



Общие вопросы истории и философии науки

ПОСТФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДОНА АЙДИ

С.Н. Березин

Анализируется постфеноменологическая философия Д. Айди, известного в нашей стране как философа науки. Рассматривается его видение истории феноменологии и предлагается собственный взгляд на эту периодизацию. Переход к постфеноменологии представлен как многомерный процесс, один из элементов которого не был учтен американским философом.

Ключевые слова: философия науки, феноменология

Философия Д. Айди

Нельзя сказать, что философия Дона Айди (Don Ihde) не известна в нашей стране. Но известность эта довольно специфическая. К Айди относятся прежде всего как к представителю инструментального реализма, вышедшего из феноменологической традиции [1]. Считается, что «инструментальный реализм сконцентрирован на исследовании той роли, которую играет инструмент в возникновении научного знания, и анализирует результаты научного знания в качестве возникших и конституированных в инструментальном контексте» [2]. Феноменологический подход в инструментализме предполагает, что «интенциональное отношение человек – мир» рассматривается как «инструментально опосредованное, при котором инструмент конституирует не только научные объекты, но и объекты жизненного мира и, следовательно, опосредует самопонимание человека. Интенциональная корреляция человек – мир в инструментальном реализме представляет собой экзистенциально-герменевтическую корреляцию, так как ее нозтический полюс со-

держит в себе устремленность, открытость миру, выхождение субъекта “вовне”, к вещам, которые включают в себя технологию, артефакты» [3]. Однако упускаются из виду позиционирование инструментального реализма внутри феноменологической традиции и его дальнейшая отстройка от модерна, а по сути, трансформация феноменологии в условиях постмодерна.

Философский интерес Айди сразу же был обращен к нескольким темам. Во-первых, его интересовала мультистабильность, под которой понимается многозначность эффектов восприятия. В результате интерпретация восприятия превращается в аналог деконструкции Деррида. Это феноменологическая деконструкция, показывающая невозможность одного-единственного восприятия. В книге «Экспериментальная феноменология» [4] Айди приводит множество примеров такой деконструктивной практики с геометрическими фигурами. Второй важной темой для Айди была роль инструментов в конституировании знания. Начиная с первых работ Айди рассматривает, как технологии влияют на процесс познания. Он пишет, что современная наука экспериментальна, она воплощается с помощью инструментов, а последние изменяют наше восприятие. Мы можем слышать и говорить дальше [5]. Более детально эта тема была рассмотрена в «Инструментальном реализме» [6].

Рефреном через эти две темы проходят две другие: экзистенциальный и герменевтический опыт. Эти темы подробно исследуются в книге «Технология и жизненный мир» [7]. Экзистенциальный и герменевтический опыт Айди рассматривает через призму технологической интенциональности. Интенциональность является элементом инвариантной структуры опыта человека при взаимодействии с миром. В технологической интенциональности Айди выделяет три элемента. Первый – это воплощенное (embodiment) отношение, или инструментальная интенциональность, которая редуцирует использование инструмента до функций нейтрального посредника в выполнении какой-либо работы [8]. Схематично это отношение можно изобразить так: (Я – технология) – мир.

Вторым элементом инструментальной интенциональности является герменевтическое отношение. Это отношение указывает на связь человека с инструментом. Здесь как нельзя кстати подходит метод феноменологической деконструкции. С одной стороны, например, автомобиль позволяет передвигаться быстрее, но с другой стороны, он негативно влияет на окружающую среду [9]. Поэтому

если оценивать роль технологии в обществе, то нельзя сказать, что она положительна или отрицательна. Можно лишь сказать, что она не нейтральна. Методологические и генетические аспекты феноменологической деконструкции смысла (а не восприятия, как в «Экспериментальной феноменологии») Айди разработает позднее – в «Расширяющейся герменевтике» [10]. Другим примером феноменологической деконструкции служит то, что технологии не просто делают предметы ближе, позволяют видеть их глубже, но и исключают из восприятия то, на что они не направлены [11].

Третьим типом отношений является отношение с «другим» (alterity). Так же как другое сознание в «Феноменологии духа» Гегеля необходимо для понимания себя [12], технологии являются тем фоном, на котором можно «нарисовать» себя через технологию, ставшую квазидругим (телевидение, кино, виртуальная реальность), человек интерпретирует себя [13].

Кроме интенционального анализа Айди предлагает анализ конкретного материала восприятия, т.е. нозмы. Восприятие делится на два типа: микроперцепция и макроперцепция. Микроперцептивный опыт – это конкретные телесные трансформации при взаимодействии с миром, а макроперцептивный опыт – это социально-культурная обусловленность герменевтического опыта микроперцепций. По мнению Айди, «философы науки» исключили из рассмотрения микроперцептивный опыт и его обусловленность технологиями. Сам Айди предлагает называть влияние технологии на науку технонаукой [14].

В книге «Расширяющая герменевтика» Айди, с одной стороны, развивает идеи «Технологии и жизненного мира», так как показывает влияние технологий на конституирование мира. А с другой стороны, эта книга продолжает интенции «Инструментального реализма», так как показывает роль технологии в научном познании. Основная цель книги – показать значение герменевтики для философии науки, поэтому она и называется «Расширяющаяся герменевтика», т.е. герменевтика захватывает новые отрасли, выходит за пределы гуманитарных наук.

Инструменты делают недоступное восприятию доступным феноменом. При таком взгляде наука предстает герменевтикой вещей (hermeneutics of things), превращая их в научные объекты [15]. Реальность искусственно организуется учеными для исследования, нет объективности самой по себе, есть условия эксперимента.

Айди приходит к выводу о том, что герменевтика имплицитно содержится в феноменологии. Феноменологию Э. Гуссерля он называет наивной герменевтикой, а феноменологию М. Хайдеггера (работа «Бытие и время») – радикальной [16]. Наивность герменевтики Гуссерля состоит в том, что основатель трансцендентальной феноменологии некритически подходил к языку модерна, с помощью которого описывал феномены. А радикальность Хайдеггера заключается в том, что он решил создать новый язык на основе опыта бытия-в-мире, который подходил бы для адекватного описания феноменов. Герменевтику П. Рикера Айди называет диалектической, так как она является синтезом двух крайних позиций, обозначенных выше [17].

Айди предлагает трансформировать герменевтику, содержащуюся в феноменологии Гуссерля, в экзистенциальную философию языка [18]. Интенциональность как экзистенциал – это онтологическое условие субъекта, объекта и мира. Однако Хайдеггера герменевтика центрирована на *Dasein*'е. Рикер же предлагает децентрированную герменевтику [19].

Децентрированная герменевтика исходит из многомерности языка [20], аналогом которого является мультистабильность восприятия. Эта многомерность языка завершает становление децентрированной феноменологии Айди. Язык становится многомерным условием феноменологического описания. Феноменология становится постфеноменологией.

Трансформация феноменологии

Айди называет феноменологию своим «альбатросом» [21], намекая на то, что моряка, убившего альбатроса, заставляли носить его чучело у себя на шее в качестве наказания за то, что он навлек несчастье на корабль. Американский философ никогда не придерживался феноменологии, центрированной на субъекте [22], однако ему часто навешивали ярлык философа сознания.

В философии модерна Айди не устраивает репрезентативная модель, которая предполагает разделение на субъект и объект [23]. В гносеологической модели модерна нет непосредственного доступа к реальности. Непосредственный доступ есть только к содержанию сознания субъекта. Здесь встает вопрос о соответствии образа

сознания и реальности, и этот вопрос не может быть разрешен в философии модерна.

Гуссерль пытался преодолеть субъект-объектное разделение. Однако Айди считает, что Гуссерль попал в ловушку языка модерна, делая акцент на ego и сознании. Тело не трансцендентально, а экзистенциально. Айди оговаривается, что на него в этом вопросе повлияли американские прагматики [24], которые не говорят о разделении на познающего субъекта и противостоящий ему мир, а признают лишь отношение между познающим и вещами. Гносеология при таком подходе связана с конкретными ситуациями, в которых возникают вопросы познания. Здесь Айди следует за М. Хайдеггером и М. Мерло-Понти.

Оба этих философа центрированы на человеке. Хайдеггер брал в качестве центра язык, в котором, как в зеркале, может себя рассмотреть человек, а Мерло-Понти – тело (перцепции). Айди предлагает децентрированный подход и к восприятию, и к языку, т.е. социально-культурному измерению восприятия. Такой подход можно назвать феноменологической деконструкцией, что Айди иногда и делает [25].

Айди показал, какие изменения претерпевает феноменология в условиях постмодерна. Во-первых, это децентрация опыта, будь то перцептивный или герменевтический, т.е. деконструкция – отказ от рассмотрения Я в качестве зеркала, изучая которое можно познавать мир. Во-вторых, это рассмотрение технологий как участников конституирования жизненного мира.

Айди трансформирует феноменологию вне контекста решения ее имманентных проблем: проблемы интерсубъективности и проблемы Другого. Он вводит стадию «нео» для Хайдеггера и Мерло-Понти, которые совершили еще один шаг в преодолении гносеологической модели модерна, сделав акцент на бытии-в-мире. Однако они все же остаются в рамках модерна, используя в качестве зеркала не сознание, а перцепции и язык [26].

Следующая стадия – постфеноменология, где избавляются от зеркал: нет единственной интерпретации феноменов, будь то языковые или перцептивные. Однако если рассматривать трансформацию феноменологии через призму решения проблем Другого и интерсубъективности, то к стадии «нео» можно отнести французскую рецепцию феноменологии – работы Ж.П. Сартра и М. Мерло-Понти. Несмотря на существенные различия их философий, решают они

проблему Другого сходным образом – через чужую активность по внесению различий в бытие-в-мире.

Сартра и Мерло-Понти не устраивают ни решение Гуссерля, ни решение Хайдеггера. Если основатель феноменологии решал проблему Другого по аналогии (за другими телами стоят трансцендентальные субъекты, так же как и за моим собственным), то для Хайдеггера бытие Другого обусловлено экзистенционалом бытия-с. Несмотря на существенное различие этих подходов, в обоих вариантах Другого ищут в обусловленности источником описания феноменов.

Оба французских философа исходили из практического решения философских вопросов, преодоления идеализма. Сознание Сартр определяет как бытие-для-себя, противопоставляя ему бытие-в-себе. В последнем нет отрицания, оно «есть то, что оно есть» [27]. Если сознание – это бытие-для-себя, вносящее ничто и различие в мир, в бытие-в-себе, то опыт бытия-для-другого – это столкновение с активностью по ничтожению и различению, источником которого Я как бытие-в-себе не являюсь. «Другой присутствует для меня повсюду как то, посредством кого я становлюсь объектом» [28].

Мерло-Понти так показывает предпосылку бытия Другого: «Что касается сознания, то мы должны его воспринимать уже не как конституирующее сознание и не как чистое бытие-для-себя, а как сознание перцептивное, как субъект поведения, как бытие в мире или существование, ибо только таким путем другой мог бы явиться на вершине своего феноменального тела и обрести некое “местонахождение”» [29].

Несмотря на различия у Сартра и Мерло-Понти в определении сознания, у них много общего в определении Другого. Мерло-Понти пишет: «Мой взгляд падает на живое действующее тело, и тотчас объекты, которые его окружают, дополняются новым пластом значений: они не являются больше тем, что я мог бы сам сделать из них, они являются тем, что поведение другого сделает из них» [30]. А ведь именно на основе чужой деятельности по внесению различия в бытие-в-себе Сартр предлагает определение Другого.

Проблему интерсубъективности не решить, не рассматривая Я в генезисе. Если брать Я как уже существующее, то интерсубъективность придется выводить из субъективности, т.е. придется выводить целое из части. Возникновение сознания обусловлено рядом обстоятельств. Во-первых, важен физиологический аспект: у животных сознания нет, дети с соответствующими дефектами мозга не

начинают мыслить. Во-вторых, важным аспектом является сообщество, без которого никакого сознания не будет.

Рождаясь, ребенок живет в рамках природной схемы «стимул – реакция». Направленность организма в этих условиях на другой объект можно назвать природной интенциональностью, а вот возможность обратить внимание на нее – социальной интенциональностью. Особая роль в появлении второй интенциональности принадлежит воображению, благодаря которому один объект начинает представлять другой. Таким образом, социальная интенциональность образуется в результате совместного освоения действительности, когда воображение выбирает объект для представления другого. Этот опосредующий элемент можно назвать эталоном, потому что он является принудительным для второй интенциональности, он участвует в расщеплении первой интенциональности, в процессе отчуждения человека от природы.

То, что сознание воспринимает как феномен, по сути, является феноменом только в рамках социальности, включая условия хранения и передачи знаний. Например, социальная норма вне второй интенциональности бессмысленна, да и чувственные данные без второй интенциональности – всего лишь ощущения, а не восприятия.

Если бы Айди реализовал до конца свою идею о том, что в интенциональной структуре «сознание относительно...» техника занимает место «относительно» [31], то он бы решил проблему интерсубъективности, которая не была решена в неофеноменологии. Опосредующий элемент, вырывающий человека из природной обусловленности, создает условие интерсубъективности, так как предшествует субъективности.

Можно сказать, что переход к постфеноменологии многомерен. С одной стороны, это трансформация феноменологии в условиях постмодерна (разложения гносеологической модели модерна). С другой стороны, это все большая обусловленность жизни людей технологиями, а по сути, постфеноменами, причем некоторые феномены могут никогда и не предстать перед человеком. Например, видеоряд о чужом городе или чужой стране может быть единственным «чувственным» данным об этих объектах. Этот переход от феноменов к постфеноменам напоминает переход от знаков к симуляграм. С третьей стороны, трансформация феноменологии обусловлена ее собственными имманентными проблемами.

Айди отразил две стороны этого процесса перехода к постфеноменологии, которые укладываются в постструктуралистские тен-

денции современной философии. Однако введение опосредующего элемента в решение проблемы интерсубъективности сохраняет возможность интенционального опыта как опыта подлинного, который не растворяется в многомерности языка и чувственного восприятия и тем самым выводит за рамки языковых игр и рассеивания кодов.

Примечания

1. Столярова О.Е. Инструментальный реализм Д. Айди // История философии. – М.: ИФ РАН, 2000. – Вып. 5. – С. 113–138.
2. Там же.
3. Там же.
4. См.: *Ihde D. Experimental phenomenology*. – N.Y.: G.P. Putnam's Sons, 1977.
5. См.: *Ihde D. Listening and voice: phenomenologies of sound*. – SUNY Press, 2007. – P. 4–5.
6. См.: *Ihde D. Instrumental realism: the interface between philosophy of technology and philosophy of science*. – Indiana Univ. Press, 1991.
7. См.: *Ihde D. Technology and the lifeworld: from Garden to Earth*. – Indiana Univ. Press, 1990.
8. См.: *Ihde D. A phenomenology of technics // Philosophy of Technology: the Technological Condition: An anthology* / Ed. by R.C. Scharff, V. Dusek. – Wiley-Blackwell, 2003. – P. 507–529.
9. Ibid.
10. См.: *Ihde D. Expanding hermeneutics: visualism in science*. – Northwestern Univ. Press, 1999. – P. 139.
11. Ibid.
12. См.: *Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа*. – СПб., 2006. – С. 99–106.
13. См.: *Ihde D. A phenomenology of technics...*
14. См.: *Ihde D. Instrumental realism...* – P. 136.
15. См.: *Ihde D. Expanding hermeneutics...* – P. 139.
16. Ibid. – P. 14–15.
17. Ibid. – P. 15.
18. Ibid. – P. 16.
19. Ibid. – P. 20.
20. Ibid. – P. 21.
21. См.: *Ihde D. If phenomenology is an albatross, is postphenomenology possible?* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.sunysb.edu/philosophy/faculty/dihde/articles/postphenomenology.html>.
22. См., например: *Ihde D. Listening and voice...*; *Id. Experimental phenomenology*.
23. См.: *Ihde D. Postphenomenology – again? // Working Papers from the Center for STS Studies*, 2003. – No. 3. – P. 11.
24. См.: *Ihde D. Postphenomenology: essays in the postmodern context*. – Northwestern Univ. Press, 1993. – P. 9.
25. См. например: *Ihde D. Experimental phenomenology*. – P. 67–79; *Id. Technology and the lifeworld...* – P. 145.

-
26. См.: *Ihde D.* Expanding hermeneutics... – P. 32.
 27. *Сартр Ж.П.* Бытие и ничто. – М., 2000. – С. 118.
 28. Там же. – С. 302.
 29. *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. – СПб., 1999. – С. 448.
 30. Там же. – С. 448.
 31. См.: *Ihde D.* Postphenomenology and technoscience. – SUNY Press, 2009. – P. 23.

Администрация г. Екатеринбурга
г. Екатеринбург
E-mail: berezinsn@yandex.ru

***Berezin, S.N.* Post-phenomenology of Don Ihde**

The paper analyzes post-phenomenology developed by D. Ihde; in Russia he is known as a philosopher of science. The author considers Ihde's view of the history of phenomenology and presents his own view of this periodization. He shows conversion to post-phenomenology as a multidimensional process: one of its elements was not taken into account by American philosopher.

Keywords: philosophy of science, phenomenology