
Трансцендентально-феноменологический анализ сознания: восприимчивость и производительность субъекта как условия возможности опыта

© 2023 г. Т.М. Рябушкина

*Школа философии и культурологии факультета гуманитарных наук
Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»,
Москва, 105066, ул. Старая Басманная, д. 21/4.*

E-mail: ryabushkinat@yandex.ru

Поступила 28.02.2023

Работа посвящена проблеме генезиса сознания с позиции трансцендентальной эпистемологии и направлена на выявление *условий возможности познания*, в зависимости от которых формируются структуры сознательного опыта, как общие, так и определяющие разнообразие конкретных предметов. Трансцендентально-феноменологическая рефлексия об *имманентных сознанию* способах организации опыта не позволяет решить проблему осмысления *познания* как отношения познающего субъекта к *иному*, существующему независимо от него. Предлагаемый в статье анализ условий *возможности познания* как отношения к *иному* позволяет показать, каким образом *восприимчивость* (переосмысленная с учетом критики понятия о «чувственной данности») и *производительность* субъекта могут обеспечить возникновение сознания и познавательных процессов сознательного уровня. На этой основе выявляется сложная структура субъективности, включающая не только сознательный, но и *досознательный* уровень, и обнаруживается зависимость организации сознания от досознательного. Учитывая *трансцендентальный* характер сознания, но не предполагая его абсолютизации, данный подход намечает перспективу решения проблем философии сознания, в том числе и аспектов «трудной проблемы».

Ключевые слова: трансцендентальная философия, феноменология, сознательный опыт, досознательное, субъективность, восприимчивость, производительность, трансцендентное.

DOI: 10.21146/0042-8744-2023-6-104-115

Цитирование: *Рябушкина Т.М.* Трансцендентально-феноменологический анализ сознания: восприимчивость и производительность субъекта как условия возможности опыта // Вопросы философии. 2023. № 6. С. 104–115.

Transcendental-Phenomenological Analysis of Consciousness: Receptivity and Spontaneity as Conditions for the Possibility of Experience

© 2023 Tatiana M. Ryabushkina

*The School of Philosophy and Cultural Studies at HSE University's Faculty of Humanities,
21/4, Staraya Basmannaya str., Moscow, 105066, Russian Federation.*

E-mail: ryabushkinat@yandex.ru

Received 28.02.2023

The study is devoted to the transcendental-epistemological problem of the genesis of consciousness and is aimed at identifying the *conditions for the possibility of cognition*, depending on which the structure of conscious in general and the structure of specific objects are formed. The transcendental-phenomenological reflection that deals with the *immanent in consciousness* does not allow solving the problem of understanding *cognition* as the relationship of the cognizing subject to things that exist independently of him. The analysis of the conditions for the possibility of cognition as a relation of subjectivity to *other*, proposed in the article, shows how *receptivity* (rethought taking into account the criticism of the concept of “sensory givenness”) and the *spontaneity* can provide the emergence of consciousness and cognitive processes of the conscious level. This offers the basis for opening the complex structure of subjectivity, including not only the conscious, but also the preconscious level that influences the organization of consciousness. Considering the transcendental nature of consciousness, but not implying its absolutization, this approach opens the prospects of solving the problems in the philosophy of consciousness, including the aspects of the “hard problem”.

Keywords: transcendental philosophy, phenomenology, conscious experience, the preconscious, subjectivity, receptivity, spontaneity, transcendent.

DOI: 10.21146/0042-8744-2023-6-104-115

Citation: Ryabushkina, Tatiana M. (2023) “Transcendental-Phenomenological Analysis of Consciousness: Receptivity and Spontaneity as Conditions for the Possibility of Experience”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 6 (2023), pp. 104-115.

Введение

Цель статьи – на основе теоретико-познавательного анализа выявить условия возможности существования сознания и прояснить их влияние на структуру сознательного опыта. Философия сознания в решении проблемы происхождения и организации сознательного опыта все больше заимствует результаты и методы науки. Однако естественнонаучное знание как содержание сознания нуждается в осмыслении оснований его структуры. В связи с этим актуальным представляется вопрос о возможности собственно философского решения проблемы оснований сознательного опыта, определяющих его существование, единство и структурные особенности. Вместе с тем попытки решения этой проблемы в рамках трансцендентально-феноменологического направления встретились с серьезными трудностями.

Д. Юм полагал достаточным описывать содержания сознания независимо от каких-либо их оснований за пределами сознания. При таком подходе первичные восприятия – «впечатления» – предстают мгновенно сменяющимися друг друга и не связанными

между собой: «я не думаю, чтобы существовало вообще два отчетливых впечатления, которые были бы соединены неразрывно» [Юм 1996 I, 124]. Созданные воображением связи перцепций – не реальные связи, а фикции. При этом *устойчивость* предметных связей необъяснима, так как воображение, действующее через ассоциации, в значительной степени произвольно. Неясно также, каким образом при мгновенной сменяемости впечатлений может осуществиться акт копирования данного впечатления, в результате которого могла бы образоваться простая идея, или акт связывания данного впечатления с последующим.

В отличие от Юма, И. Кант утверждает обусловленность организации сознания, а именно, присущей ему формы временного потока, *восприимчивостью к иному*: «реальность внешнего чувства в отличие от воображения основывается лишь на том, что оно неразрывно связывается с самим внутренним опытом как условие его возможности» [Кант 1994, 37]. Однако внешнее по отношению к опыту постоянство, являясь необходимым условием возможности опыта, само по себе не определяет у Канта связность опыта. Связи оказываются результатом деятельности рассудка, подчиняющего *несвязанные чувственные данные* – ощущения – всеобщим и необходимым *априорным формам*: «среди всех представлений связь есть единственное, которое не дается объектом, а может быть создано только самим субъектом, ибо оно есть акт его самодетельности» [Там же, 125–126].

Однако остается неясным, почему не только *общие* формы, применимые к *любому* чувственному содержанию, но и создаваемые продуктивным воображением многообразные *конкретные* связи тех или иных явлений, могут сохранять устойчивость и считаться знаниями. Априори определяется наличие в опыте устойчивых предметов (категория субстанции), но то, *какая именно* связь многообразного должна быть устойчивой, априори не определяется. Необходимость и общезначимость – акцентируемые Кантом черты знания – присущи только *формальным* связям нашего опыта, тогда как *содержательные* связи лишены этих черт. Хотя продуктивное воображение при осуществлении фигурного синтеза подчиняется категориям рассудка, ограниченный набор категорий оставляет воображению, осуществляющему связывание многообразного, достаточный простор для самых различных его конфигураций.

Юм считал, что поскольку воображение произвольно, *априори* можно допустить, что следствием данной причины может быть множество разных явлений. Например, результатом соударения двух бильярдных шаров может быть как движение каждого из них в любом направлении, так и их переход в состояние покоя [Юм 1996 II, 25]. В кантовском мире явлений *априори* исключена возможность того, чтобы следствием данной причины было какое-нибудь иное действие, однако произвол воображения проявляется в том, что оно связывает необходимой связью *эту* причину именно с *этим* действием, а не с иным. Таким образом, полагание внешних устойчивых вещей само по себе не решает проблему оснований связей сознаваемых содержаний, и необходимо обнаружить *в самом сознании* основание общего единства сознательных представлений и основания предметных целостностей.

Согласно Э. Гуссерлю, трансцендентный предмет не есть нечто абсолютно иное по отношению к сознанию, существующее независимо от него. Хотя он и не принадлежит сознанию, он интендирован сознанием. Различение имманентного сознанию и трансцендентного осуществляется в рамках сознаваемого: «Трансцендентность в любой форме есть конституирующийся внутри Его бытийный смысл» [Гуссерль 2010, 109]. В чем состоит *познание* трансцендентного предмета? Гуссерль различает интенцию, благодаря которой предмет лишь *мыслится* (сигнификативный интенциональный акт), от интенции, благодаря которой предмет *дается*, получает содержательное наполнение (интуитивный акт). Познание предмета как достижение адекватной очевидности требует наполнения *всех* связанных с предметом интенций: «работа состоит в раскрытии потенциальностей, которые *имплицитно* содержатся в актуальностях сознания» [Там же, 65]. Однако на этом пути «раскрывается бесконечность все новых феноменов... каждый достигнутый в этом смысловом развертывании феномен, и прежде

всего данный в жизненном мире как само собой разумеющимся образом сущий, сам уже несет в себе смысловые и значимостные импликации, истолкование которых выводит нас к новым феноменам и т.д.» [Гуссерль 2004, 154].

Предмет не дается с очевидностью во «внешнем» восприятии. Только имманентное восприятие, показывающее, каким образом предмет конституируется благодаря *трансцендентальной субъективности*, обеспечивает аподиктическую очевидность: «раскрытие горизонтов опыта проясняет действительность мира и его *трансцендентность*, а затем показывает его неотделимость от трансцендентальной субъективности, конституирующей смысл и действительность бытия» [Гуссерль 2010, 83]. Трансцендентальная субъективность обнаруживает себя тем, что «в потоке интенционального синтеза, который создает единство во всем сознании и конституирует ноэтически и ноэматически единство предметного смысла, господствует сущностная типика, постижимая в строгих понятиях а priori» [Там же, 68]. Априорная структура жизненного мира предшествует *активному* конститутивному генезису, в котором созидающую роль играет Я; преданность этой структуре обеспечивается благодаря *пассивному генезису*. Гуссерль стремится разработать разновидность априоризма, не закрывающую выход к «самим вещам». Он создает «трансцендентальную теорию опыта Чужого», которая также «фундирует трансцендентальную теорию объективного мира» [Там же, 120].

Для осмысления возможности опыта Чужого, по Гуссерлю, необходимо ответить на вопрос: каким образом иное тело (Körper) внутри моей первичной сферы постигается как *подобное* моему собственному живому телу (Körper)? В качестве важнейшего конститутивного компонента опыта Чужого называется *ассоциативный процесс образования пары* как первоначальная форма пассивного синтеза: две данности образуют единство подобия, происходит их «взаимное пробуждение (Sich-wecken), надвигание друг на друга, взаимное перекрывание в отношении предметного смысла» [Там же, 145]. Механизм образования пары в случае опыта Чужого Гуссерль описывает следующим образом: «если в мою исходно-первичную сферу входит и выделяется там некоторое тело, которое *сходно* с моим, т.е. устроенное таким образом, что оно вместе с моим должно образовать пару как феномен, то... в этом процессе наложения смысла оно тотчас должно перенять от моего тела смысл тела-плоти» [Там же, 146]. Конституирование Другого субъекта, обладающего своей сферой опыта, обуславливает конституирование такого феномена моего опыта, как «объективная природа»: Другой существует, как и я сам, внутри объективного мира.

Однако основания ассоциативных связей нуждаются в уточнении. Возникают ли эти связи потому, что связываемые данные *сходны*? Составляющие предмета не существуют до синтеза, предполагающего примордиальные ассоциации, но всегда уже связаны: «каждое чувственное поле представляет собой гармоничное, космическое единство» [Husserl 2001, 517]. Содержания воспринимаются как сходные, поскольку ассоциация установила такое их отношение. Но не означает ли это, что сходство моего живого тела с телом Другого есть не сходство «самих вещей», данных благодаря сознанию, а сходство лишь явлений? Не следует ли допустить, что *сходство комплексов данных предшествует пассивному синтезу*, направляет действие ассоциативных механизмов? В. Бисеага приходит к выводу о необходимости *открытости* пассивности для *иного* [Viceaga 2010, 16], что предполагает отказ от априоризма гуссерлевской феноменологии.

Идея *открытости сознания иному* представляется наиболее очевидным откликом на призыв Гуссерля «К самим вещам!», привлекая значительное число сторонников. Так, например, М. Хайдеггер предлагает «концепцию первичности понимания по отношению к сознанию» [Молчанов 1992, 12]. Ж.-П. Сартр пишет: «для сознания нет бытия вне строгой обязанности быть открывающей интуицией чего-то, то есть трансцендентного бытия. Если сначала задать чистую субъективность, то ей... не удастся выйти из себя, чтобы установить объективность» [Сартр 2004, 35]. Согласно М. Мерло-Понти, «существо моего видения заключается в том, что оно соотносится не только с видимым, но и с бытием, видимым действительно» [Мерло-Понти 1999, 476].

Однако утверждение *исходной открытости бытия* неминуемо ведет к «исчезновению» субъективности как *условия возможности опыта*. Идея открытости иному исключает существование априорных форм, не предлагая взамен иных свидетельств субъективного характера сознательных представлений. Поскольку сознание, по словам Ж.-П. Сартра, не имеет никакого «внутри» и всегда направлено на иное, я либо имею неподлинное сознание себя как *вещи* среди других вещей, либо в поиске подлинности вынужден признать, что Я как *условие возможности всего создаваемого* есть *ничто*. Мерло-Понти, говоря о *непосредственной* связи Я с миром через *тело* [Мерло-Понти 1999, 389], балансирует между элиминацией субъективности как *инструмента познания* и ее «отелесниванием», включением в мир опыта. В любом случае о трансцендентальной субъективности речь уже не идет.

Последовательное развитие идеи открытости иному приводит к слиянию феноменологии с идеализмом. Как отмечает Мерло-Понти, «видимая вещь в себе есть то, что я о ней мыслю, и трансцендентальный идеализм представляет собой абсолютный реализм» [Там же, 477]. Однако феноменология не идет по этому пути до конца, утверждая, что вещи являются коррелятами субъективности: «вещь никогда не может быть... абсолютно вещью в себе, поскольку ее артикуляции являются артикуляциями нашего существования» [Там же, 411]. Несмотря на кажущееся сохранение трансцендентальной установки, такое понимание препятствует осмыслению субъективности как условия опыта. Сознание себя как познающего «растворяется» в создаваемой вещи. Феноменологические концепции, утверждающие открытость сознания иному, отвечают теоретико-познавательной установке, названной К. Мейясу *корреляционизмом*. «Корреляционизм состоит в дисквалификации любых попыток рассмотрения сфер субъективного и объективного независимо друг от друга. Необходимо становится не только утверждать, что мы никогда не постигнем объект “в себе”, изолированный от своего отношения к субъекту, но также признать, что мы никогда не постигнем субъект, который не был бы всегда-уже соотнесен с объектом» [Мейясу 2015, 11–12].

Возможно ли, вопреки корреляционизму, помыслить отношение познающего к познаваемому таким образом, чтобы высветить и *познающего*, и *познаваемое*, а не только их корреляцию – отношение, которое первично перед членами отношения и, по сути, уничтожает их? Мейясу считает возможным опровергнуть *сильный корреляционизм*, который, в отличие от *слабого (кантовского) корреляционизма*, утверждает не только *непознаваемость* «в-себе», но его *немыслимость* («мыслить нечто абсолютное – это мыслить абсолют для нас, то есть не мыслить ничто абсолютное» [Там же, 71]). Сильный корреляционизм признает *фактичность* априорных форм, то есть возможность их описания, но не дедукции: «если бы они были выводимы, как у Гегеля, то они должны были оказаться безусловно необходимыми, упраздняя даже возможность, что существует “в-себе”, отличное от них» [Там же, 51]. Мейясу замечает, что подразумеваемое корреляционистом различие «в-себе» и «для-нас» основывается на мыслимости *абсолютной* возможности-быть-другим по отношению к данному. Действительно, «только потому, что можно помыслить, что абсолютно возможно, что “в-себе” отличается от того, что дано, то, что я считаю реально возможным, может не быть реально возможным» [Там же, 83–84]. Таким образом, корреляционизм, отрицающий мыслимость независимых от субъекта вещей, но при этом мыслящий различие между «для нас» и «в себе» как реальное различие, противоречив.

Мейясу считает, что на этой основе возможен прорыв к абсолютному. Фактичность означает, что у «нашего» мира с его именно такими, а не иными законами, отсутствует «основание быть, предполагающее его абсолютность» [Там же, 87]. Закон достаточного основания действителен только для *внутримирного* сущего, но не применим к самому миру. Отсюда Мейясу заключает, что «реальное свойство любой вещи и вообще целого мира – *быть* без достаточного основания, и поэтому *иметь возможность без всякого основания стать действительно другим*» [Там же, 74]. С теоретико-познавательной точки зрения необходимо допускать, что «в себе» может отличаться от того, что «дано», но создает ли это почву для онтологического вывода о том, что

познаваемое существо обладает свойством становиться иным без всякого основания? Из того, что закон достаточного основания может быть значим лишь «для нас», не следует бесосновность «вещи в себе». Наше понятие бесосновности может быть *не применимо* к «в себе». Неправоммерно приписывать абсолюту какую-либо форму, даже если это «крайняя форма хаоса, *гипер-Хаос*, где нет... ничего невозможного, даже невысказанное возможно» [Мейясу 2015, 91]. Можно полагать «в себе» лишь как неизвестное, иначе трансцендентальная установка уступает место догматизму.

Может показаться, что корреляционизм принципиально непреодолим, что разрушает надежды на *познание* как самого познающего, так и иного по отношению к нему. Однако заметим, что корреляционизм держится не на том, что для его преодоления необходимо совершить невозможное – выйти за пределы мысли, а на том, что не удастся показать, *каким образом* можно без противоречия *мыслить познание иного*. Вместе с тем и сильный корреляционизм, не позволяющий проводить содержательное различие между субъективным и иным, является небезупречной *мыслительной* позицией. Следовательно, можно попытаться помыслить в *трансцендентальной установке* отношение познающего к иному (опыт иного), пройдя между идеализмом и догматическим помещением познающего субъекта среди других существ. В *первой части* статьи представлен анализ *условий возможности сознания и познания*, показывающий, *каким образом* благодаря *восприимчивости и производительности* может быть установлено отношение познающего субъекта к иному, не предполагающее ни априорных форм, ни непосредственного знания. На этой основе *во второй части* намечаются решения ключевых проблем, стоящих перед современной философией сознания трансцендентально-феноменологического и аналитического направлений.

I

При построении теоретико-познавательной модели необходимо избегать необоснованных онтологических допущений как в отношении *субъективности*, так и в отношении *иного*. Приписывая субъективности *телесность, темпоральность* или иные онтологические характеристики, мы сделали бы уступку догматизму. Тематизация трансцендентального субъекта допускает лишь *теоретико-познавательные* его характеристики, *необходимые для существования сознательного опыта*. Субъективность может быть задана как *инструмент познания*, но при этом необходимо применить бритву Оккама по отношению к полаганиям тех или иных познавательных способностей. Очевидно, что наделяя субъект *чувственностью и рассудком* с такими-то априорными формами, мы нагружаем его излишним (не являющимся *необходимым* с теоретико-познавательной точки зрения) онтологическим «багажом»: допустима иная, не «наша» чувственность с иными априорными формами. Признание фактичности субъективности ведет к догматическому ее пониманию как существа среди других существ.

Как будет показано, для того чтобы мыслить установление отношения познающего к иному (познаваемому), достаточно допустить существование *восприимчивости и производительности* субъекта познания, избегая необоснованных предпосылок о том, какими именно свойствами они обладают и какими онтологическими структурами обеспечены. В трансцендентальной философии понятие о восприимчивости не играло существенной роли, поскольку предполагалось, что она может давать лишь несвязный материал ощущений, который невозможно соотносить с нашими понятиями, выполняющими функцию *единства*. Негативное отношение к понятию о восприимчивости в современной философии обусловлено тем, что оно отсылает к понятию о «чувственной данности», которое в XX в. было подвергнуто критике (Л. Витгенштейн [Витгенштейн 1994], У.В.О. Куайн [Quine 1951], У. Селларс [Sellars 1997]). Феноменология также выступает с критикой этого понятия, утверждая изначальную данность вещей, а не «ощущений».

Однако необходимость полагать отношение сознания к иному, с одной стороны, и непродуктивность утверждения изначальной открытости сознания для иного –

с другой, заставляют обратиться к переосмыслению понятия о восприимчивости. Не признавая существование восприимчивости к иному, невозможно объяснить *многообразие* нашего сознательного опыта, причем как в отношении *элементов*, так и в отношении *связей* предметного поля (попытки представить организацию сознания исключительно продуктом различных форм синтеза не имели успеха). Решить проблему объяснения устойчивости и общезначимости *конкретных* связей создаваемого мира, обосновать возможность считать их знаниями, а не фикциями, можно лишь на основе допущения о том, что многообразные связи *восприняты, а не синтезированы*. Заметим, что не существует необходимой связи между понятием о восприимчивости и полаганием неоформленных чувственных данных в качестве основы сознательного опыта. Применение для описания восприятия понятий о *чувственных данных* и подчиняющих их себе *априорных формах* оказывается непродуктивным при осмыслении возможности *познания* как отношения к иному. Но было бы неверно с *самого начала* теоретико-познавательного исследования искать замену этим понятиям и пытаться определить, как именно «работает» восприимчивость. Это значило бы заявить о том, что мы многое *знаем о познающем прежде, чем начали познавать*. Достаточно полагать *восприимчивость* как отношение познающего субъекта к иному, не касаясь природы этого отношения. Под результатами «работы» восприимчивости как познавательной способности следует понимать не *непосредственные* данные, играющие роль незыблемого фундамента знания, а данные *субъективно обусловленные, отличные* от воспринимаемого, но тем не менее *соответствующие* ему.

Однако восприимчивость сама по себе не обеспечивает *сознательного* характера воспринятого. Для возникновения *сознательного* опыта необходима *данность субъекту самого себя как познающего*. Но сам познающий, воспринимающий, в принципе, не может стать объектом *восприятия*. Это ограничение играет ключевую роль в том, каким путем идет процесс познания. Первичное восприятие субъектом иного не может сопровождаться данностью самого субъекта, поэтому оно является *досознательным*. В отличие от *бессознательного*, являющегося проекцией тех или иных структур сознательного опыта в область несознаваемого (*бессознательная воля*, *бессознательное мышление* в немецком идеализме, *бессознательное как «вытесненное»* из сознания, *языкоподобное бессознательное*), *досознательное* *первично* по отношению к сознательным представлениям, является условием их возможности.

Согласно Канту, для того чтобы представления могли существовать в качестве *моих* представлений, то есть иметь *сознательный* характер, их должно сопровождать порождаемое рассудком представление «я мыслю». Однако это представление не может обеспечить эмпирическое сознание собственного существования; самосознание рассудка пусто, оно не дает никакого созерцания. Чтобы породить чувственное самосозерцание, способность осознания себя должна воздействовать на внутреннее чувство. Самосознание предполагает *самоаффектацию*: «мы созерцаем себя самих лишь так, как мы внутренне *подвергаемся воздействию*» [Кант 1994, 140]. Однако если бы даже субъект обладал способностью «внутренне» воздействовать на самого себя и подвергаться воздействию, результаты этого воздействия неизбежно были бы отличны от *самого* познающего. Кант отмечает, что с полаганием самоаффектации связана неизбежная трудность: «Каким образом... Я как интеллигенция и как *мыслящий* субъект познаю самого себя как *мыслимый* объект, поскольку я благодаря этому дан себе в созерцании... ? Этот вопрос столь же труден, как вопрос, каким образом я вообще могу быть для себя самого объектом, а именно объектом созерцания и внутренних восприятий» [Там же, 142–143].

Не находя ответа на вопрос о том, *каким образом* осуществимо восприятие себя как познающего, Кант все же признает самовосприятие необходимым условием возможности самосознания. Гуссерль следует за ним, говоря о «собственном в-себе и для-себя-бытии, которое посредством так называемого “внутреннего восприятия”, или “самовосприятия”, все же доступно исследованию рефлектирующего Я» [Гуссерль 2004, 283]. Я обретает содержательное наполнение благодаря *темпорализации*,

являющейся результатом самовосприятия: «я сталкиваюсь со своей имманентной временностью и тем самым со своим бытием в форме открытого бесконечного потока переживаний» [Гуссерль 2010, 131–132].

Но заметим, что *доступность* временного потока переживаний для рефлексии означает, что сознание, предполагающее данность познающего, уже существует; рефлексия есть *следствие* существования сознания, а не условие его возможности. Способность *схватывания* восприятий не может быть признана основанием самосознания, поскольку результатом схватывания может быть лишь *познаваемое*, но не *познающий*. Непроясненность условий возможности «данности» себя как познающего ведет к тому, что самосознание, по сути, признается не нуждающейся в объяснении неотъемлемой чертой субъективности. Исследование субъективности сводится к исследованию процессов познания, протекающих на *сознательном* уровне и предполагающих *темпоральность*, что порождает характерную для трансцендентально-феноменологической традиции тенденцию к *отождествлению субъективности и темпоральности* [Рябушкина 2017].

Но если не уклоняться от признания *принципиальной невозможности самовосприятия познающего субъекта*, то остается полагать, что познающий может стать данностью не благодаря *восприимчивости*, а благодаря *продуктивности (самодетельности)* субъекта. Представлять для субъекта его самого как *познающего* может *инструмент познания, созданный самим субъектом при помощи трансцендентального воображения*. Очевидно, что познающий не может представить при помощи воображения себя самого таким, каков он есть. В результате работы воображения, действующего на досознательном уровне, «в темноте», может возникнуть лишь «*набросок субъективности*», набросок познавательного инструмента, который не будет тождественным самому познающему субъекту, но тем не менее сможет стать для него первичным предметом самопознания. Собственные познавательные способности (восприимчивость и продуктивность) не даны субъекту, он имеет лишь досознательные результаты их «работы». В сфере субъективного имеет место данность только *брошенной* познавательной способности, и это создает возможность *применения субъектом наброска в качестве собственного инструмента познания для восприятия иного* и получения нового слоя данных об ином. Реализация этой возможности зависит от того, будет ли набросок как познавательный инструмент обладать восприимчивостью. При создании наброска субъект действует без ориентира, «наугад», поэтому условием продолжения процесса познания является создание все новых набросков, из которых одни могут быть более удачными инструментами познания, чем другие. *Создание наброска познавательной способности – необходимое условие возникновения сознания*. Восприятия, полученные посредством наброска, будут сознательными, так как они есть результат применения *данной субъекту познавательной способности*, и эта данность «сопровождает» как работу этой познавательной способности, так и результаты этой работы.

Покажем, каким образом генезис сознания определяет его структурные особенности. *Основанием единства сознательных восприятий является набросок субъективности*, посредством которого они получены. При этом на уровне первичного сознания набросок предстает не таким, каков он *есть*: если всякое сознательное восприятие может быть получено только посредством наброска, то и набросок может быть осознан, только если будет *воспринят* посредством него самого как познавательного инструмента. Поскольку *основание единства сознания* сознается неадекватным образом, *связи сознательного опыта исходно не сознаются*. Первичные сознательные данные, определяемые восприимчивостью наброска, представляются субъекту разрозненными, неполными, недостаточными, однако в действительности *они имеют досознательные связи*, составляют неявное единство, которое субъект чувствует необходимость обнаружить, раскрыть.

Сознательное восприятие иного, полученное посредством наброска как познавательного инструмента, вообще говоря, отлично от первичного досознательного

восприятия, определяемого восприимчивостью самого субъекта. Наличие *различных восприятий одной и той же реальности* (будем называть такие восприятия «*соответственными*») создает в сфере субъективного *несообразность (дисгармонию)*. Субъект не может сознать эту дисгармонию, поскольку не сознает вызывающие ее досознательные данные, однако имеющееся внутреннее противоречие может вызывать в нем *чувство неудовольствия (боли)*, связанное с сознательным опытом. Чувствительность субъекта к дисгармонии – необходимое условие дальнейшего (протекающего уже на уровне сознания) процесса познания. Обладая ею, субъект может направлять свои познавательные усилия на устранение неудовольствия и тем самым на приведение сознательных данных в согласие с досознательными. Условием возможности такого изменения сознательных данных является наличие у наброска как познавательного инструмента *способности воображения*. Эта способность *вторична* по отношению к воображению самого субъекта, создающему наброски, но именно она является движущей силой познания на уровне сознания. «*Вторичное*» *воображение* создает различные связи и конфигурации сознаваемых элементов, формируя тем самым предметный мир с его взаимосвязями. Принятие или непринятие результатов работы воображения в качестве реальности определяется тем, насколько они *сообразуются (гармонизируют)* с *соответственными* досознательными данными и тем самым способствуют устранению чувства неудовольствия.

Если бы гармония сознательного и досознательного *в целом* была достигнута, то это означало бы адекватное осознание не только досознательного наброска субъективности, но и исходного субъекта. Действительно, в ситуации, когда сознательные и досознательные «данные» не конфликтуют, набросок, определяющий сознательное, и субъект, определяющий досознательное, если не совпадают, то соотносятся друг с другом. Гармония сознательного и досознательного позволила бы «высветить» характер первичных досознательных «данных», что при осознании определяющей их исходной субъективности такой, какова она есть, открывает возможность выхода к «самим вещам». Таким образом, при помощи трансцендентального метода, состоящего в выявлении *условий возможности* сознательного опыта, удастся показать, что отношение познающего к иному возможно, но оно предполагает создание «посредника» – наброска субъективности. Заметим, что нет *необходимости* существования субъективности, соответствующей предложенной модели. Субъект познания, обладающий восприимчивостью, мог бы и не существовать; сознание могло не возникнуть, если бы у субъекта не было производительности – способности создавать наброски познавательных инструментов. Любое из условий *возможности сознания*, предполагающего отношение познающего субъекта к иному, *могло быть* не выполнено. Но если сознательное отношение познающего к иному *существует*, то оно могло возникнуть только при выполнении всего ряда необходимых условий.

Человеческое познание может быть рассмотрено на основе предложенной модели субъективности, поскольку у нас *есть* сознательный опыт и чувствительность к дисгармонии, которая проявляется в том, что противоречия выступают основанием для дальнейшей работы познания. При этом необходимо отметить, что теоретико-познавательная модель сама по себе не влечет *онтологических* выводов. Было бы неверно ожидать от теории познания ответа на вопрос о том, что представляет собой то неизвестное, которое мы стремимся познать. Если бы она давала такой ответ, то была бы уже не нужна. Процесс познания был бы завершен. Но теория познания может наметить возможные пути познания, объяснить его особенности, сложности и перипетии. Ответы на вопросы о характере познаваемой реальности и месте в ней субъекта познания могут быть получены только на пути поиска *гармонии сознательного и досознательного*, что предполагает творчество в различных сферах – в философии, науке, искусстве и др. Можно показать, что онтология сознаваемого мира (прежде всего, структура *базисных связей* – пространственных, временных и каузальных и др. – и типов предметности, таких как, например, «живое», «прекрасное») определяется составом гармонизируемых сознательных и досознательных «данных» [Рябушкина 2020, 87–152].

При этом базисные структуры модифицируются в зависимости от *познавательной установки* – того или иного направления поиска гармонии, выбора каких-либо из ответственных друг другу результатов познания в качестве ориентиров, с которыми следует согласовать остальные результаты [Рябушкина 2020, 153–460].

Таким образом, с позиции трансцендентальной эпистемологии просматриваются основания *структурных трансформаций* сознательного опыта, и тем самым намечается преодоление традиционного для этого направления мысли априоризма, не допускающего возможности изменений базисных структур сознания. В отличие от априорных форм, базисные связи, будучи «побочными эффектами» установления отношения к *иному*, не являются непреодолимым препятствием на пути познания как гармонизации сознательного и досознательного. Познание осуществляется в рамках определенной познавательной установки, причем невозможно предугадать, какие установки возникнут в будущем, каким путем пойдет процесс познания и каковы будут его результаты. Но это не ведет к *релятивизму* и *гносеологическому пессимизму*. Познавательные установки не являются взаимно непроницаемыми, их объединяет *отношение познающего к иному и работа воображения по приведению досознательных и сознательных «данных» к единству, гармонии*. Однако успех на пути познания не гарантирован. Возможно, что в силу особенностей того типа наброска, который определяет характер человеческого сознания, сознаваемое нами настолько глубоко отличается от досознательного, что их гармония недостижима.

II

Не ожидая от теоретико-познавательной модели субъективности прямых ответов на онтологические вопросы, можно на ее основе наметить контуры ответов на важнейшие вопросы *философии сознания*.

Могут ли познавательные процессы протекать в «темноте», вне всякой связи с сознанием, и если да, то почему возникает сознание? Поскольку восприимчивость субъекта позволяет получать «данные», имеющие связный характер, но не обеспечивает осознанности этих данных, можно говорить о *досознательном познании*, осуществляемом благодаря *восприимчивости*. Кроме того, к досознательному познанию следует отнести *работу трансцендентального воображения* по созданию набросков субъективности, являющуюся *условием* возникновения сознания. Поскольку *восприятие субъектом самого себя как познающего принципиально невозможно, в досознательном ничто не указывает на субъект как основание возникновения и уничтожения тех или иных данных, на их несамостоятельность; нет «следов» их формирования и разрушения*. Этот странный «мир» похож на юмовский мир перцепций, с той разницей, что в нем нет сознания, а причинная связь не может быть построена воображением даже в качестве фикции: нет основы для формирования «склонности» к ее построению. Субъективность, «остановившаяся» на досознательном уровне, не могла бы строить *причинные связи* имеющихся данных. Таким образом, намечая решение «трудной проблемы сознания», можно утверждать, что обладание сознанием дает существенные познавательные преимущества познающему субъекту.

Как возможно познание Другого как существа познающего, обладающего сознанием? Набросок представляет собой не что иное, как более или менее совершенную *познавательную способность*, поэтому в процессе познания (приведения сознательных «данных» о нем к единству с досознательными) он сознается как *особый тип предметности – обладающее способностью к восприятию живое существо*. Все живые существа, взятые в своем глубинном основании, есть наброски. Благодаря тому, что *наброски, обуславливающие другие сознания, даны мне на досознательном уровне такими, каковы они есть* в качестве познавательных инструментов, я могу распознавать в Другом познающего субъекта, хотя мне не дано сознавать результаты работы познавательной способности Другого так, как их сознает сам Другой.

Чем сознание человека отличается от сознания других живых существ? Восприимчивость животного (за счет ее ограниченности или избирательности) позволяет

получать сознательные данные, конфликт которых с досознательным менее значителен и болезнен, чем у человека. Мы создаем это свойство животного как «приспособленность» к определенной среде обитания. Основное отличие животного от человека состоит в отсутствии или слабости *вторичного воображения*. Животное может учиться, *накапливать* опыт, однако не способно *преобразовывать* его, создавая новые связи и эффективно работать над устранением дисгармонии, если она вдруг возникнет (например, при изменении среды). Как было показано, набросок (основание единства сознания) и, как следствие, *общие* связи опыта исходно не сознаются. Построение этих связей оказывается для животного невозможным. Единство его сознательных представлений так и не становится *осознанным*, и самость (Я) как основание этого единства не выстраивается на уровне сознания.

Заключение

Содержания сознания могут быть рассмотрены как результат *познавательного отношения субъекта к иному*, при этом условием возможности *сознательного* опыта является *досознательная работа восприимчивости и производительности* субъекта. Открытие *досознательного уровня субъективности* и связанного с ним *нового горизонта исследований* влечет за собой постановку перед трансцендентально-феноменологической философией сознания новых задач, таких как прояснение отношения сознания к досознательному, осмысление его роли в познании. Понимание отношений восприятий (как сознательных, так и досознательных), их влияния на структуру сознания может способствовать выяснению природы и познавательной функции сознания.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Витгенштейн 1994 – *Витгенштейн Л.* Философские работы. Часть I. М.: Гнозис, 1994 (Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, Russian Translation).

Гуссерль 2004 – *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2004 (Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Russian Translation).

Гуссерль 2010 – *Гуссерль Э.* Картезианские медитации. М.: Академический Проект, 2010 (Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen*, Russian Translation).

Кант 1994 – *Кант И.* Сочинения. В 8 т. Т. 3. М.: Чоро, 1994. (Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Russian Translation).

Мерло-Понти 1999 – *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. СПб.: Наука, 1999 (Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Russian Translation).

Сартр 2004 – *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2004. (Sartre, Jean-Paul, *L'Être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Russian Translation).

Юм 1996 I – *Юм Д.* Сочинения. В 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1996 (Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Russian Translation).

Юм 1996 II – *Юм Д.* Сочинения. В 2 т. Т. II. М.: Мысль, 1996 (Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Russian Translation).

Husserl, Edmund (2001) *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*, Kluwer Academic, Dordrecht.

Quine, Willard V.O. (1951) "Two Dogmas of Empiricism", *Philosophical Review*, Vol. 60, pp. 20–43.

Ссылки – Refences in Russian

Мейясу 2015 – *Мейясу К.* После конечности: Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург; М.: Кабинетный ученый, 2015.

Молчанов 1992 – *Молчанов В.И.* Парадигмы сознания и структура опыта // Логос. 1992. № 3. С. 7–36.

Рябушкина 2017 – *Рябушкина Т.М.* Субъективность и темпоральность как условия возможности опыта: отождествление или разграничение? // Философский журнал. 2017. Т. 10. № 4. С. 139–155.

References

- Biceaga, Victor (2010) *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*, Springer, London, New York.
- Meillassoux, Quentin (2006) *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Éditions du Seuil, Paris (Russian Translation 2015).
- Molchanov, Viktor I. (1992) "Paradigms of Consciousness and the Structure of Experience", *Logos*, Vol. 3 (1992), pp. 7–36 (in Russian).
- Ryabushkina, Tatiana M. (2017) "Subjectivity and Temporality as Conditions for the Possibility of Experience: Identification or Demarcation?", *Philosophy Journal*, Vol. 10, No. 4, pp. 139–155 (in Russian).
- Ryabushkina, Tatiana M. (2020) *Structure-Forming Grounds of Consciousness*, HSE Publishing House, Moscow (in Russian).
- Sellars, Wilfrid (1997) *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Harvard University Press, Boston.

Сведения об авторе

РЯБУШКИНА Татьяна Михайловна – кандидат философских наук, доцент Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

Author's Information

RYABUSHKINA Tatyana M. – CSc in Philosophy, Associate Professor, National Research University Higher School of Economics.