

**СУБЪЕКТ  
И  
КУЛЬТУРА**



**ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ**  
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

# **СУБЪЕКТ И КУЛЬТУРА**

*Под редакцией Владимира Поруса*

**Санкт-Петербург  
Алетейя  
2014**

УДК 101  
ББК 87  
С 89

*Рекомендовано к печати  
Ученым советом факультета философии  
Национального исследовательского университета  
«Высшая Школа Экономики»*

Рецензенты: д. филос. н., проф. Б.И. Пружинин,  
д. филос. н., проф. Т.Г. Щедрина

Ответственный редактор — *В.Н. Порус*

Субъект и культура/ отв. ред. В.Н. Порус — СПб.: Алетейя,  
2014 — 440с.

**ISBN 978-5-90670-538-9**

В сборнике представлены результаты работы авторского коллектива лаборатории исследований философии Национального исследовательского университета – «Высшая школа экономики», осуществлявшейся по программе фундаментальных исследований 2012 г. и объединенных общей темой «Субъект и культура: основы междисциплинарного исследования проблемы».

УДК 101  
ББК 87  
С 89

© Издательство «Алетейя» (СПб), 2014  
© Национальный Исследовательский Университет  
«Высшая Школа Экономики», 2014  
© Отв. ред. В.Н. Порус, 2014  
© Коллектив авторов, 2014

## Содержание

*От редактора* . . . . . 5

**В.П. Зинченко**

Личность и культура (психологическая проекция) . . . 11

**В.П. Зинченко**

Как слово становится *Домом бытия*. . . . . 74

**В.П. Зинченко**

О методологической культуре психологов (от монизма к  
плюрализму) . . . . . 97

**А.Л. Доброхотов**

Автор как субъект культуры: междисциплинарные  
аспекты проблемы. . . . . 124

**В.А. Петровский**

Я как причина себя: почетные круги *causa sui*. . . . . 139

**Е.Г. Драгалина-Черная**

Парадокс индоктринации в логике социального  
софтвера. . . . . 195

**В.Н. Порус**

«Тождество Я» в философско-методологическом и  
психологическом измерениях. . . . . 214

**Т.М. Рябушкина**

Самореференция и самописание как  
основания самоидентичности: поиск альтернативы  
субстанции. . . . . 230

***Ж. Лоран***

Великие индивидуальности и общество в «Двух источниках морали и религии» Анри Бергсона. . . . . 255

***Э. Уссэ***

Кризис культуры и вопрос чистой субъективности . . 270

***В.В. Долгоруков***

Субъект воли: является ли компатибилизм контринтуитивным? . . . . . 292

***С. Жуэн***

«Суверенная неблагодарность духа»: субъективность и современность у Гегеля. . . . . 306

***А. В. Ястребцева***

Воспитание в эпоху модерна: другое Я ребенка и кризис патерналистской власти. . . . . 330

***Ю.П. Зарецкий***

История субъективности и история автобиографии: важные обновления. . . . . 369

***С.Е. Крючкова***

Субъект в пространстве аргументации. . . . . 394

***С.М. Бардина***

Роль философии в исследовании психических заболеваний: вопрос о границах интерпретации. . . . . 419

***Сведения об авторах.*** . . . . . 438

**Самореференция и самописание как  
основания самоидентичности: поиск  
альтернативы субстанции**

*Аннотация.* В статье анализируются попытки осмысления самодентификации на основании самореференции и самописания (П.Ф. Стросон, С. Шумейкер, А. Кристофиду). Автор показывает, что такой подход позволяет выявить только формальное основание самоидентичности. Реальное основание самоидентичности не может быть найдено в опыте, *предполагающем* наличие сознания, поскольку *условием* возможности сознания является *отношение субъекта к самому себе как объекту*, т.е. наличие *досознательного* основания самоидентичности.

*ключевые слова:* субъект, сознание, самоидентичность, самореференция, самописание, самонаблюдение, субстанция

*T. Ryabushkina*

**Self-reference and Self-ascription as the Foundations of Self-identification: Searching for an alternative for a substance**

*Abstract.* The author analyses a number of conceptions that determine self-identification as dependent from self-reference and self-ascription (P.F. Strawson, S. Shoemaker, A. Christofidou). Author shows that the conceptions allow to explain the possibility only of a formal basis of self-identity. A real basis of self-identity cannot be found in the experience that *presupposes* the existence of consciousness, for the *condition of possibility* of consciousness is *a relation of the subject of knowledge to himself as an object*, i.e. existence of a *preconscious* basis of self-identity.

*key words:* subjectivity, consciousness, self-identity, self-reference, self-ascription, self-objectivation, substance

Классическим ответом на вопрос: «Что позволяет сознанию оставаться одним и тем же, несмотря на то, что его содержания даны исходно в форме временного потока, в котором нет ничего постоянного?», является полагание субстанции. Однако уже работы Юма не оставляют сомнения в том, что понятие субстанции может служить лишь формальным основанием идентичности, а реальная идентичность при этом оказывается фикцией. В процессе поиска иного основания самоидентичности предпринимаются попытки установить зависимость самоидентификации от *самореференции* и *самоописания*. Статья выявляет, что этот путь вновь приводит к субстанции как последнему основанию, тогда как решение проблемы самоидентичности требует отказа от полагания субстанции, неразрывно связанного с полаганием временности в качестве фундаментальной характеристики сознания.

П.Ф. Стросон стремится показать, что невозможно идентифицировать содержания сознания, не выходя за рамки самого сознания. Рассуждения Стросона направляются поиском условий «легитимного употребления решающего понятия единства или нумерической идентичности во времени»<sup>228</sup>. В сознании как таковом нет того, что способно противостоять изменениям, которые несет с собой время, и служить для них необходимым фоном. Все, что принадлежит *только* сознанию, *подчинено* условию времени, поэтому в сознании не может быть такой данности, которая позволяла бы «взглянуть» на время со стороны. Отсюда следует, что и само время как единый феномен не является данностью сознания и не может быть противопоставлено потоку сознания.

Фоном изменений не может быть и Я: тождественное Я как основание единства содержаний сознания са-

---

<sup>228</sup> *Strawson P.F. The bounds of sense. L., 1966. P. 37.*

мо лишено реального содержания. Действительно, Я есть то, что мы *формально* противопоставляем временным изменениям сознания, поскольку наличие изменения требует наличия оттеняющего его постоянства. «Не существует и не может существовать никакой интуиции (эмпирического сознания) неизменного нематериального субъекта опыта»<sup>229</sup>. «Я» из высказывания «я мыслю», выражающего кантовское аналитическое единство самосознания, не есть нечто реально существующее и реально связывающее наши представления, а есть только мысль о необходимости их единства. Стросон сводит кантовскую критику метафизики души к формуле: единство нашего сознания принимается за сознание единства субъекта<sup>230</sup>.

Остается возложить функцию фона временных изменений на *пространство*, традиционно считаемое формой *внешнего* чувства. Как признавал Кант, критерии идентичности субъекта опыта во времени предполагают тот факт, что мыслящее существо (человек) сам есть объект внешнего чувства, т.е. тело в пространстве<sup>231</sup>. По Стросону, «...эмпирически приемлемые критерии нумерического единства во времени субъекта опыта (человека или человеческого существа)...хотя и не те же самые, что и для телесной идентичности, включают существенную отсылку к человеческому телу»<sup>232</sup>.

Индивидуация опыта определяется такими его характеристиками, как временность и пространственность. С одной стороны, «идея об отдельности, которая аналогична индивидуальному сознанию, но которая является фактически *вневременной*, едва ли есть идея, которую мы можем понять»<sup>233</sup>, и, с другой стороны, для различ-

---

<sup>229</sup> Ibid. P. 162.

<sup>230</sup> Ibid. P. 168.

<sup>231</sup> Ibid. P. 37.

<sup>232</sup> Ibid. P. 164.

<sup>233</sup> *Strawson P.F. Individuals. L., 1959. P. 126.*

*Самореференция и самописание как основания самоидентичности...*

ния индивидуальных сознаний необходимо иметь пространственную «точку зрения»<sup>234</sup>.

Приписывать предикаты *себе* невозможно без того, чтобы отличать себя от *других*. «Условие того, чтобы считать себя субъектом таких предикатов состоит в том, чтобы также считать других субъектами этих предикатов. Условие, в свою очередь, того, чтобы это было возможным, состоит в наличии способности различать, отбирать или идентифицировать различных субъектов таких предикатов»<sup>235</sup>.

Чтобы отличить самого себя от другого владельца опыта, необходимо мочь приписывать ему как телесные характеристики («М-предикаты»), так и состояния сознания («Р-предикаты»). Однако мы не можем приписывать Р-предикат другому только на основе наблюдаемой в нас самих корреляции между поведением и опытом определенного вида. Это противоречило бы принципу: если кто-либо не может сказать, что значило бы для опыта быть *не ego* опытом, то тогда абсолютно нет смысла в говорении того, что такой-то опыт есть *ego* опыт.

Однако «внешние» (претендующие на выход за рамки лишь сознаваемого) основания самоидентификации сами зависят от «внутренних» возможностей сознания. Для того чтобы было возможно различение и идентификация объективных предметов, необходимо, чтобы отдельные эмпирические содержания были подведены под понятия, обладали общими признаками, т.е. необходимы рекогнитивные компоненты концептуализации, а они, в свою очередь, предполагают возможность установления принадлежности отдельных опытов идентичному субъекту. «Рекогниция включает в себя *потенциальное* признание того, что опыт, в который необходимо

---

<sup>234</sup> Ibid. P. 125.

<sup>235</sup> Ibid. P. 104.

входит рекогниция, есть мой собственный, разделяющий с другими опытами это отношение к идентичному Я»<sup>236</sup>. Кроме того, опыт предполагает возможность *корректировки* объективных суждений, необходимым условием которой является различение *объективных* компонентов (как нечто объективно существует) и *субъективных* компонентов (как нечто мне является), а это, в свою очередь, обусловлено различием Я и мира<sup>237</sup>.

Опираясь, таким образом, на самосознание, Стросон не подразумевает того, что понятие самосознания в смысле одностороннего отношения импликации есть условие объективности. Понятие единства сознания, включающее саморефлексивность и понятийное единство опыта, не обозначает никакого особенного, от объективности независимого модуса сознания; оно не дает, согласно Стросону, никакого «чистого самосознания». Самосознание есть сознание данных опыта как своих, приписывание их самому себе<sup>238</sup>.

Отличительной чертой приписывания самому себе *наиболее важного класса* Р-предикатов – класса предикатов, обозначающих текущие состояния сознания – Стросон считает отсутствие критерия, отсутствие метода верификации. Согласно Стросону, картезианство исходит из правильного наблюдения: состояния сознания мне непосредственно даны постольку, поскольку нет ни необходимости, ни возможности применения критерия, чтобы удостовериться, принадлежит ли состояние сознания, которое я сознаю, мне или кому-либо другому. Но картезианство упускает из вида следующее. Если бессмысленно и невозможно одни состояния сознания, которые я сознаю, из приписывания самому себе ис-

---

<sup>236</sup> *Strawson P.F.* The bounds of sense. L., 1966. P. 101.

<sup>237</sup> *Ibid.* P. 107.

<sup>238</sup> *Mohr G.* Vom Ich zur Person. Die Identität des Subjekts bei Peter F. Strawson // Frank M. (Hg.). Die Frage nach dem Subjekt. F/M., 1988. С. 40.

*Самореференция и самописание как основания самоидентичности...*

ключить, а другие – нет, тогда не существует проблемы *принципа* единства отдельного сознания, *принципа* идентичности субъекта восприятий, рассмотренных как изначально отдельные. «Если бы был такой принцип, то каждый из нас был бы вынужден применять его, чтобы решить, является ли его теперешний опыт его собственным или чьим-то еще»<sup>239</sup>. Юм напрасно искал некоторую сущность, которая была бы принципом единства сознания, потому что «нет принципа единства там, где нет принципа дифференциации»<sup>240</sup>.

Таким образом, по Стросону, «не существует принципа индивидуации, который может быть сформулирован для сознания как такового»<sup>241</sup>. При этом Стросон является противником утверждения о том, что опыт никому не принадлежит. *Существование того, чему приписывается опыт, есть условие его возможности*. Юм не находит Я не потому, что его нет, а потому, что ошибочно само направление поиска Я как принципа единства сознания. Использование «я» применительно к состояниям сознания бескритериально, и поэтому не может руководить процессом самоидентификации. Однако идентификация опыта невозможна без *лишенного критериев* приписывания данных опыта себе.

Получается, что *приписывание себе предикатов от первого лица без идентификации и самоидентификация в третьем лице взаимно обуславливают друг друга*. Возникает проблема круга. Как Стросон надеется разомкнуть этот круг?

Утверждая возможность приписывания себе предикатов без идентификации, Стросон фактически разводит понятия *референции* к самому себе и *идентификации* самого себя: возможна самореференция без самоиден-

---

<sup>239</sup> *Strawson P. F. Individuals. L., 1959. P. 133.*

<sup>240</sup> *Ibid. P. 103.*

<sup>241</sup> *Ibid. P. 121.*

тификации. Тем самым Стросон, с одной стороны, отрицает характерный для классической теории самопознания тезис о том, что самореференция и самоидентификация взаимно предполагают друг друга и возможность познания Я. Этот тезис задает ось вращения классического понимания самопознания в круге рефлексии. С другой стороны, Стросон противопоставляет свою позицию позиции Л. Витгенштейна, состоящей в том, что *отсутствие самоидентификации в случае употребления «я» как субъекта означает отсутствие в этом случае самореференции и самопознания*, и, таким образом, сохраняющей тесную связь с классикой. Витгенштейн считает, что *познание* самого себя с его подверженностью ошибкам, включая ошибки референции и идентификации, имеет место только в случае, если «я» употребляется *как объект*. Примерами употребления «я» как субъекта являются выражения: «я испытываю боль», «я вижу канарейку», примерами употребления «я» как объекта – «я сломал ногу», «я вырос на 6 дюймов»<sup>242</sup>.

Позиция Витгенштейна весьма уязвима. Сомнения вызывает сама стратегия решения проблемы парадоксального характера феномена путем отрицания этого феномена (парадоксальный референт «я» как субъекта – нефизический и нементальный – просто исключается из рассмотрения)<sup>243</sup>. Согласно Витгенштейну, «я», употребляемое для выражения внутренних состояний, не имеет референции, «фраза „мне больно“ не более является утверждением об отдельной личности, чем стон»<sup>244</sup>. Но выражения внутренних состояний существенно отличаются от *безличных* предложений: в отношении безличного предложения «Светает» не имеет смысла спра-

---

<sup>242</sup> Wittgenstein L. Blue and Brown Books. Oxford, 1958. P. 66-67.

<sup>243</sup> Holenstein E. Die eigenartige Grammatik des Wortes 'Ich' // Zeitschrift für philosophische Forschung. 1982. Bd. 36. H. 3. S. 332.

<sup>244</sup> Wittgenstein L. Op. cit. P. 67.

*Самореференция и самописание как основания самоидентичности...*

шивать: «Кто светает?»), тогда как в отношении предложения «Мне больно» вопрос «Кто испытывает боль?» имеет смысл<sup>245</sup>.

Стросон задает направление поиска решения проблемы тождества самого себя: возникает ряд попыток так или иначе *отделить самореференцию от самоидентификации* и одновременно установить характер того отношения между ними, благодаря которому самоидентичность все же имеет место.

Стросон, отвечая на вопрос о связи самоидентификации и приписывания предикатов себе без идентификации, ссылается на *языковую практику*, в которой они выступают *в единстве*<sup>246</sup>. Для значения предикатов, приписывающих состояния сознания, *существенно* то, что они могут быть приписаны одному и тому же индивиду как им самим, так и другими. Самописание предполагает распоряжение понятиями, значение которых я только тогда точно знаю (и поэтому адекватно применяю), когда я знаю условия, при которых я могу их приписать другим. «Депрессия некоего X *есть*...одна и та же вещь, которая чувствуется, но не наблюдается X-ом, и которая наблюдается, но не чувствуется другими»<sup>247</sup>.

Но одно дело – знание значений и способов употребления тех или иных предикатов, сочетающих в себе и телесные и ментальные признаки, и другое – *приписывание* их тому или иному субъекту. Ссылкой на языковую практику как таковую нельзя объяснить, почему состояние, приписываемое другому, есть собственное состояние другого. Стросону необходимо указать *реальное основание* этого свойства языковой практики. Он находит, что предикаты, приписываемые от первого и от третьего лица, связаны благодаря тому, что описывают

---

<sup>245</sup> *Holenstein E.* Op. cit. S. 331–332.

<sup>246</sup> *Strawson P. F.* Individuals. L., 1959. P. 107-108.

<sup>247</sup> *Ibid.* P. 108-109.

одно и то же состояние, реальным носителем которого является не тело и не сознание, а *личность*. Под личностью Стросон подразумевает сущность, к которой равным образом применимы *как* предикаты, приписывающие состояния сознания, *так и* предикаты, приписывающие телесные характеристики, физические ситуации и т.д. Ответ на вопрос о том, почему это применение возможно, по Стросону, должен быть найден в признании простоты, изначальности понятия личности<sup>248</sup>. «Понятие индивидуального сознания должно мыслиться как вторичное по отношению к понятию личности»<sup>249</sup>.

Итак, у Стросона основанием возможности приписывания одного и того же предиката от первого и от третьего лица является наличие общего для них *референта* – личности. «Я» в предложениях от первого лица есть выражение, *имеющее референцию*, потому что каждому предложению с «я» в качестве субъекта соответствует эквивалентное (имеющее то же самое значение истинности) предложение с местоимением третьего лица в качестве субъекта, которое, очевидно, ссылается на идентифицируемую, отличимую от других личность.

Заметим, что стросоновское понятие «личность» наследует черты классического понятия «субстанция». Если тождество субстанциональной души было *формальным* тождеством содержаний сознания, то тождество личности есть тождество, основание которого находится в сфере телесного, *внешней* по отношению к сознанию в целом. Поэтому тождество личности, как и тождество субстанции, не может обеспечить единство *конкретных содержаний сознания*. Более того, телесность сама по себе не может служить основанием тождества, поскольку телесные характеристики подчинены условию времени. Идея о тождественности телесного

---

<sup>248</sup> Ibid. P. 110-111.

<sup>249</sup> Ibid. P. 124.

*Самореференция и самописание как основания самоидентичности...*  
опирается на идею субстанции. Личность, выступающая в качестве основания и телесного, и ментального тождества, также оказывается не чем иным, как еще одним вариантом субстанции – «мысляще-протяженной» субстанцией, и, как всякая субстанция, она есть, по меткому замечанию Юма, лишь «непредставимый принцип, соединяющий объекты и препятствующий их перерыву или изменению»<sup>250</sup>. Стросон не случайно утверждает, что для выполнения этой функции понятие о личности должно отличаться *простотой*. Именно простота, которая в данном случае есть *пустота*, понятия о личности позволяет ему претендовать на то, чтобы относиться *одинаковым образом* и к телесным и к душевным качествам: оно выступает в качестве лишь *формального* принципа их единства.

По Стросону, состояния сознания *вообще нельзя приписать* отдельному сознанию, если иметь в виду только сознание и не подразумевать ничего телесного. И наоборот, приписывание телесных признаков как признаков объективных предполагает бескритериальное приписывание опыта самому себе. Таким образом, Стросон показывает, что случаи первого и третьего лица, взятые в отдельности, недостаточны для идентификации опыта, и в каждом из них выполняется условие идентификации, отсутствующее в другом. Отсюда он делает вывод, что идентификация происходит благодаря их взаимному дополнению: сфера «внешнего» опыта должна *поддерживать* сферу «внутреннего» опыта. Но в итоге обе эти сферы оказываются нуждающимися в поддержке со стороны чего-то внешнего по отношению к каждой из них и поэтому *отсутствующего* в каждой из них, *непознаваемого*.

---

<sup>250</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Сочинения в двух томах. Т. 1. 1996. С. 300.

Для исследователей, следующих за Стросоном в направлении установления отношения между самореференцией и самоидентификацией, проблема тождества личности предстает как проблема *эпистемической асимметрии*. Суть проблемы сводится к вопросу: как при *различии способов приписывания* состояний сознания от первого и от третьего лица (в первом случае приписывание бескритериально, а во втором – подчиняется критериям) могут быть приписаны *одни и те же* состояния сознания?

Согласно Э. Тugendхату, эта проблема разрешается при помощи принципа *истинностной симметрии*: «предложение типа „я ф“ (где ф – некий предикат, обозначающий состояние моего сознания), произнесенное мною, истинно тогда и только тогда, когда истинно предложение „он ф“, произнесенное кем-то другим, кто ссылается на меня посредством „он“»<sup>251</sup>. В своем обосновании указанного принципа Тugendхат опирается на Витгенштейна: «...прояснение употребления ф-предложений от первого лица может иметь место только в связи с прояснением их употребления в третьем лице»<sup>252</sup>. «Я могу быть уверенным, что предложение типа „я ф“ истинно, если я просто употребляю его в соответствии с правилом»<sup>253</sup>. «Слово «я» означает последний пункт идентификации, хотя личность, на которую ссылаются посредством него – говорящий – не идентифицируется, на него лишь ссылаются как идентифицируемого из «он»-перспективы»<sup>254</sup>.

Однако отношение к самому себе, основанное на интерсубъективном понимании употребления ф-предложений, ничем не отличается от отношения к *дру-*

---

<sup>251</sup> Tugendhat E. Self-consciousness and self-determination. Cambridge Mass., L., 1986. P. 74.

<sup>252</sup> Ibid. P. 76.

<sup>253</sup> Ibid. P. 116.

<sup>254</sup> Ibid. P. 73.

*Самореференция и самописание как основания самоидентичности...*

тому, обладающему теми же качествами, что и я. Как верно замечает Д. Генрих, самоидентификация не может быть осмыслена без различения между знанием того, что выражение «я» имеет отношение к каждому говорящему, и сознанием самого себя, которое должно быть предпослано тому, чтобы *самого себя* с таким говорящим идентифицировать. Вследствие этого различения каждая личность может отличать себя как субъекта от сущности, в качестве которой он существует в мире, и с которой связывает себя понятийно<sup>255</sup>.

В отличие от Генриха, для которого непосредственная идентификация самого себя как субъекта является предпосылкой всякой иной идентификации, и поэтому не подлежит обоснованию, С. Шумейкер стремится *обосновать* возможность *идентификации самого себя как субъекта*, показав ее первичность по отношению к идентификации самого себя как объекта. Он утверждает: даже *постоянное* нахождение себя в качестве объекта мира не может служить гарантией того, что этот объект будет распознан в качестве меня самого, и не может служить базисом для утверждений от первого лица, в которых «я» употребляется как *субъект*. Идентификация самого себя как объекта должна была бы включать либо (а) нахождение чего-либо истинным для этого объекта, что независимо от этого известно как истинное в отношении меня самого, либо (б) обнаружение того, что этот объект находится в таком отношении ко мне самому, в каком могу находиться только я сам (например, существует в том же самом месте). В каждом из этих случаев идентификация предполагала бы наличие некоторого знания о самом себе, которое не могло бы основываться на этой идентификации, и требовало бы в ка-

---

<sup>255</sup> *Henrich D.* Noch einmal in Zirkeln. Eine Kritik von Ernst Tugendhats semantischer Erklärung von Selbstbewußtsein // Bellut C., Müller-Schöll U. (Hg.). Mensch und Moderne. Würzburg, 1989. S. 128.

честве основания *иную* идентификацию. Но предположение, что *каждый* пункт знания о самом себе базируется на идентификации, ведет к бесконечному регрессу. В любом случае (и это Шумейкер выделяет как самое главное) идентификация присутствующего объекта с самим собой сопровождалась бы возможностью ложной идентификации, а именно отсутствием такой возможности характеризуется употребление «я»<sup>256</sup>.

Аналогичные рассуждения приводят Шумейкера к заключению о невозможности идентификации самого себя как объекта *внутреннего* чувства. Знание о том, что Я имеет свойство быть объектом *моего* внутреннего чувства, подразумеваемое в качестве основания такой идентификации, само не должно быть основано на идентификации. Но если мы предполагаем возможность такого знания (т.е. наблюдения за собой посредством внутреннего чувства), то мы предпосылаем объяснению то, что должно быть объяснено.

Если самосознание не предполагает сознание самого себя как объекта, то остается признать: либо мы познаем только перцепции, мысли, но не самого перцептирующего, мыслящего, либо «я» есть псевдо-субъект, подобный тому, что встречается в выражении «Смеркается». В любом случае, выражение «я» не имеет действительного референта. Но как тогда возможно приписывать себе какие-либо свойства? Свойства объекта, данные без самого объекта – противоречие: мы не можем видеть красноту, без того чтобы видеть красный объект<sup>257</sup>.

Шумейкер утверждает, что источник противоречия, с которым сталкиваются теоретики отсутствия референции – тенденция мыслить самосознание в соответствии с моделью *чувственного восприятия*, по аналогии с тем,

---

<sup>256</sup> Shoemaker S. Self-Reference and Self-Awareness // The Journal of Philosophy. 1968. Vol. 65. № 19. P. 561.

<sup>257</sup> Ibid. P. 563.

*Самореференция и самописание как основания самоидентичности...*

как наше чувственное восприятие Джона объясняет наше знание того, что у Джона есть борода. «Самознание не предполагает какого-либо восприятия самого себя... Наш язык может внушать нам, что боль восприимчива, но он не внушает нам..., что мы воспринимаем чувствование этой боли или „обладание“ этой болью»<sup>258</sup>.

Согласно Шумейкеру, существует особая самореференция в случаях использования «я» как субъекта, т.е. существуют самоописания, не подверженные ошибке идентификации и не базирующиеся на самонаблюдении. Вопрос о том, как возможно такое самописание, есть вопрос о том, как возможны R\*-предикаты – предикаты, которые составляют центральный класс психологических предикатов (P-предикатов) и отличаются тем, что знание о том, что они приписаны, эквивалентно знанию о том, что они приписаны мне самому. Возможность приписывать себе R\*-предикаты определяет возможность приписывать себе все остальные предикаты (как ментальные, так и физические)<sup>259</sup>.

В качестве примеров приписывания R\*-предикатов, определяющих самоидентификацию, Шумейкер приводит выражения типа: «я испытываю боль». Однако идентифицирующее знание о себе самом в таком случае оказывается знанием о собственных *текущих* состояниях сознания, и изменчивость этих состояний *противостоит* идентичности их обладателя во времени и никак не может *определять* эту идентичность. Шумейкер сталкивается с юмовской трудностью: исходя из потока сознания, невозможно обосновать идентичность. *Безошибочность*, характерная для приписывания R\*-предикатов, склоняет к тому, чтобы в обосновании самоидентичности пытаться опереться именно на них. Но

---

<sup>258</sup> Ibid. P. 564.

<sup>259</sup> Ibid. P. 565-567.

эта привлекательная безошибочность в конце концов обнаруживает свою *бесполезность* для самоидентификации. Приходится выбирать между убеждением в том, что самоидентификация непременно должна быть безошибочной, и самой возможностью осмысления самоидентификации.

Можно спросить: разве отдельные предикаты, не смотря на то, что их самих не достаточно для самоидентификации, не могут определять другие предикаты, будучи с ними связанными, играя по отношению к ним причинную роль? В статье «Самость и субстанция» Шумейкер рассматривает функционалистский взгляд – взгляд на персональную идентичность как на психологическую непрерывность – и замечает опасность круга в функционалистском утверждении того, что психологическая непрерывность, состоящая в том, что ранние состояния сознания играют конститутивную роль по отношению к поздним состояниям, также конституирует историю личности, индивидуального ментального субъекта. «Такой отчет опирается на понятие (понятие ментального единства), которое он предполагает подлежащим определению»<sup>260</sup>. Действительно, проблема приписывания собственным состояниям сознания отношения единства не более проста, чем проблема приписывания самому себе ментальных предикатов, обозначающих диспозиции, устойчивые свойства, поскольку неясно, что, кроме самоидентичного субъекта, может служить основанием этого единства? Если предположить, что нам известна зависимость содержаний наших верований друг от друга, то она вполне может служить обоснованием зависимости ментальных состояний от самоидентичного субъекта. Шумейкер показывает, что

---

<sup>260</sup> Shoemaker S. Self and Substance // Nous. Vol. 31. 1997. Supplement: Philosophical Perspectives. 11. Mind, Causation, and World. P. 296.

*Самореференция и самописание как основания самоидентичности...*

функционалистский взгляд совместим с пониманием самого себя как *субстанции*, характерными чертами которой являются относительная автономность и самосохранение<sup>261</sup>. Таким образом, последним опорным пунктом вновь оказывается классическое понятие о субстанции, по сути, означающее пустой полюс идентичности.

Чтобы избавиться от трудности, с которой связано выделение лишь *некоторых* безошибочно приписываемых предикатов в качестве основания всякого иного самоописания и самоидентификации в целом, Кристофиду выдвигает тезис: «*все утверждения от первого лица абсолютно свободны от ошибки идентификации в отношении „я“*»<sup>262</sup>.

Однако если истинная самоидентификация невозможна без истинного самоописания, то безошибочность самоидентификации во всех утверждениях от первого лица оказывается сомнительной, поскольку неверно, что безошибочны *абсолютно все* утверждения от первого лица о наших ментальных и телесных свойствах. Чтобы избежать этой трудности Кристофиду *ослабляет связь между самоидентификацией и самописанием*: в утверждении от первого лица безошибочное самописание невозможно без свободной от ошибок самоидентификации, но безошибочная самоидентификация вовсе не требует безошибочности приписывания самому себе *свойства*, о котором идет речь в этом предложении. Самоидентификация всегда безошибочна, самописание — нет. «Не существует такой вещи, как подверженность ошибке *ложной идентификации* в отношении «я», каким бы ни было приписываемое самому себе свойство,

---

<sup>261</sup> Ibid. P. 295.

<sup>262</sup> *Christofidou A. Self-Consciousness and the Double Immunity // Philosophy. 2000. Vol. 75. № 294. P. 539.*

существует только подверженность ошибке *ложного самоописания*»<sup>263</sup>.

Таким образом, тезис о безошибочности самоидентификации в отношении *всех* приписываемых себе в первом лице предикатов имеет основанием определенное *разграничение самоидентификации и самоописания*. Каково, согласно Кристофидуу, основание этого разграничения?

Теории самоидентификации недостаточно для понимания самосознания. Иначе, такие утверждения от первого лица, как „у меня кровь“ или „я вырос на 3 дюйма“, описывали бы субъективные факты. Как доказал Кант, самосознание включает различие между субъективностью и объективностью; такое различие, однако, не является необходимым для самоидентификации. Самоидентификация определяется «я»-мыслями о себе как о субъекте, тогда как самописание включает также «я»-мысли о себе как об объекте, существующем определенным образом, т.е. мысли не только о своих опытах и содержаниях этих опытов, но и о своих свойствах и состояниях<sup>264</sup>. Следовательно, должно быть в самосознании нечто, отсутствующее в самоидентификации, и это есть *самописание* как ментальных, так и телесных свойств. В противовес Витгенштейну, Кристофидуу утверждает, что нет двух различных употреблений «я» (как субъекта и как объекта), характеризующих соответственно отсутствием и наличием самоидентификации, а есть два различных вида описания самого себя: мы описываем себя как субъект и как объект<sup>265</sup>.

Для Кристофидуу существует *два* вида иммунитета: иммунитет против ошибок идентификации и иммунитет против ошибок самоописания. Она надеется показать,

---

<sup>263</sup> Ibid. P. 550.

<sup>264</sup> Ibid. P. 539.

<sup>265</sup> Ibid. P. 548-549.

*Самореференция и самописание как основания самоидентичности...*

что выражения типа: «я испытываю боль», которые у Шумейкера являются примерами безошибочной идентификации, «обладают не только первым, но и вторым видом иммунитета», и что «они составляют только *одну часть* целого ряда утверждений от первого лица, которые не подвержены ошибке в отношении „я“ – ряда, который включает ментальные самописания, телесные самописания, а также их комбинации»<sup>266</sup>. Утверждения, включающие чувства или ощущения, входят в класс утверждений, имеющих «двойной иммунитет»: «в случаях, таких как „мне больно“, не может возникнуть вопроса не только о том, *я* ли это испытываю боль (результат первого вида иммунитета), но и о том, *боль* ли то, что я испытываю (результат второго вида иммунитета)»<sup>267</sup>.

У Шумейкера утверждение «Я смотрю на стол» свободно от ошибки ложной идентификации в отношении «я» только *условно*, но не абсолютно: иммунитет, который имеет это утверждение, выводим из утверждения, включающего ментальное самописание – «Я вижу стол в центре моего поля зрения». Кристофиду противопоставляет свою позицию позиции Шумейкера, спрашивая: означает ли его утверждение об условной свободе то, что *использование* «я» условно свободно от ошибки идентификации, или оно означает, что *идентификация стола* имеет такую условную свободу?

По Шумейкеру, существует возможность ложной идентификации в отношении «я». Кристофиду стремится показать, что суждения от первого лица, которые обычно приводят в качестве примеров ошибочной самоидентификации, на самом деле являются примерами ошибочного самописания при безошибочной самоидентификации. Например, если я бы, войдя в автобус,

---

<sup>266</sup> Ibid. P. 549.

<sup>267</sup> Ibidem.

посмотрел в висящее в противоположном конце зеркало и на основании этого визуального опыта сказал: «Я сегодня плохо выгляжу», то могло бы оказаться, что это отражение другого, похожего на меня, пассажира автобуса. Если бы в данном случае была возможна ошибка идентификации, то для меня имел бы смысл вопрос: «некто выглядит плохо, но я ли это?». Однако существует важное различие между двумя следующими утверждениями: (а) «я думаю: некто выглядит плохо, но я ли это?» и (б) «я думаю: я выгляжу плохо». Первое есть случай ошибочной идентификации *персоны*, которая выглядит плохо; второй – случай ложного *приписывания* предиката «выглядеть плохо» самому себе. Но ни один из этих случаев не есть случай ложной идентификации в отношении «я». Смешение этих утверждений приводит к тому, что возможность ложной идентификации видимой персоны принимается за возможность ложной идентификации «я»<sup>268</sup>.

Однако можно спросить: с кем идентифицируется видимая персона? Отношение идентификации есть двучленное отношение, вторым его членом являюсь я. Идентификация увиденного человека со мной есть также идентификация меня самого с ним.

Кристофиду считает, что *все* суждения от первого лица имеют *абсолютный* иммунитет от ошибок в отношении идентификации, включая идентификацию референта. Тем самым *самоидентификация «освобождается» от связи с самопознанием*. Получается, что самоидентификация останется безошибочной и в том случае, если *все* предикаты, кроме тех, что, описывают текущие состояния сознания и бесполезны для самоидентификации, приписаны самому себе ошибочно. Концепция Кристофиду не позволяет исключить возможность такого случая. Таким образом, *безошибочность само-*

---

<sup>268</sup> Ibid. P. 556-557.

*Самореференция и самописание как основания самоидентичности... идентификации обеспечивается тем, что это есть в содержательном отношении идентификация с пустотой.*

Попытка осмысления самопознания путем разделения самоидентификации и самоописания не удастся: самоидентификация безошибочна, но бессодержательна, а самописание, привносящее в самоидентификацию содержание, может быть всецело ошибочным.

И все-таки позиция Кристофиду не лишена оснований: всякое самоописательное утверждение, каким бы ни был приписываемый предикат, предполагает, что именно я есть субъект этого утверждения. Самоидентификация *всегда* подразумевается любым возможным самописанием. Именно поэтому существует возможность корректировать приписанные самому себе предикаты. Субъект, высказывающий утверждение от первого лица, не может использовать «я» так, чтобы при этом неверно идентифицировать говорящего. Если бы субъект совершил эту ошибку, это означало бы, что он не понимает термин «я», и случай первого лица был бы уничтожен. Нет нужды в каком-либо *умении* или *заботе*, чтобы не терять след объекта своих «я»-мыслей, которые отступают в прошлое или продолжают в будущее. Это предполагает, что существует устойчивый субъект, «я»-суждения о котором не предполагают возможности ложной идентификации в пространстве и во времени<sup>269</sup>.

Но что есть полагание устойчивого во времени субъекта, если не полагание субстанции, сопряженное с известными трудностями? Поскольку субстанциональное Я пусто по содержанию, полагание такого Я не позволяет объяснить тот факт, что при любых ошибках самоописания человек никогда не может потерять возможность корректировки самоописания.

---

<sup>269</sup> Ibid. P. 558-560, 568.

Каким образом Я как субъект может определять собой идентификацию самого себя, если субъект опыта не может быть *дан* ни в каком опыте, ни в каком представлении? Несомненно, что мы *мыслим* Я как отличное от каких бы то ни было отдельных содержаний сознания, поскольку последние текучи. Однако следует спросить: каковы основания для того, чтобы мыслить Я именно таким образом? Если единственным основанием является необходимость противопоставить потоку сознания нечто самоидентичное, то это будет лишь формальная (субстанциональная), а не реальная идентичность. Я, поскольку оно направляет содержательным образом самоидентификацию, не может быть *только* предметом мышления, кантовской «вещью в себе».

В целом рассмотренные концепции самоидентификации составляют единый историко-философский путь «минимизации» данности Я: началом этого пути является данность мыслящей субстанции с ее модусами, за ней следует утверждение неделимости и простоты мыслящего Я, далее – юмовское отрицание субстанции как непредставимого принципа, объявление идентичного Я фикцией, и затем – кантовское ограничение знания о Я представлением «я мыслю». В конце концов идентификация Я как субъекта либо вовсе отрицается, либо объявляется безошибочной при возможности ошибаться относительно приписываемых Я качеств – в любом случае эта идентификация не дает ничего для самопознания и не мешает творить самого себя как объекта из ничего, отождествлять себя с чем угодно (коллекцией Я-образов, телом, продуктом природы или социума, носителем языка, роботом, зомби и т.д.). Происходит полное «истощение» Я как субъекта: оно исчезает и одновременно заменяется множеством равно приемлемых «лиц». Представляется, что только такое Я может сохранять идентичность, несмотря на то, что всякое самописание изменчиво во времени и подвержено ошибкам.

*Самореференция и самописание как основания самоидентичности...*

Таким образом, и в современных исследованиях, по сути, мы имеем дело с вариациями на тему субстанции как фикции, служащей опорой идентичности. Идентичное Я снова и снова оказывается пустым.

Но весь этот трудный путь необходимо было пройти, чтобы принять тезис, который иначе мог бы показаться ненужной выдумкой: непустое основание идентичности принадлежит сфере *досознательного*. Вернуться к полнокровному Я означает отказаться от истощенного Я, которое все еще есть данность сознания. Нужно признать: *Я как субъект не есть данность, оно есть набросок, продукт трансцендентального воображения субъекта познания*. Набросок творится наугад, и поэтому он может сколь угодно отличаться от самого субъекта, в любом случае он есть та «данность» себя самого, на которой основывается всякое самопознание.

Создание наброска есть не что иное, как самообъективация субъекта познания, благодаря которой становится возможной его идентификация. Обосновывая невозможность идентификации самого себя как объекта, Шумейкер совершает ошибку: он мыслит самоидентификацию как соотнесение самого *себя* с неким уже готовым объектом. Но откуда может возникнуть готовый объект-Я, который идентичен с субъектом-Я, так что остается только подтвердить их идентичность?

*Самореференция – это референция к наброску субъекта познания*. Набросок – не сам субъект, но он является его «заместителем» в качестве объекта самопознания, поскольку сам субъект не может быть таковым (допущение такой возможности вовлекает в порочный круг рефлексии). Сознание, поскольку оно предполагает, по меньшей мере, досознательное *отношение субъекта к самому себе как познающему*, не может возникнуть без того, чтобы набросок уже был создан. Его создание происходит на досознательном уровне познания. По-

этому на уровне сознания всегда имеет место безошибочная референция к наброску как основанию опыта.

«Данность» наброшенной познавательной способности отлична от «данности» прочих объектов, она дана именно в своем познавательном действии, именно как субъективность, субъект познает мир «через» эту данность. Обладание этой данностью на досознательном уровне для субъекта состоит, с одной стороны, в запечатленном на досознательном уровне наброске как продукте воображения, а с другой стороны, в фиксируемом на досознательном уровне познании всего сущего посредством наброска.

Каким образом осуществляется *самоидентификация*? Самоидентификация субъекта опыта, предполагающая возможность отличать себя от других субъектов, становится возможной благодаря *уникальному отношению познающего субъекта к тому наброску, который определяет свойства данного сознания*. Действительно, субъект познания обладает сознанием лишь постольку, поскольку некоторая наброшенная познавательная способность замещает его собственную, позволяя ему определенным, свойственным только ей образом, «видеть» мир и познающего. Поэтому на уровне сознания субъект отождествляет себя только с одним наброском, а именно с тем, который определяет данное сознание, единство его содержаний. В результате, субъект осознает себя в качестве лишь одного из многих эмпирических субъектов. Другие наброски, определяющие другие сознания, субъект осознает как отличные от него самого, другие субъекты, обладающие каждый своим сознанием. Таким образом, различение самого себя и других субъектов действительно оказывается необходимой составляющей самоидентификации.

*Самоописание*, поскольку оно предполагает осознание наброска при помощи наброшенной познавательной способности, созданной слепым воображением, исходно

*Самореференция и самописание как основания самоидентичности...*

не может быть описанием действительных свойств наброска, и тем более – свойств самого субъекта познания. Оно совершенствуется в процессе осознания наброска, происходящего благодаря тому *влиянию, которое досознательное познание оказывает на сознание.*

Для осмысления идентификации опыта как *моего* необходимо различать содержания сознания, при возникновении которых может отсутствовать сознание самого себя, а имеет место лишь досознательное отношение к самому себе (такие как, например, «дерево», «стул» и т.п.), и содержания сознания, возникновение которых подразумевает сознание самого себя (например, «мне больно» или «сделанный мною стул»).

Именно отсутствие сознания Я в содержаниях сознания первого вида определяет тот факт, что они представляются нам *существующими независимо от нас.* При приобретении сознания Я эти вещи не утрачивают независимости от нас, мы лишь начинаем различать *сами вещи* и наше *знание об этих вещах.* Мы сознаем, с одной стороны, что *существует нечто,* и, с другой стороны, что *мы знаем о том, что существует нечто.*

Но даже на том уровне познания, когда сознание самого себя не участвует в формировании содержания познаваемого объекта, у субъекта познания есть досознательный ориентир для идентификации опыта – наброшенный субъект познания. Он определяет собой возможность осознания субъектом самого себя как субъекта и как объекта, а также возможность корректировки самоописания. Поиск самого себя – это *постепенное осознание характеристик наброска, определяющего индивидуальное сознание.*

Очевидно, что относительно содержаний сознания второго вида не имеет смысла сомнение в том, действительно ли они принадлежат мне, и действительно ли входящее в них «я» указывает на меня, а не на кого-то

другого: Я есть составляющая этих содержаний, без которой эти содержания перестанут быть собой.

Трудно вообразить боль без сознания боли, и наоборот. По верному замечанию Шумейкера, апелляция к невозможности представить иное – главный источник правдоподобия тезиса о безошибочности приписывания себе R\*-предикатов. Однако можно привести контрпример тому, что человек никогда не ошибается в своем веровании в то, что он испытывает боль: возможно, что он утверждает со всей искренностью, что испытывает боль, но не находится в том физиологическом состоянии, которое мы знаем как коррелирующее с болью<sup>270</sup>.

Но независимо от того, насколько верен тезис о безошибочности описания текущих состояний сознания, приписывание этих состояний, в силу их временности, не является определяющим для идентификации субъекта опыта как сохраняющего самотождественность. Возможность такого приписывания предполагает уже состоявшуюся идентификацию самого себя, которая имеет основание вне временных содержаний сознания. Вневременной референт «я» – это досознательный набросок субъекта познания. Именно он, в отличие от субстанции, есть содержательное, реальное, а не пустое, формальное основание идентичности.

---

<sup>270</sup> См.: Shoemaker S. First-Person Access // *Philosophical Perspectives*. Vol. 4. Action Theory and Philosophy of Mind. 1990. P. 192-193.

## Сведения об авторах

**Бардина Светлана Михайловна** – аспирантка факультета философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»

**Доброхотов Александр Львович** – доктор философских наук, ординарный профессор Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»

**Долгоруков Виталий Владимирович** – преподаватель факультета философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»

**Драгалина-Черная Елена Григорьевна** – доктор философских наук, профессор Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»

**Жуэн Селин (Jouin Céline)** – доцент университета г. Кан (Нижняя Нормандия, Франция)

**Зарецкий Юрий Петрович** – доктор исторических наук, профессор кафедры практической философии факультета философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»

**Зинченко Владимир Петрович** – доктор психологических наук, ординарный профессор, заведующий кафедрой общей психологии факультета психологии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»

**Крючкова Светлана Евгеньевна** – доктор философских наук, профессор факультета философии нацио-

нального исследовательского университета «Высшая школа экономики»

**Лоран Жером** (Laurent Jérôme) – профессор, руководитель департамента философии университета г. Кан (Нижняя Нормандия, Франция)

**Петровский Вадим Артурович** – доктор психологических наук, ординарный профессор факультета психологии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»

**Порус Владимир Натанович** – доктор философских наук, ординарный профессор, заведующий кафедрой онтологии, логики и теории познания Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»

**Рябушкина Татьяна Михайловна** – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры онтологии, логики и теории познания факультета философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»

**Уссе Эммануэль** (Housset Emmanuel) – профессор университета г. Кан (Нижняя Нормандия, Франция)

**Ястребцева Анастасия Валерьевна** – кандидат философских наук, PhD, заместитель декана факультета философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»

*Научное издание*

**Субъект и культура**

Издание подготовлено на факультете философии НИУ ВШЭ

Ответственный редактор *В.Н. Порус*  
Главный редактор издательства *И.А. Савкин*

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](mailto:aletheia92@mail.ru)

Отдел продаж:  
[fempro@yandex.ru](mailto:fempro@yandex.ru), тел. (812) 951-98-99,  
[www.aletheia.spb.ru](http://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](http://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 Гнезdnиковский 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», Новая площадь, 3/4, подъезд 7д.

Тел. (495) 628-64-42

«Галерея книга "Нина"», ул. Бахрушина, д. 28. Тел. (495) 959-20-94

**Интернет-магазин: [www.ozon.ru](http://www.ozon.ru)**

ISBN 978-5-90670-538-9



9 785906 705389

Подписано в печать 12.05.2014. Формат 60x90/16.  
Усл. печ. л. 17,04. Печать офсетная. Тираж 600 экз.