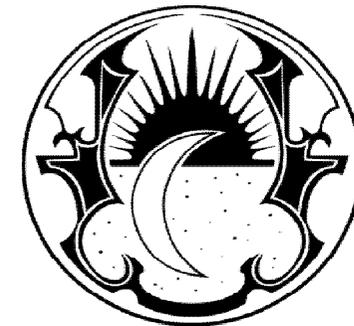


The background of the entire page is a reproduction of the painting 'The Starry Night' by Vincent van Gogh. It features a turbulent, swirling night sky with a bright yellow sun or moon in the upper right, and a dark, turbulent sea below. The brushstrokes are thick and expressive, creating a sense of movement and depth.

***Трансцендентное
в современной
философии:
направления и
методы***

Высшая школа экономики
Факультет философии

**Трансцендентное
в современной философии:
направления и методы**



Санкт-Петербург
АЛЕТЕЙЯ
2013

Рецензенты:

Доктора философских наук, профессора *В.В. Васильев, П.К. Гречко*

Печатается по решению Ученого совета факультета философии
Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ)

**Трансцендентное в современной философии:
направления и методы** / отв. ред. Левина Т.В. — СПб. :
Алетейя, 2013. — 371 с.

ISBN 978-5-90670-512-9

В сборнике представлены результаты исследований проблематики трансцендентного в современной философии, а также объяснение контекстов, которые возрождают эту проблему, несмотря на серьёзную критику самого данного понятия и соответствующей ему онтологической схемы. В книге представлены работы, в которых проводится всестороннее и аргументированное обоснование актуальности не только критики, но и реставрации понятия «трансцендентного» в рамках наиболее влиятельных контекстов современной философии, таких как аналитическая философия, феноменология, философия постструктурализма.

Одной из главных задач этого коллективного исследования является прояснение смысла и значения понятия «трансцендентного» для различных философских контекстов, что необходимо в силу значительной неопределённости данного понятия.

Книга предназначена в первую очередь специалистам в области классической и современной философии, но также может представлять интерес и для широкого круга читателей.

УДК 1(82)
ББК 87я43
Ф 561

ISBN 978-5-90670-512-9

© Коллектив авторов, 2013

© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2013

Предисловие

Проблематизация понятия трансцендентного в современной философии стала целью проекта «Метафизический реализм: трансцендентное в современной философии»¹. Реализация проекта позволила провести многостороннее и аргументированное обоснование реставрации трансцендентного в рамках наиболее влиятельных контекстов современной философии, таких как аналитическая философия, феноменология, пост-структурализм. Кроме того, в исследовании ставилась задача прояснения смысла и значения понятия «трансцендентного» для различных философских контекстов, что необходимо в силу значительной неопределённости данного понятия.

Известно, что философия XIX и XX вв. ознаменовалась критической рефлексией трансцендентного. Под знаком этого усилия проходит масштабный проект переосмысления главных достижений классической метафизики: теории истины, теории рефлексии, обоснования реального и идеального, понимания природы этического и т.д. Такое состояние привело к представлению об устоявшемся имманентизме и «забвении трансцендентного» в современной европейской философии («теория смерти Бога», «закат метанарраций», «антропологический поворот» и др.). Между тем, современная философия насчитывает существенное число теорий, явно или неявно обращенных к восстановлению концепта трансцендентного. Целью настоящего исследования является подробный концептуальный анализ данных теорий. Также важным результатом исследования стал анализ критических

¹ Проект выполнен в рамках Программы «Научный фонд НИУ ВШЭ» в 2013 году, грант № 13-05-0032

5. Рассел Б. Практика и теория большевизма. "Наука", Новосибирск, 1991.
6. Текст гимна "Интернационал". URL: <http://www.pseudology.org/songs/International.htm> [12.08.13]
7. Тодоров Ц. Дух Просвещения М.: Московская школа политических исследований, 2010.
8. Aron R. The Opium of the Intellectuals. New York, 1957. 324 с.
9. The collected works of Eric Voegelin. Volume 5. Modernity without restraint.

Аннотация: Данная статья посвящена анализу трансцендентного, как источника тоталитарных идеологий двадцатого века. Тоталитарные идеологии рассматриваются в ней как политические религии в рамках теорий Эрика Фёгелина (1901-1985) и Раймона Арона (1905-1983) с целью продемонстрировать трансцендентный источник их легитимации.

Сведения об авторе: Пономарёв Григорий Андреевич, факультет философии НИУ ВШЭ, магистрант.

Т.М. Рябушкина
«ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ В ИММАНЕНТНОМ»: ОТ
КЛАССИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ К СОВРЕМЕННЫМ
ДИСКУССИЯМ О ПРЕРЕФЛЕКСИВНОМ
САМОСОЗНАНИИ¹

The paper is devoted to the analysis of the conceptions of consciousness that are presented as alternatives to reflective theory of consciousness: the conception of non-egological non-reflective consciousness (J.-P. Sartre) and the conception of pre-reflective self-consciousness (the Heidelberg school, D. Zahavi). The author shows that the conceptions are self-contradictory because they use reflection as a method of discovering the consciousness of the type that is transcendent to reflection.

Ключевые слова: феноменология, пререфлексивное самосознание, субъективность, трансцендентное, Жан Поль Сартр, Гейдельбергская школа, Дэн Захави.

Keywords: phenomenology, pre-reflective self-consciousness, subjectivity, transcendent, John-Paul Sartre, the Heidelberg school, Dan Zahavi.

Проблема трансцендентного в теории самопознания предстает как проблема существования идентичной точки отсчёта «Я», которая даёт многообразию единство и качественное значение содержания сознания.

У И. Канта единство синтеза многообразия наших представлений, называемое трансцендентальной апперцепцией, сводится к одному только представлению «я мыслю», и субъект познания как источник этого представления и реальное основание единства сознания непознаваем.

¹ Исследование подготовлено при поддержке гранта РГНФ «Концептологический анализ «возвращения к трансцендентному» в современной европейской философии» №13-03-00573.

Э. Гуссерль осуществляет поиск основания единства сознания путём феноменологической рефлексии, которая, кроме актов сознания и интенциональных предметов, обнаруживает особую, не выносимую за скобки сущность – трансцендентальное Я, являющееся трансцендентным относительно любого акта сознания. Вопреки Гуссерлю, Ж.-П. Сартр в работе «Трансцендентность Эго» приходит к утверждению о том, что чистое «я» не является основанием единства сознания и подлежит феноменологической редукции. Сознание предметов оказывается возможным как *нерефлексированное и неэгологическое сознание*.

Представители Гейдельбергской школы (Д. Генрих, М. Франк и др.) и вслед за ними современный датский философ Д. Захави, выступают с критикой как *неэгологических концепций сознания, так и рефлексивной теории самосознания*, и в качестве альтернативы выдвигают идею *пререфлексивного самосознания*. Однако эта идея находит обоснование только в рамках определенной концепции *рефлексивного сознания*, т.е. заключает в себе противоречие.

Цель статьи – на основе анализа указанных концепций показать, что подойти к пониманию Я как трансцендентного (т.е. недоступного для рефлексии) можно путем поиска основания неразрывной связи между интенциональностью, временностью и рефлексией, поиска причины их неизменного сопутствия друг другу.

У Сартра единство сознания сводится к тому, что Кант называл объективным единством; трансцендентальная апперцепция как первоначальное единство сознания оказывается излишней. «Я мыслю» может сопровождать наши представления потому, что оно возникает на основе единства, в создании которого оно не участвовало, и именно это предварительное единство, напротив, делает возможным его возникновение» [3, с. 89].

Сознание есть сознание некоторого трансцендентного объекта. «Объект трансцендентен по отношению к схватывающим его сознаниям, и именно в нём заключается прин-

«Трансцендентное в имманентном»: от классической рефлексии к современным дискуссиям о пререфлексивном самосознании

цип их единства» [3, с. 89]. Таково сознание «первой степени, или *нерефлексированное сознание*», в котором нет места для Я [3, с. 91].

Сартр указывает на то, что при рефлексии сознание модифицируется – «то сознание, которое говорит «Я мыслю», не есть в точности то же самое сознание, которое осуществляет акт мышления» [3, с. 92] – возникает сознание второй степени. И самое главное изменение сознания под действием рефлексии состоит именно в появлении «я». При этом Я нарушает прозрачность сознания, проявляет себя как трансцендентное.

«Трансцендентальная Сфера, очищенная от всяких эгологических структур, восстанавливает свою изначальную прозрачность. В некотором смысле это – ничто, так как все физические, психофизические и психические объекты, все истины, все ценности находятся вне её, так как и само моё Я [Моi] прекратило своё участие в ней. Но вместе с тем это ничто есть всё, ибо оно есть сознание всех этих объектов» [3, с. 115]. «Трансцендентальное сознание есть *безличностная спонтанность*» [3, с. 117].

В работе 1939 года, показывая, в чём состоит значимость для философии гуссерлевской идеи интенциональности, Сартр пишет: «Сознание сразу стало прозрачным, оно чисто, как вольный ветер, в нём больше нет ничего, кроме бегства, ускользания от самого себя. Если бы вы совершили невозможное и проникли «в» сознание, вы были бы подхвачены вихрем и отброшены вовне, к дереву на пыльной дороге, ибо у сознания нет никакого «внутри»; оно всегда есть лишь своё собственное «вовне», и именно это непрерывное бегство, этот отказ быть субстанцией конституирует его как сознание» [2, с. 178]. Каждое мгновение сознание творит себя из ничего.

Как верно пишет В. Браунер, «сартровская феноменологическая онтология, непосредственными истоками которой являются феноменология Гуссерля и фундаментальная онтология Хайдеггера, находится внутри той традиции, для которой непосредственное самосознание есть являющийся

последним основанием принцип» [4, с. 9]. Это основание есть основание принципиальной трудности, которой не может избежать сартровская, равно как и всякая другая покоящаяся на нём концепция.

Сартровская критика Эго, приводящая к исключению его из сферы доступного для феноменологической рефлексии – сферы имманентного, может быть перенаправлена и обращена против *интенциональности*, признаваемой Сартром действительной характеристикой сознания. Интенциональность как основание единства сознаваемых предметов и сознания в целом не может быть обоснована с помощью метода феноменологии.

Факт существования трансцендентных объектов ещё не есть факт существования интенциональности, поскольку интенциональность есть свойство сознания, а не объекта. Разумеется, поскольку существует трансцендентный предмет, существует и направленность сознания на предмет. Но является ли она фундаментальным свойством сознания? Единство предмета может иметь место и для неререфлектированного сознания, но интенциональность – это *основание* единства предмета, и поэтому она не может быть найдена в неререфлектированном сознании.

Отрицая рефлексию, которая обнаруживает Я, как нарушающую прозрачность сознания, Сартр, однако, *утверждает рефлексию, результатом которой является интенциональность*, в качестве особой, не нарушающей прозрачности сознания рефлексии. Он различает два вида рефлексии – объективирующую, которая производит Я, и необъективирующую, обеспечивающую лишь прозрачность сознания. Сартр считает истинным объяснение единства сознания, опирающееся на утверждение о существовании интенциональности, и отрицает объяснение единства сознания на основании существования Я. Однако нет никаких оснований для такого различения, поскольку речь идёт о рефлексии, определяемой как обращённость сознания на себя, а не о рефлексии в настолько широком понимании, что она становится синонимом знания о сознании вообще, приобретаемого тем или иным способом.

Сартр пишет: «Гуссерль первый признаёт, что неререфлектируемая мысль претерпевает радикальную модификацию, когда она становится рефлектируемой. Но следует ли ограничивать эту модификацию одной лишь потерей «наивности»? Может быть, самое главное в этом изменении – именно появление Я [Je]?» [3, с. 93]. К сказанному Гуссерлем и Сартром следует добавить, что направленность на предмет тоже может быть лишь результатом этой модификации.

По Сартру, причиной того, что всякая интуитивно схватываемая мысль обладает Я, является то, что *как раз рефлективный акт и даёт рождение Я* в рефлектируемом сознании [3, с. 93]. Но с тем же правом можно высказать предположение о том, что *не что иное, как рефлективный акт даёт рождение интенциональности*.

Сартр спрашивает: «Можно ли в самом деле сказать, что рефлективным актом в одинаковой степени и одинаковым образом схватываются как Я [Je], так и мыслящее сознание?» [3, с. 94] Однако интенциональность как свойство сознания в целом, в свою очередь, схватывается иначе, чем акты сознания.

Вопреки Сартру, не только Я, но и само сознание в том, что касается его сущностных, фундаментальных свойств, оказывается *трансцендентным* предметом. Следующие слова Сартра будут справедливы, если вместо «Я» подставить «интенциональность»: «Я [Je] не выступает в качестве некоторого конкретного момента, в качестве некоторой преходящей структуры моего актуального сознания»; напротив, оно утверждает своё постоянство по ту сторону этого сознания и всех сознаний [= актов сознания]» [3, с. 95]. «Я (Je) акта «Я мыслю» не есть объект ни аподиктической, ни адекватной очевидности» [3, с. 95].

Сартр пишет: «Эго не выполняет функцию обеспечения единства феноменов, оно ограничивается тем, чтобы отражать некоторое идеальное единство, тогда как конкретное и реальное единство уже давно реализовано» [3, с. 118]. Аналогичным образом интенциональность мыслится её сторонниками как свойство сознания, благодаря которому конституи-

руются предметы, тогда как на самом деле она измышляется на основе уже существующего предметного опыта.

Не только Я, но и интенциональность оказывается «виртуальным фокусом единства» [3, с. 109], и сознание конституируемым самим сознанием, а вовсе не играющим конституирующую роль. Следует согласиться с Сартром в том, что «мы не обладаем непосредственной интуицией, которая преподносила бы нам спонтанность некоторого сиюминутного сознания в качестве продуцированной Эго» [3, с. 117]. Но столь же справедливо Н.О. Лосский говорит о том, что «в познающем сознании с очевидностью наличествуют интенциональные акты как направленности на данные предметы, и вовсе нельзя найти интенциональных актов как синтетических деятельностей, впервые созидающих предмет» [1, с. 139]. Позиция Гуссерля в этом отношении более последовательна, чем позиция Сартра. Гуссерль признаёт трансцендентальное Я в качестве второго полюса предмета, другим полюсом которого является интенциональность.

Сартр признаёт феноменологическую рефлекссию о сознании в качестве основного метода его познания. Если обращение сознания на себя позволяет обнаружить интенциональность как свойство самого сознания, то это означает, что такое обращение обеспечивает полную прозрачность сознания для рефлексии – прозрачность глубинных характеристик сознания. Но откуда тогда может возникнуть такой странный результат рефлексии, как Я – центр непрозрачности? Получается, что либо я достоверно выявлено в качестве центра непрозрачности, либо рефлексия не обеспечивает прозрачности сознания. Иными словами, либо трансцендентное обнаруживается в имманентном с аподиктической достоверностью, либо сознание в целом трансцендентно, недоступно для рефлексии. Так или иначе, сознание оказывается непрозрачным.

В качестве аргумента в пользу возможности неререфлектированного сознания и *понимания Я как продукта рефлексии* Сартр приводит пример воспоминания о неререфлектированном сознании – сознании, в котором отсутствовало Я (он считает возможным говорить о противопоставлении рефлексив-

ного воспоминания о моем чтении («я читал») воспоминанию неререфлектированному (воспоминанию о книге, о герое романа) [3, с. 93–94]). Однако этот пример может быть обращен против концепции самого Сартра, поскольку говорит об *отсутствии неразрывной связи между рефлексией о сознании и появлением Я*.

Невозможность воспоминания о сознании, в котором отсутствовали бы предметы, на которые это сознание направлено, свидетельствует о том, что они есть неизменный результат всякой рефлексии, и заставляет предположить *наличие между рефлексией и интенциональностью некоторой неразрывной связи*. Мы полагаем, что сознание всегда предметно на том основании, что всякая рефлексия о сознании обнаруживает предметность. Результатом обращенности сознания на себя всегда оказывается обнаружение его направленности на предмет. Однако можно спросить: существует ли эта направленность вне связи с рефлексией?

Суть проблемы, которая здесь возникает, можно проиллюстрировать при помощи следующей аналогии (она встречается у Шира в его рассмотрении проблемы обнаружения пререфлексивного самосознания при помощи *опыта* – проблемы того же типа, что и данная). На том основании, что всякий раз, открывая холодильник, мы видим свет, можно, не зная техники, сделать вывод о том, что свет всегда присутствует в холодильнике (здесь свету соответствует интенциональность, а открытию холодильника – рефлексия).

Таким образом, интенциональность скорее, чем Я, может вызвать подозрение в том, что она есть просто продукт рефлексии. Я, поскольку оно не всегда обнаруживается в рефлексии о сознании, с большим правом, чем направленность сознания на предмет, может претендовать на независимое от рефлексии происхождение.

Итак, основание единства сознания остаётся пока абсолютно неуловимым. Можно лишь утверждать, что им действительно не может быть Я как уже конституированный предмет сознания. Неэгологическая концепция сознания, в которой единство сознания имеет в качестве основания само

сознание и ничего более, также не может быть принята. Принципиальную трудность этой концепции верно подметил Д. Генрих: она «отказывается от всех эгологических средств, но тем не менее стремится дать отчет о сознании без «я» как о самоотношении в полном соответствии с моделью, основанной на рефлексии» [6, s. 268].

Принимая во внимание трудности концепций, в которых *осмысление основания единства сознания зависит от рефлексии*, Д. Генрих и его последователи – представители Гейдельбергской школы – выдвигают идею о том, что в качестве такого основания должно выступать *пререфлексивное самосознание*.

Сторонники пререфлексивного самосознания отталкиваются от классических трудностей рефлексии. Идентичность составляющих рефлексии – рефлектирующего субъекта и субъекта, на которого направлена рефлексия – должна *прежде* рефлексии уже быть верной, иначе никакая рефлексия не сможет её удостоверить. Возможность рефлексии о сознании предполагает отношение к состояниям сознания как *своим*, а это предполагает наличие знания о себе, т.е. уже состоявшуюся рефлексию. Кажется, что остановить регресс можно только путем полагания пререфлексивного сознания как условия возможности рефлексии. Необходимо постулировать некоторое предшествующее рефлексии «знакомство с самим собой» (термин Д. Генриха, употребляемый вслед за ним другими представителями Гейдельбергской школы), иначе факт единства сознания не будет объяснен. Так, например, Франк пишет: «субъективность есть...*непосредственно* быть знакомым с собой – и рефлексивные местоимения, которые прокрадываются в эту формулировку, должны рассматриваться как случаи, которые нам создает язык» [5, s. 34].

Захави в книге «Субъективность и индивидуальность. Исследование перспективы от первого лица», опираясь на аргументацию сторонников пререфлексивного сознания, приходит к выводу: чтобы спасти феномен «моего», нам необходимо признать существование пререфлексивного сознания. Дж. К. Шир сводит эту аргументацию к трём основным

аргументам: 1) бесконечный регресс, 2) аргумент интервью, 3) феноменологический аргумент [7, p. 96-97].

Согласно Захави, к бесконечному регрессу приводит «теория более высокого порядка», в соответствии с которой ментальное состояние становится сознательным благодаря тому, что оно становится объектом ментального состояния более высокого уровня. Следствием отказа от этой теории является признание самосознания необъективирующим. «Если мы должны избежать бесконечного регресса, это примитивное, пререфлексивное самосознание не может быть результатом вторичного акта рефлексии, но должно быть конститутивным аспектом самого опыта... Итак, данность опыта от первого лица не следует принимать за результат репрезентации более высокого порядка, рефлексии, внутреннего мониторинга, или интроспекции, но скорее в ней следует видеть *внутреннюю (intrinsic) черту* опыта» [8, p. 61].

Отталкиваясь от «теории более высокого порядка», Захави защищает теорию «одноуровневого сознания» («one-level account of consciousness»), согласно которой самосознание есть сознание того же уровня, что и сознание вещей. «Так, в противовес «теории (account) более высокого порядка» о сознании, которая утверждает, что сознание есть внешнее свойство тех ментальных состояний, которые его имеют, свойство, привносимое в них извне дальнейшими состояниями, феноменологи обычно доказывают, что свойство, делающее ментальное состояние сознательным, заключается внутри самого состояния; это внутреннее свойство тех ментальных состояний, которым оно принадлежит» [8, p. 20].

Захави выступает с критикой точки зрения, согласно которой основание сознания может быть найдено в несознательном. Эта точка зрения связывается Захави (без достаточных на то оснований) с «теорией высшего порядка» (higher-order theory) [8, p. 25].

Аргумент о бесконечном регрессе не может служить обоснованием пререфлексивного самосознания. Пререфлексивное сознание, вопреки Захави, оказывается вовсе не свободным от объективации. Но это не говорит о ложности кон-

цепции пререфлексивного сознания вообще, но лишь о ложности того понимания пререфлексивного самосознания, которое предлагает Захави – феноменологического понимания. Это понимание действительно оказывается самопротиворечивым, поскольку, с одной стороны, доверяет феноменологической рефлексии, преподносящей бескритериальность самоописания в качестве «факта сознания» (бесмысленно спрашивать о том, уверен ли я в том, что это именно я чувствую голод [8, р. 124]), а с другой стороны предполагает необходимость *удостоверения* в том, является ли данное ментальное состояние *моим* состоянием.

По верному замечанию Шира, «аргумент о бесконечном регрессе говорит в пользу пререфлексивного сознания, только если остаётся нетронутой определённая концепция рефлексивного сознания. Согласно оставшейся нетронутой концепции, всегда возможен пробел или дистанция между субъектом и его состояниями сознания, такой, что может быть задан вопрос: есть ли это его состояния?» [7, р. 98].

Самосознание не может обойтись без самообъективации, она «прокрадывается» в любую концепцию самосознания, которая пытается её отрицать, и феноменологическая концепция пререфлексивного самосознания – тому пример. Борьба с объективацией в данном случае приводит к тому, что сознание объявляется «внутренним» свойством наших ментальных состояний, т.е. свойством, которое нельзя подвергнуть анализу, объяснить. Такое понимание сознания в конечном итоге останавливается на констатации непознаваемости сознания, поскольку познание предполагает субъектно-объектное отношение.

Избежать противоречий концепции пререфлексивного самосознания можно, если принять, что объяснению подлежит не бескритериальность самоописания как несомненный факт сознания, а имеющаяся у нас рефлексивная данность бескритериального самоописания, ведь хотя самописание представляется нам бескритериальным, в действительности оно может таковым и не являться. Иными словами, вопрос о том, как возможно бескритериальное самописание, должен быть заменён вопросом: как возможно то, что самописание

представляется нам непосредственным и бескритериальным? И ответ на этот вопрос возможен только в рамках нефеноменологической (нерефлексивной) концепции пререфлексивного сознания.

Если не будем отрицать возможности того, что, приписывая себе то или иное состояние, мы, не осознавая этого, пользуемся неким критерием, то возникает вопрос: каков этот критерий? Очевидно, что он не может относиться ни к пререфлексивному, ни к рефлексивному самосознанию, а должен быть неким связующим звеном между ними. Очевидно, что на этот вопрос феноменологическая концепция, не выходящая за рамки доступного для рефлексии, ответить не может.

Второй аргумент. Захави считает, что Сартр «тоже говорил о пререфлексивном самосознании как о непосредственном и некогнитивном «отношении» самого себя к самому себе» [8, р. 21]. Захави опирается на сартровский пример воспоминания о чтении, при котором моё внимание было обращено ни на меня, ни на мою активность чтения, а на рассказ. Для Сартра это есть пример, доказывающий существование нерелективированного сознания. Захави же пишет о том, что если моё чтение прервано тем, что кто-то спрашивает меня, что я делаю, то я немедленно отвечаю, что я (уже в течении некоторого времени) читаю; самосознание, на базе которого я отвечаю на этот вопрос, есть сознание самого себя, которое присутствовало всё это время.

Тот же аргумент в формулировке Франка звучит так: «Чтобы *вспоминать* о том, что это я, полностью отрешённый, размышлял над чистой страницей, полностью углубился в нижеприведенное, я должен был уже тогда иметь сознание этого. Это сознание должно было быть, кроме того, знакомым с собой, иначе не мог бы я впоследствии вернуться к нему как такому, которое всегда может быть названо *моим*» [5, s. 90].

Предлагаемая Захави трактовка сартровского понимания самосознания не вполне соответствует точке зрения самого Сартра. Сартр действительно признавал непосредственный характер самосознания, но он считал, что самосозна-

ние полностью сводится к сознанию объекта, что именно сознание объекта является основанием единства сознания и его прозрачности для самого себя. Он не согласился бы с тем, что сознание объекта содержит в себе какое бы то ни было сознание того, что этот объект является *моим*, относится к *моему* опыту.

Кроме того, следует заметить, что Сартр не мог обосновать ни неререфлектированное сознание, ни пререфлективное самосознание уже потому, что мыслил как феноменолог. Все утверждения феноменологии есть утверждения, полученные в результате рефлексии. Других утверждений феноменология не знает. Рефлективное не может быть отделено от пререфлективного при помощи какого бы то ни было *феноменологического* опыта, поскольку всякий феноменологический опыт есть рефлексия о сознании. Я могу вспоминать о том, что сознавал некоторое время назад некий предмет, причем я могу также помнить, что в тот момент я не сознавал то, что я его сознавал. Но само воспоминание о таком сознании уже есть рефлексия, и не будь этого воспоминания, что могло бы сказать нам о том, что тот предмет не только сознавался нами прежде, но и вообще существовал? Как мы можем опровергнуть утверждение о том, что рефлексия выявляет для нас не только тот факт, что объекты сознаются, но и сами объекты как таковые?

Удалось ли Захави, воспользовавшись сартровским примером, доказать существование пререфлективного самосознания? Согласно Захави, хотя мы не можем не осознавать свой настоящий опыт, мы можем игнорировать его в пользу объекта этого опыта, и такая ситуация является обычной. В нашей каждодневной жизни мы поглощены проектами и объектами мира. Таким образом, всепроникающее пререфлективное сознание не идентично тотальному самопониманию, и скорее может быть связано с предпониманием, которое даёт возможность существования последующей рефлексии и тематизации [8, р. 23].

Но, по мнению Захави, несмотря на поглощённость объектом, мы никогда не имеем сознание *просто* объекта, но всегда сознание объекта, являющегося определённым обра-

зом: в качестве подлежащего суждению, видимого, описываемого, вызывающего опасения, вспоминаемого, предвидимого, ощущаемого на вкус и т.д. Это не говорит о том, что наш доступ, скажем, к лимону является *непрямым*, или что он опосредован, заражён, или блокирован нашим сознанием опыта; данный опыт сам не является объектом на пару с лимоном, но конституирует доступ к являющемуся лимону. Объект дан через опыт; если бы не было сознания опыта, объект не являлся бы вовсе.

По Захави, объект интересубъективен, в то время как опыт субъективен, и таковым его делает *данность первого лица*, которая является общей чертой различных видов данности (восприятия, воображения, воспоминания и т.д.). Другой не может получить доступа к *данности первого лица* моего опыта, например, не может почувствовать мою боль [8, р. 121-122]. «Каждая данность, будь это данность ментальных состояний или данность физических объектов, включает перспективу первого лица. Не существует чистой перспективы третьего лица, точно так же как не существует взгляда из ниоткуда» [8, р. 123]. При этом *принадлежность мне* отлична от эксплицитного сознания Я. «Принадлежность мне не есть нечто добавочное, она выступает как тончайшее фоновое присутствие» [8, р. 124].

Аргумент интервью не является безупречным. Шир выдвигает против него убедительное возражение. «То, что я знаю, что делаю что-то – это одно; распространённая и вездесущая осознанность фигурирования меня самого в моём опыте делания того, что я делаю – это другое». «Переход от эпистемологического отношения к самому себе (знания, что я делаю, при делании того, что я делаю) к феноменологическому отношению к самому себе (опыту самого себя делаем то, что я делаю, при делании того, что я делаю) есть переход, и возможность его осуществления не очевидна. То есть, он остается нуждающимся в подтверждении. Второй аргумент Захави (аргумент интервью), по моему заключению, не может утвердить его центральный тезис о том, что

всякий сознательный опыт включает пререплексивное самосознание» [7, р. 100-101].

Это возражение Шира подмечает существенную слабость феноменологического исследования, состоящую в том, что, не справляясь с проблемой сознания своими собственными средствами – средствами рефлексивного описания, феноменология вынуждена прибегать к утверждениям, выходящим за её пределы, таким, в которых сознание перестаёт быть замкнутым на само себя и вновь появляется познавательное, субъектно-объектное отношение к сознанию.

Третий (феноменологический) аргумент. Захави доказывает, что внимательное отношение к нашему сознательному опыту открывает, что «принадлежность мне» или «бытие для меня» является внутренним свойством опыта. *Всякий* сознательный опыт предполагает наличие пререплексивного самосознания. Захави здесь подходит к сознательному опыту напрямую, а не путём непрямого аргумента. Согласно Захави, наилучший аргумент в пользу пререплексивного самосознания – корректное описание нашей сознательной жизни [8, р. 24].

Сартр проводил феноменологическое различие между двумя случаями чтения, один из которых характеризовался отсутствием, а другой – присутствием сознания Я, что позволяло ему отличить нереплексивное сознание от рефлексивного. Но если, как полагает Захави, всякий сознательный опыт включает пререплексивное самосознание, то случаи этого сознания не могут быть выявлены на основе контраста со случаями отсутствия такого сознания (таким способом обычно пользуются феноменологи), и в результате оказывается неясным, что же именно представляет собой корректное феноменологическое описание пререплексивного сознания? [7, р. 104]

Шир отмечает: «...опасность порока «свет в холодильнике» настоятельно ставит методологические вопросы. Как может быть описано пререплексивное сознание? Какой вид очевидности может служить демонстрации его существования?» [7, р. 101-102] Таким образом, полагание пререплексивного самосознания может быть подвергнуто той же мето-

дологической критике, что и сартровское базирующееся на интенциональности самосознание.

Итак, критический анализ аргументов, приводимых в пользу существования *пререплексивного* самосознания, показывает, что сознание, признаваемое в них пререплексивным, в действительности без рефлексии не может ни существовать, ни быть обнаруженным.

Если существование пререплексивного сознания и самосознания и может быть обосновано, то не при помощи метода феноменологии. Нельзя утверждать, что тезис о том, что «...любой опыт, в котором отсутствует самосознание, есть опыт несознательный» [8, р. 16], является ложным. Однако этот тезис оказывается совершенно непродуктивным в рамках концепций, в которых само сознание полагается абсолютной основой для конституирования, самоконституирующейся основой всего. В этих концепциях пререплексивное, изначальное «знакомство с самим собой» оказывается обнаружимым лишь с помощью рефлексии, и поэтому теряет свой изначальный смысл. Рассуждения о пререплексивном сознании в рефлексивном ключе превращаются в бессмыслицу. Таким образом, происходит возвращение к трансцендентному – недоступному для рефлексии – истоку самосознания.

Суть трудности рассматриваемых концепций (Сартр, Франк, Захави) – в использовании рефлексивной исследовательской стратегии для обоснования самосознания. Истоки этой стратегии – в кажущейся «близости» нам сознания. Существование вещей, трансцендентных по отношению к сознанию, само принадлежит к сфере трансцендентного. Существование же сознания претендует на то, чтобы быть включённым в сферу имманентного. Существование сознания не может быть поставлено под сомнение. Споры связаны с вопросом о существовании и сущности *основателя и носителя* сознания. Но если само сознание есть имманентное, то и вопрос о том, имеет ли оно носителя, может показаться разрешимым в рамках сферы имманентного.

Однако, как показывает критика рефлексии, это не так. *Основание* сознания, нельзя искать в сфере имманентного, доступного для рефлексии. Его следует искать именно как основание сознания, а не как создаваемое.

И картезианское сомнение, и гуссерлевское эпохе оставляли Я *внутри* чистого сознания. При таком подходе основатель сознания не мог быть осмыслен в качестве основателя. Для такого осмысления необходимо более радикальное эпохе, состоящее в том, чтобы отказаться не только от постулирования существования мира физического и мира вещей в целом как данного до и независимо от познания, но и от постулирования наличия сознания в качестве исходной реальности. Необходимо вернуться мысленно в начальную точку познания, когда еще нет сознания, а есть только то, что может стать основанием сознания. То, что лишь способно стать основанием сознания, и есть субъективность в первичном смысле. На вопрос «что остаётся после вынесения за скобки самого сознания?» следует ответить: субъективность, понятая именно таким образом.

Структуралисты и постструктуралисты справедливо полагали, что носитель сознания не может быть найден внутри сознания, т.е. путем рефлексии. Однако решение структуралистов было излишне резким, поскольку они от этого утверждения совершали логический скачок к утверждению о том, что такого носителя вовсе не существует. С другой стороны, их решение было половинчатым: они полагали структуры бессознательного в качестве, во-первых, имеющих место изначально и в готовом виде, а не в качестве конституируемых, а во-вторых, доступными для рефлексии. Таким образом, структуралисты пытались исследовать бессознательное тем же способом, которым феноменологи исследовали сознание, и в результате бессознательное структуралистов оказывалось лишь разновидностью сознания. Точно так же, как прежде сознание феноменологов, бессознательное структуралистов лишь полагалось в качестве основы для всякого конституирования содержаний сознания, а на самом деле выступало в виде уже готовых структур, конституирование которых оставалось необъяснимым.

Постструктуралисты, занятые разрушением этих структур, просто не могли заниматься поиском их основания. Таким образом, основание сознания по-прежнему ускользало от рассмотрения.

Однако стратегия поиска основания сознания за рамками рефлексивно полученных «данных» сознания может встретить следующее возражение: всякая речь об основании сознания уже предполагает наличие сознания, всякое полагаемое основание сознания в действительности есть всего лишь некоторое сознание, невозможно говорить о носителе сознания с позиции, внешней сознанию. Любой ответ на вопрос об основании сознания есть результат работы сознания.

Самый первый, напрашивающийся ответ на это возражение звучит так: само это возражение против возможности построения теории сознания уничтожает само себя, поскольку есть не что иное, как следствие сознания.

Кроме того, указанное возражение опирается на предпосылку о том, что сознание исходно, первично, что ничто его не подготавливает, что оно определяет само себя. Если признать сознание исходным и всепоглощающим, то сознание будет вынуждено говорить о себе только своими собственными средствами, и объяснение сознания окажется содержащим в себе те характеристики сознания, происхождение которых должно было быть выяснено. Познание оснований сознания окажется требующим невозможного – «остановки» сознания: познание сознания должно само перестать быть сознанием.

Указанную предпосылку можно заменить иной: *сознание есть результат познания, и познание сознания возможно как продолжение первичной по отношению к сознанию и его создающей познавательной деятельности.* Речь идёт о необходимости редукции сознания не в смысле изъятия сознания из нашего опыта, а в смысле признания зависимости сознания от познания. Таким образом, решение проблемы сознания возможно лишь путем исследования *процесса познания.*

Иными словами, преодолеть неизбежные трудности «говорения о сознании на языке сознания» можно на основе до-

пушения того, что *сознание в своей основе есть познание*: будучи само результатом познания, сознание выступает как способность и средство дальнейшего познания. Это допущение во все не произвольно, оно необходимо, если мы признаём возможность утверждений о сознании, выходящих за рамки описания его содержаний и эмпирически обнаруживаемых свойств, если мы хотим перейти в описании сознания от явлений к сущности, отделить характеристики поверхностные от фундаментальных характеристик. Необходимость этого допущения легко заметить, если обратить внимание на то, что *всякое утверждение о свойствах сознания уже ставит познание сознания выше сознания как такового*.

Наличие неразрывной связи интенциональности и рефлексии (характер этой связи ещё нужно будет прояснить) позволяет сделать вывод о том, что *рефлексия о сознании, не направленном на предмет, невозможна*. Однако познание сознания вовсе не сводится к рефлексии о нем, поэтому нельзя исключать возможность существования первичного, предшествующего конституированию предметов как целостностей и служащего его основой сознания, т.е. можно говорить о существовании *нерефлектированного сознания*. Оно не только предшествует рефлексии о сознании, но и принципиально недоступно для рефлексии. Это означает, что *нерефлектированное сознание* вовсе не является прозрачным для самого себя.

Предметному сознанию в том его виде, который являет нам рефлексия, предшествует работа сознания по созданию этих предметов. Эта работа доступна для познания, но она выходит за рамки сферы имманентного, т.е. доступного для рефлексии. В этом смысле можно говорить о *трансцендентности* предметов, составляющих содержание сознания. Таким образом, *конституирование предметов осуществляется благодаря принципиально нерефлектируемой спонтанности*. Работа сознания по конституированию предметов, не доступная для рефлексии как непосредственной осознанности, тем не менее, доступна для познания и осознания. Она осознаётся как *творческая способность, способность воображения*, которое, с одной стороны, создаёт предметы, а с другой стороны, скрыва-

ет от нас механизм их создания, являя их всегда уже в готовом виде.

Рефлексия не создаёт никакого нового знания, она есть лишь присущий нам прямой доступ к тому, что уже создано предшествующей ей познавательной деятельностью, в основе которой лежит *нерефлектируемая творческая способность*. Рефлексия может проследивать изменения в мире предметов, возникновение предмета *в результате взаимодействий* тех или иных предметов, однако она никогда не схватывает сам процесс конституирования этого предмета в сознании. Рефлексия не может зафиксировать, схватить *условие возможности предмета*, она всегда схватывает предмет. В результате сознание представляется неизбежно направленным на предмет.

Таким образом, рефлексия представляет собой не что иное, как данность познаваемых предметов в качестве познаваемых. Она есть *непосредственный доступ к предметам как содержаниям сознания*.

Вследствие этого, рефлексия не может выступать в качестве метода выявления фундаментальных характеристик сознания, в частности, интенциональность не может быть признана такой характеристикой. Может оказаться, что рефлексия представляет структуры сознания в искаженном виде. Более того, она может оказаться *производящей* структуры сознания, до неё и независимо от неё сознанию не присущие.

Связь рефлексии и временности имеет тот же характер, что и связь рефлексии и интенциональности: временность, как и интенциональность, обнаруживается во всякой рефлексии о сознании. Следовательно, и здесь возникает проблема «света в холодильнике».

Кант противопоставил пониманию временности как характеристики реальности утверждение о том, что временность есть форма чувственности познающего субъекта, неотъемлемая характеристика сознания. Существует ещё одна логическая возможность, которую следует рассмотреть: временность может оказаться характеристикой не всякого сознания, не сознания как такового, а характеристикой *рефлексии* о сознании.

Поскольку рефлексия о предметах равносильна самой данности предметов (хотя было бы неверно утверждать, что она создаёт их), временной ряд как данный во всякой рефлексии создаётся на уровне сознания. Это означает, что он непосредственно (рефлексивно) сознаётся на этом уровне. Рефлексия есть непосредственная данность временного ряда. Именно поэтому направленность на предметы, выявляемая рефлексией (интенциональность), всегда сопровождается *временностью*.

Причинная связь, поскольку она рассматривается как связь предметов *во времени*, относится, как и временность, к сфере рефлексивного опыта, поэтому элементы первичного, неререфлектированного сознания, во-первых, имеют досознательное происхождение, а во-вторых, вневременны.

Поскольку то, что даёт рефлексия, вовсе не есть структуры самого сознания, рефлексия ничего не говорит о Я, кроме того, что и помимо неё известно о нем. Она может воспроизвести временной ряд, членами которого являются различные Я как предметности, уже конституированные сознанием. Она может представить взору историю познания предметов и самопознания, однако сама она не есть ни познание, ни самопознание. Рефлексия свидетельствует нам только о том, что создано конституирующим предметы воображением, что есть сознательный результат познания нас самих и мира. Ни о чём ином она сказать нам не может.

Поскольку познание трансцендентных предметов вообще и в частности такого предмета как Я состоит в их создании (конституировании) при помощи эмпирического воображения, невозможен случай такой рефлексии, в которой не было бы выявлено никаких познаваемых предметов, но вполне возможен случай рефлексии, не выявляющей Я (Я как предмет может быть ещё не конституировано). Таким образом, получает объяснение случай воспоминания о сознании, котором отсутствовало Я – случай, который Сартр считал примером неререфлектированного сознания, но на самом деле таковым не являющийся. В данном случае речь идёт о Я, которое есть конституированный предмет и результат рефлексии, а не о Я как условии возможности предмета.

Это последнее Я – Я как неререфлектируемое основание единства сознания и условие его возможности – требует отдельного обоснования, которое не может быть уместно в рамки данного исследования, целью которого была демонстрация неудовлетворительности феноменологического подхода и необходимости обращения к поиску эпистемологических оснований единства сознания. Я, вопреки Сартру, не есть продукт рефлексии, и, вопреки Гуссерлю, не подлежит схватыванию при помощи рефлексии. Трансцендентность Я состоит в том, что оно принципиально недоступно рефлексии.

Основные итоги. Первичное сознание, данное воображению в качестве материала, но не созданное им, а также сама работа воображения по созданию предметов принципиально недоступны для рефлексии как непосредственной данности сознанию уже сформированных данностей сознания. Рефлексия есть летопись создаваемых воображением предметностей, именно поэтому она всегда предполагает интенциональность (в качестве результата рефлексии выступают члены предметного ряда) и временность (в качестве результата рефлексии выступает последовательность членов предметного ряда). Я, как и любой предмет познания, создаётся при помощи неререфлектируемой спонтанности и имеет истоки своего происхождения в досознательном.

Литература

1. Лосский Н.О. Трансцендентально-феноменологический идеализм Гуссерля // Логос. 1991. №1.
2. Сартр Ж.-П. Основополагающая идея феноменологии Гуссерля: интенциональность // Сартр Ж.П. Проблемы метода. Статьи. М., 2008.
3. Сартр Ж.-П. Трансцендентность Эго // Логос. 2003. №2 (37).
4. Brauner W. Das präreflexive Cogito. Sartres Theorie des unmittelbaren Selbstbewusstseins im Vergleich mit Fichtes Selbstbewusstseinstheorie in den Jenaer Wissenschaftslehren. Münchner Philosophische Beiträge. Band 20. München, 2007.

5. Frank M. Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer ‚postmodernen‘ Toterklärung, Frankfurt/M., 1986.
6. Henrich D. Selbstbewußtsein: Kritische Einleitung in eine Theorie // Bubner R. (ed.). Hermeneutik und Dialektik. Tübingen, 1970. Vol. I.
7. Shear J.K. Experience and self-consciousness // Philosophical Studies. Vol. 144. 2009.
8. Zahavi D. Subjectivity and selfhood: Investigating the first-person. Cambridge, Mass: MIT Press. 2006.

Аннотация: В статье анализируются концепции сознания, представляющие собой альтернативы рефлексивной теории, возлагавшей функцию осуществления единства сознания на идентичное Я: неэгологическая концепция Ж.-П. Сартра, в которой основанием единства сознания выступает нерелегированное сознание предмета, и концепции, решающие проблему единства сознания, опираясь на идею пререфлексивного самосознания (Гейдельбергская школа, Д. Захави). Автор статьи показывает, что эти концепции заключают в себе противоречие, поскольку используют метод феноменологической рефлексии для обнаружения разновидности сознания, трансцендентной по отношению к рефлексии.

Сведения об авторе: Рябушкина Татьяна Михайловна, кандидат философских наук, факультет философии НИУ ВШЭ, старший преподаватель.

В.В. Селивёрстов
ДИСКУССИЯ А. МАЙНОНГА И Б. РАССЕЛА:
ПРОБЛЕМАТИКА И РАЗВИТИЕ¹

This paper considers the discussion between A. Meinong and B. Russell in its historical development. This discussion was devoted mainly to the problem of nonexistent objects. In this respect the author of the paper analyzes the key moments of the discussion, that have influenced the discussion itself as well as the development of theories of Meinong and Russell.

Ключевые слова: теория предметов, язык, философия сознания, несуществующие предметы, Майнонг, Рассел

Keywords: theory of objects, language, philosophy of consciousness, nonexistent objects, Meinong, Russell

Говоря о дискуссии Рассела и Майнонга, часто отмечают, что причина, по которой имело место некоторое непонимание Расселом рецензируемых им работ австрийского философа, заключается в не достаточно хорошем знакомстве с ними. Это неправда. Прежде всего, в архиве Рассела хранится довольно много текстов Майнонга, которые буквально испещрены комментариями Рассела [4]. В связи с этим странно было бы заявлять о том, что Рассел плохо изучил работы Майнонг. В принципе, дело не в том, что Рассел неправильно понял или передал теорию предметов Майнонга. Дело в том, что он не ставил себе в качестве задачи простой пересказ теории. Его больше

¹ В данной научной работе использованы результаты, полученные в ходе выполнения проекта «Метафизический реализм: трансцендентное в современной философии», выполненного в рамках Программы «Научный фонд НИУ ВШЭ» в 2013 году, грант № 13-05-0032.

Содержание

<i>Предисловие</i>	5
Н.Л. Бутовский Онтологический статус возможных миров и возможных индивидов: перспективная и публичная идентификация.....	7
Д.Э. Гаспарян Стратегии детрансцендирования в современной континентальной философии.....	23
В.В. Горбатов Онтологический аргумент в свете двумерной семантики.....	48
С.В. Данько Личная этика и метаэтика.....	77
Д.Н. Дроздова Александр Койре и Поль Жильбер об аргументе св. Ансельма.....	105
Г.А. Котенко Сравнительный анализ двух интерпретаций «Логико-философского трактата».....	124
Т.В. Левина Трансцендентное: антиэстетизм Платона и идеи «сами по себе».	144
Т.П. Лифинцева Бог как имманентное и трансцендентное в философской теологии Пауля Тиллиха.....	164
А.С. Мишура Агентные теории свободы воли в современной аналитической философии.....	188
И.И. Павлов Когда молчит Витгенштейн: лингвистическое понимание трансцендентного.....	205
Т.В. Пащенко Современные формализованные реконструкции онтологического аргумента (на примере подхода Э. Залты и П. Оппенгеймера)..	237
Г.А. Пономарёв Трансцендентное в политическом как источник тоталитарной идеологии.....	254
Т.М. Рябушкина «Трансцендентное в имманентном»: от классической рефлексии к современным дискуссиям о пререклексивном самосознании...	267
В.В. Селивёрстов Дискуссия А. Майнонга и Б. Рассела: проблематика и развитие...	289
Д.А. Шамис Трансцендентное в философской антропологии.....	305
Переводы	
Б. Вольневич Параллелизм между витгенштейнианской и аристотелианской онтологиями.....	326
Дж. Конант Чем в «Трактате» не является «Этика».....	340

Научное издание

Трансцендентное в современной философии: направления и методы

Издание подготовлено на факультете философии НИУ ВШЭ

Ответственный редактор *Т.В. Левина*
Главный редактор издательства *И.А. Савкин*
Оригинал-макет: *В.В. Селивёрстов*

На обложке использована картина Винсента Ван Гога «Звёздная ночь» (1889)

ИД № 04372 от 26.03.2001 г.
Издательство «Алетейя»,
192171, Санкт-Петербург, ул. Бабушкина, д. 53.
Тел./факс: (812) 560-89-47

Редакция издательства «Алетейя»:
СПб, 9-ая Советская, д. 4, офис 304,
тел. (812) 577-48-72, aletheia92@mail.ru

Отдел продаж:
fempro@yandex.ru, тел. (812) 951-98-99,
www.aletheia.spb.ru

Книги издательства «Алетейя» в Москве
можно приобрести в следующих магазинах:

«Историческая книга», Старосадский пер., 9. Тел. (495) 921-48-95
«Библио-Глобус», ул. Мясницкая, 6. www.biblio-globus.ru
Дом книги «Москва», ул. Тверская, 8. Тел. (495) 629-64-83
Магазин «Русское зарубежье», ул. Нижняя Радищевская, 2.
Тел. (495) 915-27-97
Магазин «Фаланстер», Малый Гнездииковский пер., 12/27.
Тел. (495) 749-57-21, 629-88-21
Магазин «Гилея», Тверской б-р., д. 9. Тел. (495) 925-81-66
Магазин «Циолковский», Большая Молчановка, 18
Тел. (495) 691-51-16, (495) 691-56-28
Галерея книги «Нина», ул. Бахрушина, д. 28. Тел. (495) 959-20-94

Интернет-магазин: **www.ozon.ru**

Подписано в печать 18.11.2013. Формат 60×88¹/₁₆.
Усл. печ. л. 19,76. Печать офсетная. Тираж 500 экз.