

ФУНДАМЕНТАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ

УДК 159.9

Віктор Петрушенко

Національний університет “Львівська політехніка”

ПРИРОДА СВІДОМОСТІ: ЗІТКНЕННЯ ПАРАДИГМ

© Петрушенко В., 2009

Досліджуються питання природи свідомості через зіставлення онтологічної та менталістської парадигм. Стверджується позитивне методологічне значення такого зіставлення для виявлення співвідношення свідомості та суб'єктних характеристик людини.

Ключові слова: свідомість, суб'єкт, постсуб'єктність, ситуація людського буття.

Victor Petrusenko. Nature of consciousness: collision of paradigms.

Nature of consciousness is examined through comparison of ontological and mentalistic paradigms. It is underlined positive methodological result of that comparison for understanding of correlation between of consciousness and man's subjective characteristics.

Key words: consciousness, subject, postsubjectivity, situation of man's being.

Традиційно питання про людину, її сутність, фундаментальні особливості та місце у світових явищах і процесах пов'язується із свідомістю, тобто із людською здатністю не лише перебувати у зв'язках із дійсністю на основі органічного припасування до умов свого життя, але скоріше бути на дистанції від дійсності, не зливатись із нею, проте мати засоби вибірково ставитись до неї, оцінювати її і дивитись на все (в тому числі й на саму себе) із позиції такої дистанції [13, с. 271; 4, с. 17; 22, с. 19]. Численні мотиви в культурній творчості стосовно того, що ми не живемо, а лише збираємося жити, що ми із подивом дивимось на себе самих і на все, що з нами стається, зумовлені наявністю саме такої дистанції. В результаті людина має справу із фантомами та утвореннями свого внутрішнього світу перш за все, а через такі фантоми – із усім іншим [6, с. 267]. Туга за справжністю – одна з нагород за такий спосіб існування.

Не буде перебільшенням стверджувати, що уся світова філософія (за рідкісними винятками) марила свідомістю і намагалась проникнути в її природу, в її таємниці: усі проблеми пізнання, розуму, самоусвідомлення, мислення сенсів та життєвої мети були так чи інакше пов'язані із намаганням виявити сутність свідомості. Розчарування у таких домаганнях, усвідомлення неспівмірності завдання із реальними пізнавальними людськими можливостями породжувало варіанти “відкату” – відмови не лише від таких пізнавальних спроб, але й від визнання свідомості взагалі чимось реальним, а не примарним або ілюзорним [5, с. 33–58; 8 – 10; 15, с. 21, 29, 38]. Вихідна складність вивчення свідомості є доволі відомою і навіть тривіальною: вона не підлягає прямому спостереженню на основі фізичних (чи фізіологічних) засобів, її не можна фіксувати та вимірювати за допомогою фізичних приладів або індикаторів. Традиційно ми протиставляємо такому “нуль-виявленню” свідомості її рефлексивність – здатність самій фіксувати свої акти, спостерігати за ними та регулювати їх. Проте і тут не все є так просто: коли ми кажемо про те, що свідомість спостерігає за самою собою, то це не зовсім так, адже у внутрішніх самоспостереженнях

(інтроспекціях – за психологічною термінологією) ми все рівно не бачимо власне свідомості, а в кращому випадку можемо спостерігати певний її предметний зміст, те, що її наповнює, а чим же при цьому виявляється свідомість? – Це також залишається в тіні і без прямої і чіткої відповіді. Г. Шпет у свій час помітив певний парадокс тверджень Е. Гуссерля, який наполягав на тому, що свідомість завжди і принципово інтенціональна, тобто спрямована на певний предметний зміст, але у той самий час свідомість є повною для себе прозорістю; Г. Шпет вважає, що свідомість, спрямована на саму себе, сприйматиме себе також як феномен, а не в її адекватній прозорості [12, с. 38]. Можливо, що подібного роду міркування дали привід Н. Мальбраншу вступити у суперечки із Р. Декартом стосовно того, чи справді нам найкраще відомі наші внутрішні стани? Відомо, що Декарт наполягав на позитивній відповіді на це запитання, проте Мальбранш заперечував йому у тому плані, що сама людська можливість оперувати ідеями речей виключає оперування особливою ідеєю душі, оскільки в такому випадку ми не змогли б відрізнити одні ідеї від інших [6, с. 288–291]. У цитованій вище праці Г. Шпета також ставить питання про те, чи можемо ми утворити ідею або ейдос Я [21, с. 28]. Пізніше у формулюваннях багатьох філософів (зокрема – Мамардашвілі) це набуде такого вигляду: свідомість постає умовою виявлення будь-чого для людини, проте сама вона не входить у зміст таких виявлень, інакше ми б не мали можливості адекватно сприймати будь-що [7, с. 42; 15, с. 16-20; 16, с. 156–157]. Коли ми бачимо, ми не бачимо самого процесу нашого бачення, коли ми фіксуємо будь-що як таке, що є, ми не фіксуємо у вигляді окремої сутності самого буття тощо. Отже, не суперечитиме реальному досвіду твердження про те, що і внутрішньому самоспостереженню свідомість як така не надана, а надані лише певні інтелігібельні форми, яких набувають акти свідомості, сполучаючись із певним змістом реальності. Тому, власне кажучи, ми можемо піддавати сумніву існування свідомості як на основі неможливості її зовнішнього, фізичного спостереження, так і на основі її самоспостереження (інтроспекції, апперцепції). Щоправда, остання теза звучить суперечливо: термін “самоспостереження” вже передбачає існування свідомості. Окрім того, можна послатись і на те, що існують достатньо вагомі аргументи на користь існування свідомості, проте зараз я хочу звернутись до дещо іншої концепції (бачення) свідомості.

Як би ми не ставились до питання про онтологічний статус свідомості, навряд чи хтось заперечуватиме той факт, що саме через ту нашу здібність, яку – виправдано чи не виправдано – ми називаємо свідомістю, нам відкриваються речі, принципово недосяжні для прямого спостереження за допомогою органів чуттів: йдеться не лише про явища мікро- та мегасвітів, але також про те, що ми називаємо законами природи, давно минулою історією тощо. Ми не можемо собі уявити жодного живого єства, окрім людини, якому чомусь було би потрібне знання про існування якоїсь істоти, людини або спільноти, що жили десятки тисяч років тому, або й взагалі ніколи не жили, проте живуть у нашому внутрішньому світі (брати Карамазови, Антуан Леверкюн та ін.). Якщо взагалі усунути таку людську властивість, як свідомість, то тоді навряд чи можна буде пояснити наведені приклади, а також такі явища нашого внутрішнього світу, як символізація дійсності, метафора, уява тощо [2, с. 10–11; 7, с. 43]. Де, в якому фізіологічному механізмі або у припасуванні організму до середовища (Е. фон Глазерсфельд) виникає можливість і потреба порівняти Місяць із монетою, а схід сонця – із рогами бика? Ціла низка підходів до свідомості, до яких ми й маємо намір зараз звернутись, визнає одну незаперечну і фундаментальну функцію свідомості – той факт, що лише через свідомість надається нам все те, що становить зміст нашого внутрішнього світу та так званого універсалу, який відкривається людині і в якому людина, власне, й живе. Йдеться насамперед і переважно про феноменологічну філософію, але не лише про неї; можна принагідно згадати й тези іманентизму, інтуїтивізму та, наприклад, махізму із його так званою “принциповою координацією”, згідно з якою те, що ми називаємо фізичним, і те, що характеризуємо як психічне, принципово не можна відокремити одне від іншого. В сучасній літературі, присвяченій постмодернізму, одним з перших його правозвісників називають М. Гайдеггера [3, с. 73]. Один з

аргументів щодо підтвердження такого іміджу філософа вбачається в тому, що саме М. Гайдеггеру приписують рух у напрямі позбавлення людини статусу суб'єкта власної життєдіяльності із подальшим підхопленням такого руху твердженнями постмодерністів щодо сучасних симптомів постсуб'єктності, постлюдськості та інших проявів втрати людиною своєї самовладності. Думки про те, що М. Гайдеггер дійсно вилучає людину із своєї філософії, звучать також у М. Шелера та Ж.-П. Сартра. Якою мірою можна вважати таке бачення філософії М. Гайдеггера виправданим? – Звернемось до ідей філософа. Відомо, що ту філософію, до якої прийшов М. Гайдеггер в процесі вироблення своєї позиції протягом 20-х років минулого століття, він назвав фундаментальною онтологією, хоча фігурували й інші назви, зокрема – фундаментальна аналітика Da-Sein. Саме цим терміном – Da-Sein – філософ нібито позначив людину. Здебільшого при розмові про філософію М. Гайдеггера так і вважають, адже філософ писав, що Da-Sein є “ми самі” [17, с. 41]. Проте, якщо ми уважно вчитуватимемось у відому працю М. Гайдеггера “Буття і час”, не зможемо не зауважити, що власне від людини в змісті цього терміна майже нічого не залишається. Тут фігурують екзистенціали – буття-в-світі, буття-при-всередині-світовому-сущому, турбота, підручне, постав та ін. [17, с. 42] – проте майже нічого не сказано про те, що ми традиційно пов'язуємо із людиною: пристрасті, фантазії, страждання, переживання, біль, надія, творчість, любов, проєктивність, індивідуальність тощо. Не йдеться тут також і про відношення людини до абсолютного, про сакралізацію та символізацію дійсності, про пізнання та практичну реалізацію його результатів. І також нічого не знайдемо ми в цьому творі про свідомість, її природу, сутність, виявлення та функціонування. Тому й не дивно, що сам М. Гайдеггер поспішає відокремити свою аналітику Da-Sein від антропології [17, с. 45–50]. Традиція такого бачення людини йде від Е. Гуссерля, учителя М. Гайдеггера: саме Е. Гуссерль вперше почав наполягати на тому, що свідомість не є якоюсь особливою сутністю чи субстанцією, що вона є ніщо інше, як універсальний спосіб прояву феноменів. Тобто не існує окремо світу речей та внутрішнього світу людської свідомості, існує лише потік феноменів, загальною умовою виявлення якого постає те, що ми традиційно називаємо свідомістю. Свідомість – це просто факт прозорості феноменального світу, його принципової спостережуваності. Саме звідси бере свій початок Гайдеггерівська неприхованість або відкритість буття. Людина за такого бачення сутності її ролі та позиції у світі сама, по-перше, постає феноменом, а по-друге, перетворюється лише на один з елементів тієї ситуації, в якій раптом і чомусь з'являється отвір (просвіт) у бутті і останнє стає відкритим. Кому? – Напевне, людині як все ж особливому елементу ситуації, а, за великим рахунком, буття стає відкритим собі самому. Ситуація загалом може нагадувати позицію Гегеля, який неодноразово підкреслював, що в особі людини світова субстанція – Абсолютний дух – пізнає саму себе. До подібних суджень можна також приєднати ще й сучасні твердження стосовно того, що не лише органічні властивості, а й когнітивні здібності людини також вроджені, і, що тоді, коли пізнає людина, скоріше пізнається через людину буття, суще, світ тощо. Людину ніби пронизує потік, який загалом можна було б охарактеризувати як деяку космічну онтологію, яка сама в собі і для себе постає водночас і в пізнавальних вимірах та окресленнях.

Як можна оцінити таку позицію, як до неї ставитись, якою мірою вона може бути прийнятною, і навпаки? Насамперед потрібно віддати їй належне: людина дійсно не може вважати себе господарем своєї свідомості: вона її не створює, не задає їй параметричні характеристики й властивості. Вона, скоріше, живе з нею, звикаючи до неї та виробляючи навички взаємин з нею такою, якою вона є і може бути. Водночас людина пізнає й себе і так само набуває досвіду власних саморегуляцій. Проте все це не засвідчує того, що, повторюю, людина може вважати себе господарем як своєї свідомості, так і себе самої. За великим рахунком її як людину з усіма людськими здібностями та рисами створює та загальна ситуація, в якій вона опиняється, приходячи в цей світ. Думки Гуссерля, Гайдеггера, Мамардашвілі були більше спрямовані на осмислення та

виявлення істотних проявів цієї ситуації – ситуації людськості. Можна, спираючись на їхні ідеї, вести розмову про певні структури людськості, які, функціонуючи, уможливають саму появу людини в таких її виявленнях та окресленнях, до яких ми звикли як через досвід, так і через історичну культурну традицію, в яку ми вписані. Окрім того, в окреслюваних позиціях проглядається мотив певного відсторонення свідомості від людини, що суто в логічному плані постає передумовою нашої надії на те, що пізнання має сенс. Поставивши пізнання в залежність від нашої індивідуальної конституції та від нашого життєвого досвіду, ми фактично перекреслюємо реальні підстави для довіри до пізнання (про це писав Е. Гуссерль у “Логічних дослідженнях”, критикуючи психологізм). Якщо в діях свідомості немає моменту рівного та універсального віддзеркалення всього, з чим стикається людина, правильніше, якщо ми в таких її проявах нічого подібного не вбачаємо і не припускаємо, то свідомість постане не дуже сильно відмінною від тваринної життєвої специфікації. Проте весь досвід цивілізованого розвитку засвідчує, що це не так, і що свідомість радикально від неї відрізняється. Свідомість дійсно постає у певних своїх характеристиках як “рівне та відсторонене освітлення” території людського перебування в світі. Вона здатна висвітлювати певні прояви та характеристики такої території цілком незалежно від прагнень і бажань тієї людини, яка є носієм свідомості, або, якщо сказати інакше, яка прилучена до процесів і актів свідомості. Заклики античних філософів усувати пристрасті, утримуватись від проявів суб’єктивної позиції – улюблена метафора представників християнської патристики, що, порівнюючи душу із дзеркалом, закликали очистити поверхню, щоб не спотворити образ божий, твердження Декарта і Спінози про орозумнення волі, – все це є лише різними варіантами визнання такого моменту у природі свідомості. Сюди варто також долучити і переконання Гуссерля у вищій істинності первинного досвіду свідомості, яке переходить в ідею Гайдеггера про “вістороненість” (отрешенність) як єдино виправдану позицію задля породження “правильного мислення”. На чому, за великим рахунком, ґрунтується ідея феноменологічної редукції? Що це за процедура? – Це є процедура очищення свідомості від довільних та зумовлених життєвою практикою нашарувань. Значить, в її основі лежить переконання в тому, що у своїх витоках, в найперших порухах свідомість повністю тотожна із найпершими, вихідними проявами буття. У так би мовити “оголеному варіанті” ця думка звучить у Гуссерля в “Началі геометрії” та у “Картезіанських медитаціях” при окресленні явища трансцендентальної редукції. Тут також фіксується момент, який у поглядах і переконаннях Гуссерля не зміг схопити й зрозуміти Л. Шестов: надмірний, як, на його думку, раціоналізм Гуссерля [19; 20] не міг не триматися на припущенні моменту вихідного “залипання”, повного збігу утворень свідомості із характеристиками дійсності у полі первинної прозорості свідомості як “родимої плями” її природи. Можна принагідно згадати також і міркування М. Мерло-Понті, представника феноменологічної філософії, який також вважав, що у діях та проявах свідомості проглядається ніби рух двох “хвиль”: коли свідомість звертається на саму себе, вона вже занурена у феномени, а тієї миті, коли вона вперше з ними стикнулася, принципово побачити її не можна, оскільки свідомість завжди інтенціональна і не може опинитись у ситуації фіксації себе як “порожньої свідомості” [10]. Отже, свідомість відразу ж є предметно навантаженою, але таке її навантаження, поки що вільне від будь-яких втручань вже самофіксованої, рефлексивної свідомості, постає незаплямованою, чистою і прозорою, такою, що надає сприйняттю нею змісту повну адекватність. Д. Разеєва, російського філософа, який, за його власними словами, віддав засвоєнню феноменології більше десяти років і який у підсумку написав книгу із красномовною назвою “У тенетах феноменології”, просто драгувала впевненість Е. Гуссерля у найбільшій істині та надійності первинного, простого початкового досвіду [13]. Разеєв вбачав у цьому своєрідний атавізм невігластва, спробу поставити науку в залежність від примітивного стану свідомості. На користь такого погляду може слугувати фактичний провал

книги Гуссерля “Начало геометрії”, яка залишилась незавершеною, проте в ній можна побачити поступове згасання вже названої вище впевненості: думаю, що спроби Гуссерля послатись на те, що насправді не існує ні ліній, ні кутів, що їх абстрагуванню від речей передує прямий життєвий досвід, не переконали ні його самого, ні будь-кого іншого у “вищості” таких начал геометрії стосовно наукової геометрії. Звичайно, ніякий чистий або початковий досвід не утворює науки і не надає нам вищих та незаперечних істин.

Проте в контексті нашої теми зараз важливо зазначити, що аналізований нами підхід до розуміння свідомості має ще й ту перевагу, що він подає свідомість в онтологічному або й космологічному вимірі: тут свідомість в своїх, так би мовити, атомарних утвореннях постає чимось незалежним від людини, принаймні від її примх. Не думаю, що за такого бачення свідомості ми принижуємо людину, навпаки, шанобливе відношення до людини передбачає ретельне відслідковування того, де і як в людському житті діє свідомість. Коли на хвилі феноменологічної філософії психологи стверджують, що людська психіка забезпечує поведінку людини, проте той предметний зміст, який її наповнює, не має психічного походження, то в такому способі пояснення та розуміння як раз бракує ширшого контексту прояснення ситуації: річ не лише в тому, що психічні процеси входять у поєднання із предметним змістом тієї реальності, яка не лише не продукується психічними процесами, але виходить далеко за межі прямих умов забезпечення життєдіяльності людського організму. Для осмислення свідомості це, безумовно, має значення, проте при цьому не деталізуються ні умови, ні чинники такого функціонування психіки і свідомості. Феноменологічна концепція, підхід М. Гайдеггера дають можливість подивитись на свідомість не через психіку, що поєднана із предметністю, а через вихідний контекст самого феномену свідомості, тобто через з'ясування того, чому і як може виникнути ситуація входження людини в простір того предметного змісту, який початково не належить до потреб психічного регулювання людської поведінки.

З'ясувавши ці моменти, поглянемо тепер на онтологічні підстави свідомості з іншого боку – як раз з боку психічної діяльності та антропологічних характеристик людини. Розглянуті вище онтологічно-космічні підстави буття свідомості залишають поза увагою той найбільш збуджуючий нас факт, що все ж свідомість є “моя”, вона не блукає десь між домітками як “сіра (осиротіла) правда” із відомого фольклорного сюжету, а прив'язана до життя конкретної людини, і прив'язана так міцно, що все, що в неї входить, несе на собі істотні відбитки індивідуальної особистості. Як би я з'явився на світ не тут, а десь там, не в тій статі, а в іншій, не у таких батьків, а... тощо. Можна довго перераховувати те в моєму індивідуальному житті, від чого змінювалось би тією чи іншою мірою наповнення моєї свідомості предметним змістом. І ці зміни навряд чи можна вважати другорядними або неістотними порівняно із онтологічно-космічними чинниками та структурами, що зумовлюють існування феномена свідомості. Мій темперамент, особливості динаміки саме моїх психологічних процесів і станів, їх поєднання між собою, інсайти та імпринтингові враження, суто нейрофізіологічне забезпечення зв'язків мого свідомого із несвідомим, – усе це постає не просто важливими, а надзвичайно важливими характеристиками того, що ми називаємо реальною, “живою” свідомістю. Проте взята в таких – індивідуально-антропологічних – вимірах свідомість позбавляється як раз свого вихідного масштабу і загрожує редукуватись до психічних реакцій чи регулятивів, чогось органічного та організмичного, зведеного до масштабів життєвої метушні ось цієї конкретної істоти. Але ми повинні пам'ятати, що усі індивідуально-антропологічні виміри свідомості не пояснюють нам ні її інтенціональності, ні здатності бути універсальним способом висвітлення того, що є буттям та світом феноменів. З позиції внутрішніх потреб живої істоти зацікавлення якимсь артефактом архаїчної давнини так само, як і сітчастою структурою віддалених скупчень галактик, постає нонсенсом, зоологічним парадоксом, який не має іманентних пояснень. Тому у спробах охопити і осягнути феномен свідомості ми повинні накласти один її вимір – онтологічно-космічний – на інший – індивідуально-антропологічний. Це я страждаю від одних

лише образів та уявлень, які є образами моєї пам'яті або фантазії, і це я запалююся нестерпним бажанням проникнути у таємниці віддалених галактик або давно зниклих цивілізацій. Моя індивідуальна історія (і доля) стають невідірваними від історії та долі буття, Всесвіту. Але при цьому я повинен припустити, що між тим, як працює моя нервова система, якими є структури культури та соціальності, які існують способи і засоби фіксації предметного змісту знань, так і між структурами буття існує вихідна ізоморфність. Генеалогія та морфологія виявляються методологічними орієнтирами, які я повинен використовувати в дослідженнях свідомості за принципом їх доповнюваності. Але припустити, що в моїй голові існує дещо, що споріднює її не лише із способами організації екологічних умов мого виживання, а також із способами організації енергетично-вакуумних процесів космосу можна лише за умови, що ми здатні розглядати феномен свідомості у вимірах, які відпрацьовані і прояснені феноменологічною філософією, фундаментальною онтологією Гайдеггера, певними підходами до свідомості в межах сучасної когнітивістики та лінгвістичної філософії. Так само, напевне, ми будемо змушені розглядати свідомість як дещо прив'язане до клітин мого організму настільки міцно, що будь-яка відверта анонімізація свідомості завжди буде викликати природний та виправданий протест вдумливої людини. Всекосмічне, подане у формі унікального індивідуального переживання, – ось, напевне, найважливіша умова проявів буття у його можливому і неосяжному розмаїтті, найпершою умовою яких постає те, що ми традиційно називаємо терміном “свідомість”. Зіткнення парадигм висікає іскру розуміння.

1. Аббаньяно Н. *Мудрость философии*. – СПб.: Алетейя, 1998. – С.32. 2. Бердяев Н.А. *Истина и откровение. Прологомены к критике откровения*. – СПб.: РХГИ, 1996. – С.10–11. 3. Вейц Младший Дж. Э. *Времена постмодерна. Христианский взгляд на современную мысль и культуру*. – М.: Просвет. фонд “Лютеранское наследие”, 2002. 4. Гильдебранд Д. фон. *Метафизика коммуникации*. – СПб.: Алетейя, 2000. – С.13–14. 5. Глазерсфельд Е. фон. *Вступ до радикального конструктивізму // Філософська думка*. – 2001. – № 2. – С.33–58. 6. Мальбрани Н. *Разыскания истины*. – СПб.: Наука, 1999. 7. Мамардашвили М.К. *Как я понимаю философию...* – М.: Прогресс, 1990. 8. Меркулов И.П. *Феномен сознания: когнитивные истоки культуры // Философия науки: Ежегодник*. – Вып. 6. – М.: б/и, 2002. – С.84 – 109. 9. Меркулов И.П. *Эпистемология (когнитивно-эволюционный подход)*. – Т.1. – СПб.: РХГИ, 2003. 10. Мерло-Понти М. *Феноменология восприятия*. – СПб.: Наука, 1999. 11. Микешина Л.А. *Густав Шпет и современная философия науки // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания*. – М.: Языки славянских культур, 2006. 12. Мунье Э. *Манифест персонализма*. – М.: Республика, 1999. 13. Разеев Д. *В сетях феноменологии*. Гуссерль Э. *Основные проблемы феноменологии*. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2004. 14. Райл Г. *Понятие сознания*. – М.: Идея-Пресс; Дом интел. книги, 1999. 15. Савельева М.Ю. *Надкультурное: Опыт мета-теории сознания*. – К.: Самватас, 1997. 16. Савельева М.Ю. *Введение в метатеорию сознания*. – К.: Вид-ць ПАРАПАН, 2002. 17. Хайдеггер М. *Бытие и время*. – М.: Ad Marginem, 1997. 18. Хант Г. *О природе сознания: С когнитивной, феноменологической и трансперсональной точек зрения*. – М.: ООО “Изд-во АСТ”, 2004. 19. Шестов Л. *Памяти великого философа // Вопросы философии*. – 1989. – № 1. – С. 144–161. 20. Шестов Л. *Memento mori (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) // Гуссерль Э. Философия как строгая наука*. – Новочеркасск: Сагуна, 1994. 21. Шпет Г.Г. *Сознание и его собственник // Шпет Г.Г. Философские этюды*. – М.: Прогресс, 1994.