две сферы – теоретическую и практическую. Обе они представляют собой продукт деятельности трансцендентального субъекта. В сфере теоретического разума объединяются феномены, то есть явления. Она базируется на строгой, научно доказуемой необходимости и детерминизме природных законов. Научные идеи и положения имеют здесь конституирующий характер. В области практического разума, включающей ноумены, «вещи-в-себе», они обладают лишь регулятивным характером и имеют практическую значимость.

Однако, признавая научную значимость теоретического разума, Кант все же настаивает на превосходстве разума практического, очерчивая тем самым границы теоретического знания [2, с. 49]. Подобный агностицизм призван освободить пространство для насущных вопросов практического характера, поскольку, исследуя такие проблемы человеческого бытия как свобода, душа, бессмертие, Бог, невозможно получить знание, имеющее какую-либо значимость теоретическую.

Общим для двух этих сфер является заданность их структур одним и тем же трансцендентальным субъектом. Борьба против традиционной этики, отстаивающей предписывающий характер объективно заданных устоев и ценностей, приводит Канта к выводам не в пользу идеи автономии, которая означает резкое неприятие того, что воля и действия человека определяются извне. Теперь индивид получает такие же строгие и обязательные законы, но только «изнутри» [3, с. 99]. Человеческая свобода, противопоставляемая детерминизму естественных закономерностей, отныне связывается с общезначимостью категорического императива.

Таким образом, сформулированный И. Кантом трансцендентализм выводит человеческую субъективность из объективной сферы, но при этом воссоздает общезначимые порядки и подчиняет ее им. Такой подход, признающий человека частью упорядоченного мира и исследующий его опыт с позиций должного, гарантиро-

ванного телеологической структурой трансцендентального субъекта, является характерным для трансцендентализма классической философии в целом.

Онтологический анализ трансцендентного бытия человеческой субъективности требует рассмотрения этой проблемы сквозь призму экзистенциально-антропологического подхода, когда акцент делается не на внешней, предметной деятельности субъекта, а на его внутренней активности как создании собственного мира. Этот подход в качестве общей предпосылки трансцендентного бытия субъективности учитывает тот факт, что какие-либо объективные установления и отношения, понимаемые в духе традиционной философии, не играют здесь никакой роли.

Как отмечал М. Хайдеггер, сущее не содержит в себе никаких сущностных структур. Оно есть бессмыслица, абсурд, хаос и находится в совершенной фундаментальной скрытости, потаенности. Даже слова Ф. Ницше о смерти Бога немецкий мыслитель понимает как отсутствие всяких общих порядков и норм, всяких объективно данных, умопостигаемых смысловых и закономерных связей [13]. Поэтому и противостоящий человеку мир абсолютно беспорядочен и хаотичен, а сущее, не имеющее внутренней структуры, требует, чтобы человек задавал ему форму [12, с. 42]. Однако и сам человек, призванный к этой смыслообразующей деятельности, не имеет никакой устойчивой и постоянной субстанциональной основы. В процессе деятельности он лишь проектирует самого себя и уже как деятельное существо формирует себя и свою окружающую среду [12, с. 213].

Хайдеггер считает, что отсутствие сущностной структуры и ясной определенности несколько не означает обреченности человека на прозябание. Напротив, оно решающим образом выделяет человека из всего сущего. Человек всецело устремлен в будущее, он открыт для всех грядущих возможностей, поэтому, по сути, он сам есть экзистенция [12, с. 116]. В выборе будущих возможностей реализуется его свобода.

И свобода, и «бытие-в-возможности» обретают свой смысл только благодаря элементу, который М. Хайдеггер называет трансценденцией. Трансценденцию он определяет, как то, что присуще человеческому существованию, и при этом не в качестве одного из возможных способов поведения, но как осуществляющее себя до всякого поведения основное состояние этого существа [7, с. 152]. Бытие человека, как «бытие-в-возможности» никогда не завершено, напротив, оно всегда представляет собой некоторое «еще-не»; оно должно то и дело выходить за пределы своего состояния на данный момент, трансцендировать его [12, с. 64-72].

Человек сам решает, что есть, например, добро и что

зло и он в этом выборе абсолютно свободен. Авторство человека в осуществляемом выборе выступает в качестве онтологического коррелята его глобальной личной ответственности. Как раз на свободе выбора как «онтологическом акте» во всей его случайности зиждется культура как совокупность различных значений и смыслов мира.

Итак, человек не имеет устойчивого бытия, ему приходится самому формировать себя, самому делать себя тем, что он есть. Такое свободное самоконструирование связано именно с индивидуальным субъектом, поскольку каждый субъект сам творит свою уникальную, неповторимую структуру. Экзистенциалистское самосозидание и прагматическое формирование мира как раз и выступают в качестве онтологических предпосылок трансцендентного бытия человеческой субъективности.

Каким же образом человек придает форму и смысл сущему – абсурдному и лишенному структуры, и на основании чего происходит развертывание трансцендентного бытия человеческой субъективности и осуществляется собственная реализация человека?

В поисках ответа на эти вопросы следует обратиться к анализу трансцендентного бытия субъективности, который был осуществлен Ж.-П. Сартром [9; 10].

Философию Ж.-П. Сартра сближает с трансцендентализмом признание автономной самосознательной субъективности конечным источником всех смыслов и значений опыта. Он рассматривает ее в качестве исходного пункта и единственной основы подлинного философствования. Однако, в отличие от трансцендентализма классического, его позиция ориентирована на исследование уникальности и определенности «экзистенциального опыта» человека.

Французский философ отвергает трансцендентальное сознание и трансцендентального субъекта классической философии и, формулируя собственное представление о субъекте, модифицирует сам способ выявления трансцендентальной субъективности и понимания характера ее независимости и самосознательности. Он стремится избежать предопределенности и оставаться в пространстве сознательных смыслов, очевидность которых для субъекта задается его собственными действиями.

Для Сартра человеческий мир – это мир «экзистенциального опыта», поэтому он стремится понять, что происходит при «встрече» человека с миром до всякого научного познания. Он сохраняет «привилегированное» положение за субъектом, объясняя это специфичностью человеческого бытия в мире и особенностями существования сознания, тем, что позволяет человеку трансцен-

дировать существующее и свободно, сознательно самоопределяться.

Сартр уверен, что субъект существует с того момента, когда возникает желание превзойти конкретную ситуацию, при этом ее сохраняя. Так возникает проблема выхода «за пределы». Субъекту свойственно стремление к полной самодостоверности всех моментов своей деятельности и всех содержаний своего сознания. Он должен принимать только то, что может быть порождено его собственным сознанием, его личным проектом. Поэтому отправной точкой философского анализа Ж.-П. Сартр делает не рефлексивное сознание классической философии, а сознание дорефлексивное [10, с. 115]. Этот слой сознания представляет собой совокупность являемых ему в результате феноменологической редукции непосредственных реальностей мира. Эта совокупность соотносительна конкретному типу экзистенциального опыта, определенному типу субъективности, и сама эту совокупность конституирует. Благодаря ей устанавливается единство сознания с единством мира, обеспечивается устойчивость и целесообразность поведения человека в нем. Субъекту надлежит «примерять на себя» все моменты своих мыслей и действий, поэтому его следует рассматривать под знаком трансценденталистского предположения возможности полного понимания им акта своей деятельности и значений опыта. Любое содержание опыта имеет своим истоком конституирующую деятельность трансцендентальной субъективности, осуществляемую на дорефлексивном уровне.

Отказываясь от понимания трансцендентального «Я» как необходимой структуры сознания, как источника рефлексии [10, с. 90], Сартр сохраняет возможность сознательного единства всей жизнедеятельности человека, для чего и переносит его из рефлексивного сознания в сознание спонтанное, дорефлексивное. Тем самым он отвергает наличие каких-либо заранее заданных идеальных структур, регулирующих конституирующую деятельность человеческой субъективности.

Сартр исследует экзистенциальный опыт исключительно с позиций *de facto* и провозглашает дорефлексивное сознание постоянным спутником всех моментов деятельности человека, обеспечивающим «глубокое единство нашего фундаментального проекта», создавая тем самым свой вариант концепции сознания.

Итак, Сартр предлагает «избавить сознание от ненужной подпорки – трансцендентального субъекта» [8, с. 84]. Выявленное «трансцендентальное поле без субъекта» или «собственно сознание» наделяется свойством его первоначальной открытости для себя самого. Поэтому его онтологический статус определяется как «ничто» и описывается в таких характеристиках, как «несубстанциальный абсолют», недетерминированность ничем

внешним, свобода и т. п.

В результате сознание предстает как осознание сознанием самого себя [10, с. 113]. Именно такое абсолютное сознание, по мнению Сартра, и есть первоначальное условие и абсолютный источник экзистенции. Это дорефлексивное сознание есть «рассеянный свет сознания» на себя самого, составляющий «одно целое с сознанием, сознанием которого оно является». В «Бытии и Ничто» он скажет даже так: «Что можно в собственном смысле назвать собственно субъективностью, так это сознание сознания» [9, с. 35].

Таким образом, обнаруживаемая Сартром в ее дорефлексивном варианте самосознательная субъективность представляет собой подлинную сферу специфически человеческого. Ее наличие свидетельствует о безусловном авторстве человека, сознательном единстве всей его жизнедеятельности, преднамеренном содержании всех его действий, его безусловной вменяемости и ответственности. Это абсолютное свободное действие как раз и представляет собой конституитивный элемент трансцендентного бытия.

Онтологическое значение данной проблемы состоит в интерпретации конституирующей активности сознания субъекта как базиса культуры, как среды, где проходит ее генезис и развитие. Культура порождается работой сознания субъекта, которое своим проектом объемлет массив бытия и конкретизирует его, наполняя вполне ясным человеческим смыслом. Субъект посредством индивидуальной практики удерживает себя в состоянии постоянного напряжения, занимаясь абсолютно свободным означиванием мира.

Если Ж.-П. Сартр рассматривает проблему трансцендирования, конституирующей деятельности человека с точки зрения личностного напряжения, то М. Хайдеггер анализирует те всеобщие условия, при которых возможно экзистирование, а также его способности задавать смысл и раскрывать бытие. В своем понимании трансценденции Хайдеггер принципиально отталкивается от бытия, находящегося по ту сторону субъективного, личностного, которое само по себе иррационально и исторично [12, с. 25-40].

Подобное «в-мире-бытие» является трансцендентальной структурой, она означающей что человек и мир находятся в существенной взаимосвязи. Человек включен в эту связь не в качестве отдельного существа в каждом конкретном случае – она служит общим условием возможности существования его как живого. В своем конституитивном трансцендентном акте выхода за свои пределы человек в одно и тоже время определяет и себя, и мир. Но сказанное не ведет к идее о созидании человеком мира сущего. Скорее это говорит о придании

хаосу бытия порядка и смысла этим конституитивным актом.

«Dasein», «здесь-бытие» реализует проекцию своих возможностей на тьму и бессмысленность первоосновы всего сущего и лишь таким образом создает «мир». В акте трансцендирования «Dasein» выходит за рамки сущего и самого себя как сущего, соединяя оба элемента в осмысленное единство [11, с. 48].

У Хайдеггера такая трансцендентальная структура есть «забота», она имеет абсолютно трансцендентальный характер и основывается на временности [12, с. 191-196, 316-323; 5, с. 35]. Другой подход к этой проблеме осуществляет Э. Гуссерль. Он рассматривает сознание как интенциональную структуру, которая по своей природе, более сильно определена с помощью «рацио», и следовательно, явно далека от проблематики времени [14, с. 66].

Структура трансцендентального сознания, по представлениям Э. Гуссерлю, существенно отличается от описания ее М. Хайдеггером. Основатель феноменологии резко демаркирует реальную психологическую субъективность и трансцендентальное чистое сознание, в котором становится видно подлинную сущность человека. Философ не углубляет далее интенциональную структуру, а превращает ее в фактическую экзистенцию (как это было сделано Хайдеггером). Исток сущностного априори, по Гуссерлю, кроется в универсальном сознании и в контексте истории присовокупляется к рационализму декартовского мыслящего Я, которое Э. Гуссерль интерпретирует заново в трансценденталистском ключе [4, с. 24-25].

Не стоит сомневаться, что у обоих этих мыслителей (Хайдеггера и Гуссерля) ключевое внимание уделяют априорным структурам бытия человека. Но если М. Хайдеггер больше занимался истоками и генезисом данных структур, которые, именно за счет отделения от своих первокорней идеализируются и рационализируются, то Э. Гуссерлем трансцендентальные структуры всегда сводятся к активности и целедостижениям субъекта; таким образом, не преодолевается субъект-объектный раскол (реалистического или идеалистического типа), которому так хочет достигнуть М. Хайдеггер, писавший о нахождении структуры «в-мире-бытия» за гранью противоположности активного и пассивного.

Итак, в рассмотренных философских концепциях понимание сути трансцендентного бытия субъективности не совпадает. Ж.-П. Сартр видит проблему трансцендирования исходя из личностного усилия человека, единичности его жизнеосуществления. Для М. Хайдеггера характерен взгляд на трансцендентность через призму бытия как всеобщего условия экзистирования. Э. Гус-

серль в качестве главной трансцендентальной структуры анализирует чистое сознание как выражение подлинной сущности человека. Тем не менее, общим для них является признание за трансцендентным бытием функции конституирующей деятельности человека. В трансцендировании человек осуществляет как формирование мира, так и собственное самоконструирование. Если в наличном бытии человек погружен в среду обитания, то осознание предметного мира, трансцендентность позволяет выйти за пределы этого мира, чему способствуют идеи о мире, душе, о жизни и задачах собственного существования.

Таким образом, анализ трансцендирующей деятельности субъекта позволяют определить те условия свободного творческого акта и те онтологические струк-

туры сознания, которые обеспечивают развертывание трансцендентного бытия человеческой субъективности именно как «в-себе-бытия». В результате сам акт творчества предстает как «выходение» за пределы данного. Как обладающий субъективностью, человек трансцендентален, ибо он выходит за рамки любого опыта, который может быть им приобретен. Кроме того, он сам является трансценденцией, поскольку обладает способностью к трансценденции: любой предмет он делает объектом своего познания, своей деятельности. И при исследовании индивидуальной человеческой жизнедеятельности, и при описании исторических событий, и при объяснении социального бытия следует учитывать трансцендентность как индивидуальную сознательную целеполагающую деятельность в качестве их безусловного правила и организующего принципа.

ЛИТЕРАТУРА

1. Брюнинг В. Философская антропология: Исторические предпосылки и современное состояние // *Западная философия: Итоги тысячелетия*. Екатеринбург: Деловая книга; Бишкек: Одиссея, 1997. С. 209-410.
2. Бурханов Р.А. Человек в трансцендентальной философии Иммануила Канта // *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. Тамбов: Грамота, 2017. № 2(76). С. 48-51.
3. Васильева М.Ю. Проблема свободы в трансцендентальной философии И. Канта // *Власть*. 2015. № 7. С. 96-101.
4. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга 1. М.: Академический проект, 2009. 489 с.
5. Ищенко Н.И. Мартин Хайдеггер: к вопросу о трансценденции // *Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения РАН*. 2018. Т. 18. Вып. 3. С. 27-46.
6. Кант И. Критика чистого разума. Серия: Памятники философской мысли. М.: Наука, 1999. 655 с.
7. Михайлов А.А. Проблема «субъективности» в фундаментальной онтологии М.Хайдеггера // *Проблема сознания в современной западной философии: Критика некоторых концепций*. М.: Наука, 1989. С. 137-155.
8. Перцева А.А. Видимость субъекта между воображением и восприятием. Сартр и Мерло-Понти // *Философский журнал*. 2016. Т. 9. № 3. С. 77-105.
9. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. 639 с.
10. Сартр Ж.-П. Трансцендентальность Эго. набросок феноменологического описания. М.: Модерн, 2011. 160 с.
11. Ставцева О.И. Очерк хайдеггеровской философии // *Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур*. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С.29-58.
12. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.
13. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // *Вопросы философии*. 1992. №10. С. 143-176.
14. Шиян А.А. Онтологические и методологические принципы феноменологического подхода Эдмунда Гуссерля // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. 2017. Т.1. № 3. С.63-79.
15. Человеческая субъективность в свете современных вызовов когнитивной науки и информационно-когнитивных технологий. Материалы «круглого стола». Участники: В.А. Лекторский, Д.И. Дубровский, Д.В. Иванов, А.В. Катунин, И.Ф. Михайлов, Е.О. Труфанова, Е.Л. Черткова, И.О. Щедрина, А.Ф. Яковлева // *Вопросы философии*. 2016. № 10. С. 5-35.

© Шатилов Сергей Федорович (sshatilov@yandex.ru).

Журнал «Современная наука: актуальные проблемы теории и практики»