

**А.А. КУЗЬМИН**

## **ТРАНСВЕРСАЛЬНЫЙ РАЗУМ И СТРАТЕГИИ СОЦИАЛЬНО- ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ**

Если в феноменологической философии Э. Гуссерля социально-гуманитарное познание еще нацелено на конституирование духовных предметностей, то в дальнейшем происходит переориентация интенций в осмыслении и построении теоретических исследований в социально-гуманитарной сфере.

Так, например, возникновение социально-гуманитарных наук в XIX в. М. Фуко не связывает ни с возникновением новых предметностей, ни с результатами применения нового типа методологий к уже известным предметным сферам. Он объясняет это базисным значением познавательно-теоретического понятия человека. Оно разрушает фундамент социально-гуманитарных наук посредством непреодолимого раскола, который проходит внутри самого человека и делает сомнительным все задуманное предприятие по изучению самого человека.

Конституирование человека в качестве предмета социально-гуманитарных наук парадоксальным образом исключает возможность его полного самопознания. Поскольку квазитрансцендентальные факторы необратимо и неустранимо детерминируют познающее сознание исследователя. Отсюда сами собой напрашиваются выводы о том, что человек никогда не сможет дать полностью позитивную картину представлений о самом себе.

Фуко отрицает саму возможность существования самостоятельных социально-гуманитарных наук. Он полагает, что такие методологические конфигурации, как «норма и функция», «конфликт и правило», «значение и система», были заимствованы в качестве моделей исследования из биологии, экономики и филологии, т.е. из наук в собственном смысле этого слова. Человек же занимает пространство «сознательно-бессознательного», в котором эти модели уже не могут быть использованы без критической рефлексии. Таким образом, Фуко отрицает возможность наличия особой предметности для социально-гуманитарных наук.

Он определяет человека как феномен западной культуры, который в силу неустранимого в нем раскола не может стать объектом для научного исследования. Человеческий образ, возникающий в промежутках между сменами дискурсов, обречен на исчезновение.

В одном из важнейших введений в трансцендентальную феноменологию, а именно в первой книге «Идей чистой феноменологии и феноменологической философии», Гуссерль избирает темой своих исследований *всеобщие структуры чистого сознания*. Он предполагает рассмотреть основания для «осуществления чистой феноменологии». Эта новая наука опирается на особый метод, который Гуссерль назвал «феноменологической редукцией». В результате применения феноменологической редукции мы получаем трансцендентальное сознание, что и будет служить для феноменологии, в известном смысле, «абсолютным бытием»<sup>1</sup>. Таким образом, для новой науки подготавливается исследовательское поле в качестве «феноменологического остатка»<sup>2</sup>, исключающего все трансцендентное.

Различие же между трансцендентальным и трансцендентным как различие между бытием сознания и сознанием, «погруженным» в бытие<sup>3</sup>, не устраняется, а наоборот, служит основанием для демонстрации различий между феноменологией и другими науками. Кроме того, уже в самой предметной области феноменологии весь мир с его индивидами и их психическими переживаниями становится «коррелятором абсолютного сознания»<sup>4</sup>. «Генеральный тезис естественной установки»<sup>5</sup> о существовании явлений независимо от и вне отношения к сознанию сохраняется в феноменологии как различие в способах «схватывания» переживаний и взаимосвязях<sup>6</sup>, которые устанавливаются в самом сознании. Сделав такую переоценку, Гуссерль не исключает из состава трансцендентального сознания собственное содержание психологического сознания, а лишь освобождает его от определенной связи с данными явлений эмпирического мира и рассматривает эти данности просто как таковые.

Это имеет важное значение для взаимоотношения феноменологии с другими науками, и в первую очередь, с психологией или более широко

---

<sup>1</sup> Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. The Hague, 1950 (Husserliana Bd III/1). S. 174.

<sup>2</sup> Ibid. S. 59.

<sup>3</sup> Ibid. S. 174.

<sup>4</sup> Ibid. S. 175.

<sup>5</sup> Ibid. S. 52.

<sup>6</sup> Ibid. S. 175.

понимаемыми науками о духе. Феноменологическая установка об абсолютном сознании может иметь место в этих науках. Последние, однако, ни в коем случае не становятся от этого феноменологическими. Социально-гуманитарные науки лишь получают в руки «всеохватывающий, абсолютный, радикальный»<sup>7</sup> способ рассмотрения своих предметов, что связано с большими возможными последствиями как для этих дисциплин, так и для философии в целом.

Собственно, такая возможность взаимоотношения гуманитарных наук и феноменологии подвигает Гуссерля к необходимости дальнейшего осмысления проблем метода. Более углубленное изучение сущности феноменологической сферы «должно предоставить нам содержательно обогащенные *методологические нормы*»<sup>8</sup>. Эти нормы должны носить всеохватывающий всеобщий характер и быть способными вступать в единую связь со специальными методами конкретных областей их употребления и применения. Только *определенный* метод может претендовать на роль полезного в познании.

Тем самым феноменология стремится установить возможности и невозможности различных видов бытия, которые являются предметными сферами наук. Свой феноменологический проект Гуссерль закладывает в нормативно-функциональную сущность феноменологического метода анализа чистого сознания. Все научные проблемы решаются посредством конституирования духовной сферы как конечного сосредоточения всей предметности и обращения к эйдетическому анализу способов, методов такого рода полагания смысловых горизонтов. Феноменология выявляет всеобщие структуры чистого сознания, благодаря функциональным особенностям которых только и можно описать любую предметность как предметность самого сознания, в том числе и научного сознания.

В феноменологической философии Э. Гуссерля понятие личности находится в тесной связи с его теорией конституирования. При феноменологическом исследовании конституирование личности опосредовано противоположностью двух миров: натуралистического и персоналистического. Будучи субъектом натуралистической установки, чистое Я отличается от Я как личности, поскольку персональное Я уже является субъектом тех интенциональностей, законом жизни которых выступает мотивация субъекта субъектом. Хотя первоначально все многообразие дей-

---

<sup>7</sup> Ibid. S. 176.

<sup>8</sup> Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. The Hague, 1950 (Husserliana Bd III/1). S. 177.

ствий Я образует ту актуальную самость одного и того же тождественного себе Я, в коррелятивной связи с которым находятся заданности имманентной и трансцендентной сфер в качестве собственности точно такого же чистого Я. В связи с чем возникают следующие вопросы: как соотносятся между собой персональное Я и чистое Я? Должно ли чистое Я предшествовать появлению персонального Я? И как осуществляется процесс конституирования персонального Я?

Для того, чтобы определить возможность существования персонального Я, Э. Гуссерль во второй книге «Идей»<sup>9</sup> ввел новое понятие «рефлексивного тематического опыта»<sup>10</sup>. Благодаря ему персональное Я при соответствующих мотивирующих обстоятельствах демонстрирует свои «персональные свойства» или характерные черты.

Возможность рефлексивного опыта, согласно Гуссерлю, связывается с особыми актами установления мотивируемости персонального субъекта. Такие акты по своей природе отличаются от жизненных неотрефлексированных актов, которые рассматриваются в качестве предметов актуального рефлексирования. Их особенность заключается в интенциональностях мотивации субъекта объектом. О мотивируемости субъекта объектом мы узнаем лишь со стороны субъекта. В этом смысле только и можно говорить об интенциональном характере мотивации и тем самым о возможности актов, устанавливающих мотивируемость субъекта объектом.

Будучи различными видами рефлексии, рефлексии чистого Я и рефлексивного опыта, они разнятся основаниями, согласно которым мы имеем представления об актах их порождения. Однако сказать, что мотивации выступают основанием для опытной рефлексии, а чистое Я — для чистой рефлексии, будет некорректно. Поскольку ни чистая рефлексия, ни опытная рефлексия такими универсальными основаниями не располагают. Гуссерлю удастся тематизация персонального Я лишь по аналогии с рефлексией чистого Я и мотивацией субъекта объектом. Тогда более точным будет высказывание, что именно дает возможность определить новый тематический субъект, персональное Я. Благодаря своим видовым различиям и актовым особенностям рефлексия дает возможность выявления тематического основания конституирования персонального Я.

Итак, согласно нашей интерпретации, Гуссерлю теперь предстоит решить один важный методологический вопрос. На основе чего возможно конституировать персональное Я? Каков генезис конституирования? Рефлексия, согласно своим видовым отличиям и актовым своеобразиям,

---

<sup>9</sup> Husserl E. Die Konstitution der geistigen Welt. Hamburg, 1984.

<sup>10</sup> Ibid. S. 80.

выявила и тематизировала новый пласт проблем, связанный с принятием чистым Я апперцепционной формы персонального Я. Вместе с тем, когда я рефлексирую на поток переживаний, на ход развития когитаций, то я в обязательном порядке должен преднаходить персональное Я в конституированном виде, как ядро всех интенций обозначенных выше сфер опыта.

Процесс же конституирования персонального Я на основе рефлексии предполагает брать за исходное положение чистое самовосприятие и самоопыт. Они в свою очередь самоограничены, поскольку методологическая рефлексия устанавливает еще другой источник формирования апперцепционного содержания. Таким источником становятся закономерности, выступающие под титулом «ассоциаций». Ассоциации также принадлежат потоку переживаний во всех его состояниях. Следовательно, они принадлежат и тем когитациям, которые связаны с самовосприятием. Таким образом, намечается закономерность, которая позволяет развиваться апперцепционному содержанию, в том числе и относящемуся к персональному Я вместе с его субъективными обстоятельствами, без учета роли рефлексий на когитации.

Итак, что же должно выполнять определяющую и, по сути, конституирующую функцию для персонального Я, рефлексии или ассоциации? Предположим, что конкретное Я должно выражать свои формы поведения в рефлексивном опыте, тогда персональное Я может быть осознано как образующее их единство. Точнее, оно может осознаваться как предданность. Оно изначально дано, прежде чем совершится серия каких-либо идентифицирующих и актуальных опытов, значение которых усматривается с помощью рефлексий на когитации, на действия, обусловленные конкретными обстоятельствами.

А что же тогда организовывается в дорефлексивной сфере? Очевидно, происходит процесс формирования ассоциаций. Они складываются по разным направлениям точно так же, как при ненаблюдаемом фоне чувственных и предметных вещей. Ассоциации в последующем сохраняют свою устойчивость, что и позволяет нам преднаходить уже что-либо сформировавшееся. Таким образом, мы получили предпосылку экспликации и вполне осознанного установления чего-либо «здесь» и «теперь».

Аналогичным образом совершается идентификация Я со всеми присутствующими ему обстоятельствами, благодаря чему, собственно говоря, и конституируется Я как персонально-реальное единство. Все же конституируемое персонально-реальное единство Я указывает на нечто другое, чем просто разнонаправленные ассоциативные связи. Закономерности типа ассоциативных связей являются, по крайней мере, опытными по своему характеру, хотя и предшествуют возможности рефлексивного опыта.

Апперцепционное содержание по своей сути не может образовать из себя единство, какие бы операции при этом ни применялись, будь то рефлексия или ассоциации. Единство изначально получить нельзя ни из ассоциативного, ни из активного опыта, ибо опыту здесь отводится то же самое значение, как и при опытном познании вещей. Даже если и заходит речь об опытном познании в смысле ассоциативных апперцепций, то мы здесь имеем дело с процессом конституирования единства многообразия связей и отношений, и только.

Персональное Я, разумеется, не может воплощать собою просто такое единство, поскольку оно является субъектом, т.е. не только субъектом апперцепционного содержания опыта, но и субъектом жизни. Согласно эйдетическому усмотрению, как его понимает Гуссерль, мы с необходимостью обнаруживаем в себе представление Я-личности в качестве эмпирической апперцепции Я. Это представление и служит точкой отправления для конституирования персонального Я. Ход развития нашего изложения размышлений Гуссерля по поводу конституирования персонального Я приводит нас к определению способа идентификации Я в качестве персонально-реального единства. А какова же природа этого единства? Можно ли его получить из опыта? Оказывается, что опытным путем нельзя наполнить содержанием единство персонального Я в качестве субъекта жизни. Что это означает? Субъект «в первую очередь испытывает не себя, а он конституирует предметы природы, ценностные отношения, орудия и т.д. Он создает, формирует в качестве активного не себя, а предметы для труда»<sup>11</sup>.

Итак, изначально персональное Я генерируется не опытом, а жизнью. Жизнь в свою очередь является тем, «что она есть, не для Я, а самим Я»<sup>12</sup>. Я есть субъект жизни и только в жизни становится субъектом. Как в обычном опыте, так и в опыте гуманитарного познания между собой разнятся два Я: одно Я — будучи субъектом жизни, другое — будучи апперцепционным единством. Я может и должно обнаруживать нечто большее, чем просто апперцепционное единство. «Оно может иметь скрытые способности /диспозиции/, которые еще не проявились, еще апперцептивно не объективированы»<sup>13</sup>. Такая амплификация Я возможна по аналогии с познанием вещей, которое расширяется благодаря свойствам вещей, пока еще не вошедшим в апперцепционное содержание. Скрытые способности Я будут характеризовать его предрасположенность к чему-

---

<sup>11</sup> Husserl E. Die Konstitution der geistigen Welt. Hamburg, 1984. S. 83.

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Ibid.

либо, и в первую очередь – предрасположенность к самоапперцепции. Каждый человек учится узнавать самого себя, поскольку он изначально не может знать, кто он есть на самом деле. Тем самым постоянно расширяется опыт о самом себе, возрастает самоапперцепция. «Узнавание самого себя» /*Sichkennenlernen*/ происходит в тесной связи с развитием самоапперцепции.

Другой проект социально-гуманитарного познания, который предложила *деконструкция*, последовательно ведет нас к потере предмета для социально-гуманитарного исследования. Первоначально деконструкция выступала в качестве приемлемого средства для активной работы со словом, произведением и текстом. Однако в скором времени для нее все становится игрой, в которой гибнут все ценности и традиции. Постепенно предмет исследования подменяется самим исследованием. А весь проект в целом завершается принципиальной де-методологизацией социально-гуманитарного познания. Место, освободившееся от методов социально-гуманитарного познания, начинают замещать языковые игры. Тем самым деконструкция стремится вплотную приблизиться к первичному и основополагающему опыту, в котором уже исчезают предметные смыслы текста и остается лишь молчащее Ничто.

В этой связи любопытно посмотреть на использование понятия трансверсального разума в философских штудиях постмодерна немецким философом Вольфгангом Велшем<sup>14</sup>. Для него теоретические импликации разума с давних пор под влиянием условий культуры модерна стали принципиально инверсированными, т.е. разнонаправленными. Как в настоящее время следует понимать разум, если в реальности современная эпоха по своему расположению духа может быть охарактеризована в терминах плюрализма, взаимосплетения и «рационального хаоса»?

Для Велша очевидно, что дробление единого разума на когнитивную, морально-практическую и эстетическую рациональности (предпринятое еще Кантом) – это только первый, самый важный шаг на пути к склонности плюралистического толкования разума. Напротив, главный аргумент Велша в пользу плюрализма направлен на прояснение неизбежности дальнейшего распада каждого из измерений рациональности на еще большее количество дивергентных и конкурирующих «парадигм».

Необозримая гетерогенность рациональностей, выражением которой служит у Велша понятие парадигмы Куна как признак демаркации

---

<sup>14</sup> *Welsch W.* Unsere postmoderne Moderne. 3 durchges. Aufl. Weinheim, 1991; *Welsch W.* Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main, 1996.

моделей и метадискурсов, стремящихся объединить в семейном сходстве радикализируемые рациональности, по содержанию не является автаркической, самодостаточной, а по структуре изобилует отсылками к интерпарадигматике. Таким образом, темой дискуссии у Велша становятся рациональности, парадигматически демонстрирующие себя как прочное сплетение сетей, алогично соединяющих разнородные интенции, пересечения и переходные состояния. С этой точки зрения общего, инвариантного значения, которое можно было бы приписать той или иной рациональности, не существует. Т.е. они не обладают, в хорошем смысле слова, «рациональным порядком».

Причем не последняя роль при этом отводится эстетической рациональности или эстетическому дискурсу, находящемуся в постоянном переплетении с этическими и когнитивными видами дискурсивных практик. Прозрачность границ этих видов дискурсов в свою очередь означает то, что ни один из них не может претендовать на безопасное место универсального гаранта междисциплинарного синтеза. Однако не все так просто выглядит с пониманием эстетического дискурса. С незапамятных времен выхода в свет «Всеобщей программы системы немецкого идеализма» соединение братскими узами истины и блага объявляется возможным только в прекрасном, а эстетическое действие воспринимается как высший акт разума. Тотальное же поглощение эстетическим всех других видов дискурсивных практик не позволяет выявить его специфику. И это первая группа проблем, которую предлагает для обсуждения Велш. Эстетическая рациональность по сути своей представляет подобие гибридного образа как «комплекса из моральных оснований, эстетических свершений и когнитивных перспектив»<sup>15</sup>. Одновременно за таким образом скрывается и установка современной эпистемологии на эстетическую релевантность, т.е. на повсеместную эстетизацию знания, истины и действительности.

Протоэстетическая платформа современной научной рациональности может быть выражена как формулой «эстетического мышления», так и формулой «эстетического поворота». Это означает, что за тем или иным научным дискурсом всегда скрывается реальная возможность эстетической оптики, опирающейся при доказательствах на аргументы из области эстетических структур или отдельных элементов эстетического знания. Вместе с тем ни в коем случае не следует вести речь о новом «эстетическом фундаментализме».

---

<sup>15</sup> *Welsch W.* Vernunft. Die zeitgenussische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main, 1996. S. 484.

Скорее, наоборот, отрицание какого-либо фундаментализма и выступает условием выделения эстетической рациональности в качестве самостоятельного, тесно переплетенного с другими типа рациональности. О чем предупреждал нас уже Т. Адорно, утверждая, что «эстетическая рациональность стремится к тому, чтобы каждое художественное средство – и само по себе, и по своей функции – было столь четко определенным и целенаправленным, чтобы сделать то, на что уже не способны традиционные средства»<sup>16</sup>.

Согласно Велшу, и разум применительно к данной ситуации должен измениться, он должен стать трансверсальным, учитывающим как различия, так и единства между рациональными комплексами. Стало быть, разум может иметь обычное и специфическое употребление, меняющее его привычное предназначение.

Трансверсальным разумом пользуются тогда, когда оказывается недостаточным обычный, предметно-ориентированный разум для выражения тех или иных специфических вопросов. Им тематизируются импликации, связи, глубинные структуры, поперечные взаимосвязи, различного рода заимствования и аналогии, которые образуются между рациональностями, настаивающими на своей партикулярной перспективе. При возникновении споров и разногласий между рациональностями обращаются к трансверсальному разуму, поскольку он ведет себя как гносеологически нейтральная способность, не касающаяся содержательных вопросов, а анализирующая лишь парадигматические взаимосвязи средствами логики.

Трансверсальный разум поэтому является «чистым», незатронутым типикой предметно-ориентированных сфер знания разумом. Он универсально владеет своими аналитическими и рефлексивными компетенциями по переводу рациональностей из просто рассудочной формы в разумную.

Из его собственной динамики вытекает и его отношение к тотальности. Он последовательно придерживается идеи целостности, причем ее прояснение к настоящему моменту наталкивается на диверсификацию или разнообразие, беспорядочность и непостижимость бесконечной конкретности разума. Поэтому вопрос о целостности разума вызывает весьма формальный ответ о природе его единства. Целое разума состоит не из тождественного ему, а из гетерогенного.

В конце концов, такие свойства трансверсального разума дают ему ощутимые преимущества над партикулярными рациональностями. И он

---

<sup>16</sup> Адорно Т. Эстетическая теория. М., 2001. С. 54.

оказывается посредником в конфликтных ситуациях, корректируя микро- и макроформы рациональностей, устанавливая их ограниченность, реконструируя структуры парадигм и показывая их взаимную зависимость и переплетение. Кроме того, изменилась и цель разума. Он отказывается от установления всеобъемлющего предельного единства всех рациональностей и обращается к сохранению «рациональной справедливости». Трансверсальный разум способствует взаимному признанию и гарантирует право на существование противостоящих друг другу парадигм. Он открывает и критикует необоснованность исключений, а также майоризм и тоталитаризм в отношениях между рациональностями. О гарантиях рациональной справедливости надлежит вести речь и при выборе между неравнозначными опциями рациональностей. Поскольку каждая из рациональностей может представлять собой альтернативу для других, то разум должен учитывать все поставленные под сомнения альтернативы и внимательно следить за адекватностью ситуации при подаче аргументов в пользу одной из них, проверять на прочность выводы и прозрачность предпосылок.

Тема переходов, переходных состояний между рациональностями становится центральной формой движения трансверсального разума. Она образует ядро концепции трансверсального разума. Эксклюзивная доминанта по обнаружению переходов между гетерогенными парадигмами заставляет разум действовать диалектически и трансверсально, исключая возможность линейных и континуальных отношений между ними. «Беспартийно и нейтрально» совершаемые переходы между рациональностями позволяют разуму раскрывать как моменты их согласованности в чем-либо, так и различия. Он осторожно испытывает их притязания на дивергенцию, т.е. расхождение их главных признаков в процессе эволюции.

Таким образом, трансверсальный разум совершает переходы там, где исключена сама возможность для переходов. При этом он за гетерогенным оставляет право на гетерогенность без синтеза противоположностей и различий. И тем самым в своей находчивости, в своем умении прочувствовать ситуацию трансверсальный разум демонстрирует врожденные эстетические черты.