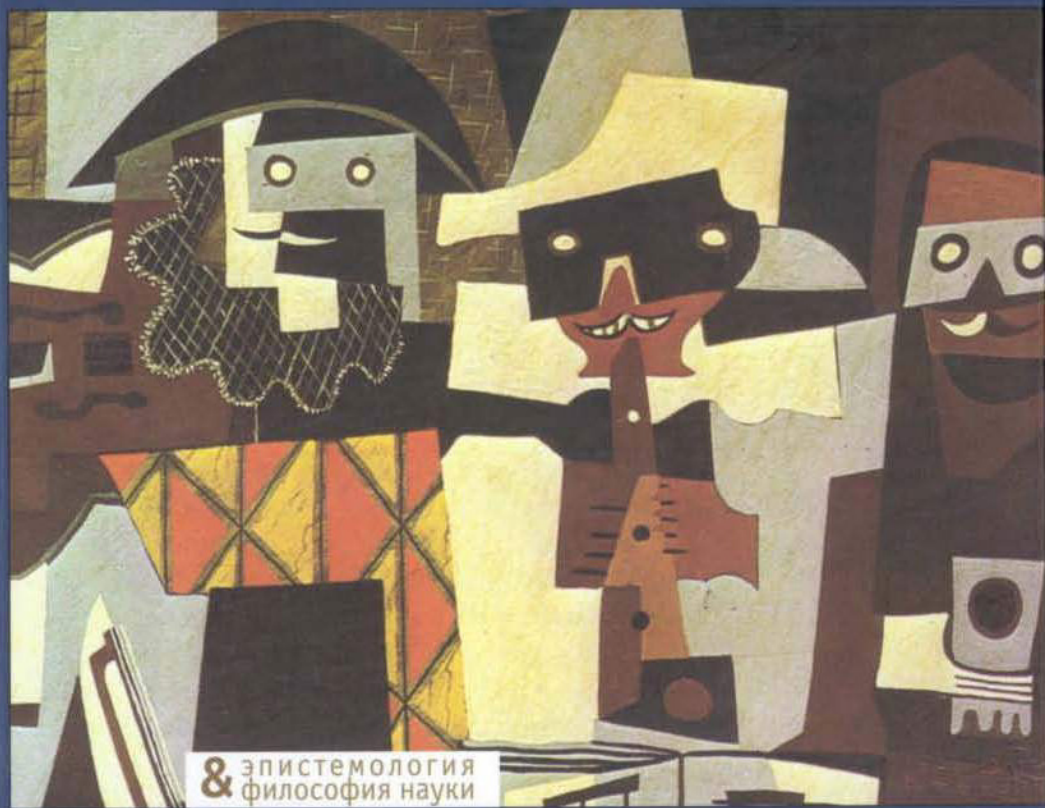


Проблема "Я": философские традиции и современность



& эпистемология
философия науки

ПРОБЛЕМА «Я»:



ФИЛОСОФСКИЕ ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

СЕРИЯ «БИБЛИОТЕКА ЖУРНАЛА
«ЭПИСТЕМОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ»
ОСНОВАНА В 2010 Г.

**Редакционная коллегия серии
«Библиотека журнала
«Эпистемология & философия науки»**

- ◆ Член-корреспондент РАН *И.Т. Касавин* (председатель),
Институт философии РАН
- ◆ доктор философских наук *И.А. Герасимова*, Институт
философии РАН
- ◆ доктор философских наук *Н.И. Кузнецова*, Российский
государственный гуманитарный университет
- ◆ доктор философских наук *Л.А. Микешина*, Московский
городской педагогический университет
- ◆ доктор философских наук *А.Л. Никифоров*, Институт
философии РАН
- ◆ доктор философских наук *В.Н. Порус*, Государственный
университет – Высшая школа экономики
- ◆ доктор философских наук *В.П. Филатов*, Российский
государственный гуманитарный университет
- ◆ член-корреспондент РАН *Б.Г. Юдин*, Институт филосо-
фии РАН

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ

•
ЦЕНТР ФУНДАМЕНТАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

•
ФАКУЛЬТЕТ ФИЛОСОФИИ

Проблема «Я»: философские традиции и современность

Под редакцией
В.Н. Поруса



МОСКВА • АЛЬФА-М • 2012

Исследование осуществлено в рамках проекта «Проблема «Я»: традиции и современность», поддержанного Центром фундаментальных исследований НИУ ВШЭ по программе 2011 г. (ТЗ № 50.0)

П78 **Проблема «Я»: философские традиции и современность**; под ред. В.Н. Поруса. — М.: Альфа-М, 2012. — 352 с. — (Библиотека журнала «Эпистемология & философия науки»).

ISBN 978-5-98281-330-5

Проблема «Я» — общее наименование обширного комплекса проблем, связанных с определением и самоопределением человека как действующего, мыслящего и чувствующего индивида, чье бытие неизбежно связано с социально-культурным контекстом в его исторической длительности. Авторы книги — философы, социологи, психологи и культурологи Франции, России и Украины — исследуют эти проблемы в их взаимной связи.

Книга адресована специалистам, но представляет несомненный интерес для широкого круга читателей, обладающих навыками медленного и вдумчивого чтения серьезной гуманитарной литературы.

УДК 165.0
ББК 87.22

В оформлении переплета использован фрагмент картины
Пабло Пикассо «Три музыканта», 1921

© НИУ ВШЭ, 2012
© «Альфа-М». Оформление, 2012

ISBN 978-5-98281-330-5

Содержание

От редактора	7
РАЗДЕЛ 1. ТРАДИЦИИ	11
<i>Жером Лоран</i> • «Здесь мое место под солнцем»: статус субъективности в мысли Левинаса	11
<i>И.В. Макарова</i> • «Легко ли познать самого себя?»: истоки проблемы самопознания в диалоге Платона «Алкивиад I»	24
<i>Лоран Клозад</i> • Эгоизм и альтруизм у Огюста Конта	33
<i>В.Н. Порус</i> • Тожество Я — конфликт интерпретаций.	45
<i>А.А. Плешков</i> • Концепция индивидуальной души у Плотина: «напряженная гармония» как метод	61
<i>А.В. Михайловский</i> • <i>Свое</i> и мир. Онтологическая герменевтика	
<i>В.В. Бибахина</i>	75
<i>С.С. Неретина</i> • Сопряженность личных местоимений: философская проблема	93
<i>Анна Деварье</i> • «Moi, je...»: эгология в философии Мишеля Анри и Мена де Бирана	110
<i>А.Л. Доброхотов</i> • Проблема Я в «Теоретической философии» Вл. Соловьева и развитие темы в философии Серебряного века	123
<i>Н.Е. Покровский</i> • Истоки саморефлексии Я в раннем экологическом контексте: человек и природа в романтической утопии Генри Торо	139
РАЗДЕЛ 2. СОВРЕМЕННОСТЬ	157
<i>В.П. Зинченко</i> • Проблема Я и другие тайны (Языковые игры: не с нулевой ли суммой?)	157
<i>В.А. Петровский</i> • Я в мысли и я наяву: как возможно существование Я?	195
<i>В.В. Долгоруков</i> • Как возможно Я? Доказательства для Деннета: прагматика, теория игр и нейроэкономика	223
<i>Е.Г. Драглина-Черная</i> • Экзистенциальные конструкции первого лица: узус и рацио	235

<i>Т.М. Рябушкина</i> • Лабиринт идентичностей как современный вариант лабиринта Юма: к истокам проблемы	250
<i>С.О. Мухамеджанов</i> • Говорящий субъект. Экспликация философских предпосылок	277
<i>Л.Б. Макеева</i> • Реализм я и его лингвистическое опровержение	291
<i>Е.В. Дворецкая</i> • Моральная и юридическая ответственность многоликой личности	304
<i>С.В. Данько</i> • Я и смысл жизни. Метаэтический ракурс проблемы	313
<i>В.А. Суковатая</i> • Уродство, инвалидность и телесные нормы в сознании культуры: идентичность Другого и парадигмы восприятия	324
Сведения об авторах	350

От редактора

Проблема Я – сокращенное название для целого комплекса проблем, образующих сердцевину любой философии. К ним относятся, например, проблемы сознания, его генезиса, природной и социальной обусловленности, типологии, историко-культурных характеристик, субъекта и субъективности и проч. Эти проблемы не новы, но всегда актуальны, ибо от их решения зависит вся понятийная структура философии, характер ее связей с наукой и другими формами культурной деятельности. Окончательных, «последних» решений быть не может, поскольку сам смысл этой проблематики изменяется вслед за развитием общественной исторической практики, науки, всех сфер бытия, в которых работает сознание.

И все же особую актуальность эта проблематика получает в последнее время, что связано не только с новейшими научными исследованиями в области антропологии, социологии, нейрофизиологии, психологии личности, культурологии и т.д., но, возможно, в первую очередь с кризисом современной культуры. Проблема Я в условиях кризиса – это проблема защиты от разрушения одной из основополагающих ценностей, вокруг которой концентрируются практически все основные коллизии и конфликты вместе с попытками их разрешения.

Например, когда разрушаются такие формы личной и коллективной идентичности, без которых вообще немислимо существование современного общества, вопрос приобретает уже алармическую значимость: либо культура найдет ресурс сохранения этих форм (со всеми изменениями, влекомыми ходом истории), либо ей грозит переход в так называемую посткультурную стадию с непредсказуемыми последствиями для самого существования человечества.

Актуальность темы еще и в том, что ее разработка есть необходимое условие развития философии в целом и ее отдельных направлений в частности. Например, важна постановка проблемы выражения самого понятия Я, поскольку существует возможность преобразовать его таким образом, что исчезнет его собственно философская значимость, а обсуждение перейдет в план логико-лингвистических или естественно-научных задач. Вместе с тем именно анализ понятия в логико-семантических или нейрофизиологических терминах способен раскрыть такие стороны его содержания, которые иначе были бы скрыты от понимания.

Проблема Я связывает в кластер различные дисциплинарные подходы: психологию личности, ее социологию, историю формиро-

Т.М. Рябушкина

Лабиринт идентичностей как современный вариант лабиринта Юма: к истокам проблемы

Основания юмовского лабиринта

В современных философских исследованиях проблема существования единого человеческого Я предстает как проблема возможности сочетания различных образов Я, каждый из которых представляет собой некий способ видения того или иного аспекта реальности, способ реагирования на ту или иную жизненную ситуацию. Принято считать, что нормальная идентичность представляет собой единство Я-образов, а кризис идентичности в современном обществе обусловлен «переизбытком» Я-образов, усложняющим задачу их связывания и упорядочивания. Далее мнения философов расходятся: одни утверждают, что изобилие Я-образов сметает всякую идентичность, другие — что задача их отбора и связывания воедино становится более сложной и интересной, а обретаемое в результате ее решения нормальное Я — более полным и многогранным.

Но нормальна ли «нормальная идентичность»? Не является ли так понятая норма *основанием кризиса* идентичности? Что есть Я, призванное выбирать и объединять идентичности? Подборка идентичностей, которая определяется уже не Я, а *иным* (природой, социумом, культурой) и которая далее преобразуется под влиянием этих же факторов во все новые и новые подборки. Остается ли здесь место для устойчивого Я? Не является ли «лабиринт идентичностей» всего лишь закоулком более обширного — юмовского — лабиринта? Попытаемся реконструировать этот лабиринт как общее проблемное поле целой философской традиции, понять его структуру и наметить план выхода.

Противоречивый характер философской концепции Д. Юма отмечен многими исследователями его творчества. Вместе с тем в ней существует ряд вполне последовательных построений, которые и образуют прочный каркас знаменитого лабиринта. В начале этого ряда находится утверждение о том, что исследовать самого себя и мир можно путем исследования содержаний сознания — «перцепций»,

среди которых можно выделить первичные содержания — «впечатления» — и производные от них — «идеи»¹.

Может показаться, что исследование, опирающееся на это утверждение, обречено на неудачу. Согласно Г. Шпету, скептицизм Юма заранее предопределен «чистым феноменализмом как исходным пунктом его философии»².

Опыт с феноменалистической точки зрения сам нуждается в оправдании, а как средство объяснения он недостаточен с самого начала. Юм беспомощно бьется в круге: действительные объекты — непознаваемы; все познание ограничено сферой явлений; следовательно, проникнуть в действительные отношения вещей мы не можем³.

Что касается натуралистической стороны юмовской философии, отмеченной Н. Смитом, то и здесь исходный пункт, кажется, ограничивает ее теоретический потенциал. Б. Страуд пишет, что именно следствием «бедности входных данных» является то, что мир существующих независимо от нас объектов не играет совсем никакой роли в натуралистическом объяснении того, как человеческие существа приходят к верованию в этот мир. Но как я могу верить в свою натуралистическую концепцию мира, если к этой концепции я должен был бы прийти и в том случае, если бы мира, о котором она говорит, вовсе не существовало?⁴

Однако слабость юмовского исходного пункта, если взглянуть на нее с другой стороны, превращается в силу: «бедность» данных обусловлена нежеланием Юма «обогащать» их за счет каких-либо *не обоснованных предпосылок* относительно их происхождения. Содержания сознания вовсе не понимаются Юмом как *лишь* содержания сознания, как относящиеся к сфере явлений, поскольку мы не знаем ни о том, есть ли что-нибудь «за» ними, что могло бы являться, ни о том, есть ли кто-нибудь, кому можно было бы являться. Первичные содержания сознания возникают «от неизвестных причин»⁵; производные содержания сознания связаны с первичными содержаниями и между собой определенными отношениями, но неизвестно, стоит ли кто-то

¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе // Д. Юм. Соч. В 2 т. Т. 1. 1996. С. 62.

² Шпет Г.Г. Скептицизм и догматизм Юма // Вопросы философии и психологии. 1911. Кн. 1 (106). С. 3.

³ Там же. С. 13.

⁴ Stroud B. The Constraints of Hume's Naturalism // Synthese. 2006. Vol. 152. № 3. P. 345, 349.

⁵ Юм Д. Указ. соч. С. 68.

за этими отношениями. Таким образом, в отличие от Гуссерля Юм воздерживается не от всяких, а лишь от необоснованных суждений о существовании чего-то или кого-то независимо от сознания.

Юм исследует все содержания сознания, чтобы выявить, какие из них и каким образом несут с собою представление о Я, с одной стороны, и о различных объектах мира — с другой. Такое исследование позволяет во всей полноте поставить вопрос «что же есть то, что мы называем «я»?», поскольку оно изначально не обременено никакими предпосылками, включая и предпосылку о существовании «я».

Первый вопрос исследования — вопрос о том, могут ли уже первичные впечатления быть носителями представлений о Я и объектах мира? Отрицательный ответ Юма на этот вопрос определяется тем, что впечатления существуют *во времени*, они все время «проходят». Продолжительное существование объекта как целостности возможно лишь благодаря тому, что «... впечатления ум снимает копию, которая остается и по прекращении впечатлений и которую мы называем идеей» (Там же). Отсюда можно заключить, что связь, обеспечивающая существование объектов как целостностей и существование единого Я, есть связь *идей* первичных впечатлений, а не их самих. Действительно, в отличие от впечатлений, которые сменяют друг друга, их идеи могут образовывать последовательность элементов, члены которой существуют одновременно и поэтому могут быть связаны между собой.

Связь первичных впечатлений, если таковая существует, сама по себе не является содержанием сознания: даже если впечатления сменяют друг друга в определенной последовательности, содержанием сознания эта последовательность становится только посредством идей этих впечатлений. Связь идей в отличие от связи впечатлений является содержанием сознания. Это различие выражается в терминологии Юма: несознаваемую связь впечатлений он называет «реальной связью», а связь идей, имеющую сознательный характер, — «ассоциативной связью», понимая под ассоциацией некоторый присущий сознанию способ соединения перцепций.

Отсюда первый принцип теории Юма: «наш ум никогда не воспринимает реальной связи между отдельными предметами» (Там же. С. 326). Многие исследователи (например, Б. Страуд, У. Ваксман) считают, что уже этот принцип создает неразрешимую проблему, наличие которой Юм признает в Приложении к первой книге «Трактата». Суть проблемы: возможность идей ассоциироваться между собой, образуя последовательность, предполагает, что перцепции изначально возникают в определенном порядке и обладают некоторой

связью. Ассоциативной последовательности перцепций предпосылается их исходная, доассоциативная последовательность, что противоречит тому, что последовательность конституируется ассоциацией ее элементов¹.

Должны ли перцепции непременно быть связаны еще *до* ассоциативной активности воображения? Казалось бы, Юм дает утвердительный ответ на этот вопрос:

Опыт учит нас следующему: почти все впечатления наших чувств обладают таким постоянством, что перерыв их не производит в них перемены и не мешает им сохранять при новом появлении прежний вид и прежнее положение. Я рассматриваю мебель в своей комнате, затем закрываю глаза, снова открываю их и нахожу, что новые восприятия вполне сходны с теми, которые раньше поражали мои чувства².

По словам Юма, ассоциацию идей порождают *отношения между перцепциями* (С. 71). В частности, в основе идеи причинности лежит «постоянное соединение двух объектов во всем прошлом опыте» (С. 196). К. Фишер справедливо указывает на круговой характер такого объяснения ассоциации.

Как Юм объясняет опыт? Понятием причинности, связывающей наши впечатления. А это понятие? Привычкой. А привычку? Часто повторяющимся опытом. Иначе говоря, Юм объясняет опыт исходя из... опыта! Он предполагает то, что хочет объяснить³.

Однако указанная трудность есть трудность только одной определенной модели ассоциации. На вопрос, который, по мнению Ваксмана, беспокоил Юма, «как возможно *сознание* исходной последовательности перцепций?», можно ответить, что нет никакой необходимости полагать наличие такого сознания. Есть сознание *впечатлений*, но нет сознания *последовательности* впечатлений. Ассоциация идей — это как раз то, что объясняет, почему мы понимаем нечто как *следующее* за чем-то другим, почему сознаем одно *после* другого.

Ассоциация не может основываться на реальных отношениях самих перцепций, она просто не справилась бы с задачей распознавания этих отношений. Доассоциативные отношения первичных впечатлений недоступны для осознания, поскольку для существования

¹ Waxman W. Hume's Quandary Concerning Personal Identity // Hume Studies. 1992. Vol. 18, № 2.

² Юм Д. Указ. соч. С. 254.

³ Фишер К. История новой философии. М., 2003. С. 532.

сознаваемых отношений необходимо удержание ускользающих в прошлое впечатлений посредством ассоциации идей. На что же опирается ассоциация? Воображение ассоциирует идеи перцепций, опираясь на их *качества*, копирующие качества самих перцепций, и тем самым создает *отношения* между идеями. Эти отношения не имеют в качестве прообразов какие-то определенные отношения впечатлений, а определяются воображением.

Соединяющий идеи принцип не следует рассматривать как нерасторжимую связь, ибо таковой... для воображения не существует. Мы не должны также заключать, что без помощи данного принципа ум не может соединить двух идей, ибо нет ничего свободнее указанной способности¹.

Юм говорит о возможности ассоциации без опоры на *отношения* впечатлений. «Наше воображение легко переходит от одной идеи ко всякой другой, которая имеет сходство с ней, и одно это качество является для воображения достаточным связующим началом и ассоциацией» (С. 71). «Ни одно отношение какого-либо рода не может существовать без некоторой степени сходства» (С. 74). Таким образом, можно допустить, что исходная ассоциация — ассоциация идей первичных впечатлений — есть некоторое «притяжение» реально сходных идей, порождающая известное нам отношение их сходства.

Верно, что условием связывания перцепций отношением причины и действия является наличие *последовательности* этих перцепций, но при этом причинно-следственное отношение перцепций как продукт ассоциации возникает на основе последовательности как *другого продукта ассоциации*. Очевидно, что последовательность идей памяти есть результат «работы» сознания, а не исходная данность. Юм не опирается на отношения самих первичных чувственных впечатлений при объяснении причинности.

Можно согласиться со Страудом в том, что Юм не может указать, почему «данные» таковы, каковы они есть, однако при этом остается неясным, в чем состоит *противоречивость* системы Юма². Д. Гаррет и Э. Питсон отвечают Страуду: не существует причины, по которой Юм должен быть обеспокоен отсутствием окончательного объяснения этого факта, в то время как он спокоен в отношении других фактов, которым тоже не может дать окончательного объяснения³.

¹ Юм Д. Указ. соч. С. 70.

² Stroud B. Hume. L., 1977. P. 138.

³ Garrett D. Hume's Self-Doubts about Personal Identity // Philosophical Review. 1981. Vol. 90, № 3; Pitson A. Hume's Philosophy of the Self. L., 2002.

Учитывая это, У. Инукаи несколько видоизменяет понимание роли исходного единства перцепций в возникновении юмовского лабиринта. По его мнению, проблема не в необъяснимости исходной связи впечатлений, а в том, что ее наличие *противоречит* двум указанным в Приложении принципам Юма¹: наши отдельные восприятия суть отдельные предметы (*existences*), и наш ум никогда не воспринимает реальной связи между отдельными предметами. Но почему Юм не упоминает центральное звено проблемы — исходное единство перцепций, если только в связи с ним два упомянутых им принципа вступают в противоречие?

Объяснить затруднение Юма — значит показать, что его принципы сами по себе, напрямую вступают в противоречие друг с другом. Такое требование может показаться невыполнимым, поскольку эти принципы оставляют впечатление полного согласия — что может быть более согласованным, чем отдельность и отсутствие связей? Но не будем спешить с выводами. Итак, пока остается неясным, в чем же состоит ключевая проблема юмовского лабиринта.

Некоторые исследователи² считают, что юмовское объяснение ментальной активности предполагает существование устойчивого Я и трудность Юма состоит в том, что он упускает из вида это обстоятельство. Справедлива ли эта критика?

Юм опровергает утверждение Дж. Локка о том, что восприятие самого себя включено во всякое восприятие. Если рассмотреть, например, сознание дерева, то можно увидеть, что ни идея дерева, ни соответствующие ей впечатления не несут собой какой-либо вид сознания самого себя или перцепций, о которых идет речь. Кроме того, если бы Я всякую перцепцию сознавал как *свою*, то сознание самого себя оказалось бы условием всякого сознания, в том числе и сознания самого себя, — возник бы порочный круг.

По Юму, Я не может быть дано и в каких-то *отдельных* впечатлениях, потому что «нет такого впечатления, которое было бы постоянным и неизменным. Страдание и наслаждение, печаль и радость, страсти и ощущения сменяют друг друга и никогда не существуют все одновременно»³.

В соответствии с юмовским отрицанием возможности сознания какой-либо реальной связи впечатлений не существует исходно соз-

¹ Inukai Y. Hume's Labyrinth: The Bundling Problem // History of Philosophy Quarterly. 2007. Vol. 24, № 3. P. 261, 274.

² См.: Passmore J. Hume's Intentions. Cambridge, 1952; Penelhum T. Hume's Theory of the Self Revisited // Dialogue. 1975. Vol. 14.

³ Юм Д. Указ. соч.

нения связи перцепций, определяющей их как принадлежащие *мне*, перцепции существуют сами по себе (С. 280). Если бы не было ассоциации, мы не пришли бы к тому, что перцепции есть части целого. Но может ли работа воображения по созданию мира объектов (идей) быть понята без полагания того, что в ней участвует сознание самого себя?

Поскольку Юм описывает себя как «наталкивающегося» на перцепции, «подмечающего» их (С. 298), может показаться, что он неявным образом признает, что сознание этих перцепций включает самосознание. Однако это не так. Юм утверждает, что Я как носитель опыта не осознается при формировании идей объектов и идеи самого Я. Данный тезис вполне может быть согласован с допущением того, что формирование этих идей осуществляет активный действующий субъект, которому присуща способность воображения, но который не осознает еще самого себя. *Существование субъекта действия не означает наличия Я как сознания этим субъектом самого себя*. Против этого можно возразить: поскольку мы приписываем субъекту некоторые свойства и способности (например, способность воображения) и называем его не чем иным, как субъектом, мы уже имеем некоторое сознание самого себя, Я. Но из указанного допущения вовсе не следует, что оно используется при формировании идей объектов и Я, что некоторое понимание Я изначально «участвует» в процессе возникновения и соединения идей.

С юмовским утверждением об отсутствии какого-либо участия Я в ментальной активности согласуется и другое допущение: формирование идей объектов и Я — результат неких законов «вселенной перцепций», лишенной творца. Воображение подчиняется естественным законам, аналогичным законам «притяжения», «отталкивания», «инерции», в основании которых лежит природа.

Оба допущения на данном этапе рассуждения равноправны, поскольку приводят к одному и тому же следствию — утверждению о формировании сознания мира при отсутствии сознания Я. Можно только гадать, лежит ли в основании сознания мира разум, действующий до поры как природа, или сама природа. «Действия этого притяжения всегда явны, что же касается его причин, то они по большей части неизвестны и должны быть сведены к *первоначальным* качествам человеческой природы, на объяснение которых я не претендую» (С. 72).

Сказанное позволяет разрешить кажущееся противоречие юмовской теории: Юм утверждает, что никакого «я», отличного от перцепций, не существует и при этом продолжает говорить: «я копирую впе-

чатления», «я соединяю идеи при помощи воображения». Юм подразумевает, что сознание самого себя при этих действиях отсутствует. Поэтому указанные выражения с «я» равнозначны соответствующим выражениям без «я» — «имеет место копирование», «имеет место некое «взаимное притяжение» идей».

Последуем за Юмом далее. Идея о Я, или личности, есть идея, к которой *относятся* многие наши перцепции (С. 297) и которая поэтому *протягивается* им. Однако при ближайшем рассмотрении Я распадается на отдельные перцепции.

Когда я самым интимным образом вникаю в нечто, именуемое мной своим я, я всегда наталкиваюсь на то или иное единичное восприятие тепла или холода, света или тени, любви или ненависти, страдания или наслаждения. Я никак не могу уловить свое я как нечто существующее помимо восприятий и никак не могу подметить ничего, кроме какого-либо восприятия (С. 298).

Удастся ли Юму объяснить возникновение этой призрачной идеи Я? По Юму, сознаваемое нами Я есть результат некоторой ассоциации идей. Люди «суть не что иное, как связка или пучок различных восприятий, следующих друг за другом с непостижимой быстротой и находящихся в постоянном течении, в постоянном движении» (Там же).

Важно отметить, что идея Я, как и идея объекта, связана не только с идеей единства, но и с идеей идентичности, т.е. существования чего-либо непрерывно и без изменений в течение некоторого промежутка времени. «Принцип индивидуации есть не что иное, как *неизменяемость и непрерывность* какого-нибудь объекта при предположении изменения во времени» (С. 252).

Согласно Юму, «в духе нет простоты в любой данный момент и нет тождества в различные моменты», «все объекты, которым мы приписываем тождество, не наблюдая в них неизменности и непрерывности, состоят из последовательности соотносительных объектов» (С. 298–299). Но последовательность, даже если она состоит из качественно идентичных объектов, не есть нечто идентичное, так как в ней имеет место нумерическое различие объектов. Поэтому идентичность объектов и Я является *фиктивной*.

Юм пытается выяснить условия, которым должна удовлетворять последовательность перцепций, чтобы быть преобразованной воображением в один объект, а также условия отнесения ее к одному Я или одной душе, существующей во времени. Он предполагает, что последовательность перцепций «превращается» в единое целое в силу

«слияния» идей по принципу сходства в одну идею, продолжающую существовать во времени. Идентичность приписывается последовательности, которая отличается, во-первых, непрерывностью и, во-вторых, постепенностью того изменения, которое приносит с собой каждый новый ее элемент. Но идентичность может быть приписана и такой последовательности, которая прерывается или элементы которой обнаруживают значительное и резкое отличие, если они служат общему назначению, обнаруживают *гармоническое сочетание* (С. 254, 301–302).

Правда, идентичность Я в отличие от идентичности объекта предрасматривает единство самых разнообразных и изменчивых содержаний. Однако, с одной стороны, остается вопрос, может ли Я оставаться собой при изменении *всех без исключения* перцепций, а, с другой стороны, последовательность, отвечающая условиям идентичности объекта, вовсе не лишена изменчивости. Поэтому Юм надеется на существование аналогии между объектом и личностью в отношении приписывания им идентичности (С. 304).

По мнению Э. Вальдау, обнаружение этой аналогии оказывается проблематичным. Поскольку всякая перцепция без исключения может переживаться нами как *наша*, юмовское объяснение идентичности личности потерпит крах, если не представит объяснение *всеобщей* ассоциативной взаимосвязи. Но если *все* перцепции ассоциируются друг с другом, то возникает вопрос: каким образом *некоторые* перцепции могут претендовать на то, чтобы быть не зависящими от нас объектами внешнего мира, т.е. могут выделяться среди других перцепций благодаря ассоциативной связи?¹

Можно попытаться совместить эти различные условия: ассоциация, определяющая идентичность Я, есть более слабая степень ассоциации, обеспечивающей идентичность внешних объектов. Однако это объяснение не учитывает своеобразие связи, обеспечивающей сознание персональной идентичности. Вальдау заключает: идентичность объекта и идентичность личности зависят от различных противоречащих друг другу условий, что создает непреодолимую трудность теории Юма². Этот вывод неправилен. Рассуждения Вальдау показывают лишь то, что свойства последовательностей перцепций сами по себе еще не определяют возможность приписывания идентично-

¹ Waldow A. Personale Identität und Perzeption. David Hume's Scheitern als Konsequenz seiner Wahrnehmungstheorie // Zeitschrift für philosophische Forschung. 2005. Bd. 59. H. 3. S. 398–399.

² Ibid. S. 401.

сти объектам и Я. Но процесс формирования идей об идентичности определяется не только свойствами последовательностей, но и способом действия воображения (психологическим механизмом). Чтобы избежать противоречия между верой в идентичность личности и верой в множественность идентичных во времени объектов, можно предположить, что, опираясь на качества перцепций, воображение создает *различные связи* перцепций, определяющие собой различные идентичности — идентичность личности и идентичности объектов. Проблема объяснения идеи идентичности в рамках концепции Юма — это проблема работы психологического механизма.

По мнению А. Роса, трудность, с которой сталкивается Юм при обосновании тождества личности, есть именно психологическая трудность: два психологических механизма, один из которых позволяет образовать идею объекта, а другой — идею персональной идентичности, не только различны, но и несовместимы друг с другом¹.

Психологическая тенденция есть нечто большее, чем сознание сходства, она включает некоторое действие. Если «беспрепятственное и непрерывное продвижение мысли вдоль ряда связанных друг с другом идей»² и есть действие воображения, то неизбежно «столкновение» идентичностей. Если я совершаю легкий переход между *всеми* своими перцепциями, то легкость перехода не может служить основанием для выделения *некоторых* перцепций³.

Но следует ли представлять воображение столь ограниченным по способу действия? Человек может группировать предметы различными способами, одни и те же предметы могут принадлежать и к одной группе, и к разным группам, причем одновременно. Правда, задача описания различных механизмов ассоциации очень сложна: существует множество объектов, каждый из которых определяется своей связью составляющих его перцепций, и существует Я как связка, вмещающая все предметные связи и в то же время отличающаяся от них. Каждой связи перцепций приходится ставить в соответствие некоторый *присущий воображению способ компоновки перцепций* — приходится допустить немислимо большое разнообразие этих способов, не уступающее по своим масштабам разнообразию предметного мира.

И все же невероятная *громоздкость* механизма связывания перцепций хотя и заставляет относиться к нему с подозрением, еще не

¹ Roth A.S. What was Hume's Problem with Personal Identity? // Philosophy and Phenomenological Research. 2000. Vol. 61, № 1. P. 91, 99–100.

² Юм Д. Указ. соч. С. 305.

³ Roth A.S. Op. cit. P. 105.

есть достаточное основание для его отрицания. Почему, признавая богатство предметного мира, мы не можем признать соответствующее ему богатство воображения? «Мы имеем здесь дело с родом приращения, действия которого окажутся в умственном мире столь же необычными, как в мире природы, и проявляются в первом в столь же многочисленных и разнообразных формах, как и во втором»¹.

Связывание перцепций не является принципиально невозможным. Решающая трудность, с которой сталкивается юмовское понимание идентичности, состоит в невозможности сохранения связи перцепций во времени. Первая осознаваемая нами связь есть *временная последовательность*, созданная путем ассоциации идей первичных впечатлений. «Так как только память знакомит нас с непрерывностью и длительностью указанной последовательности восприятий, то в силу одного этого ее следует рассматривать как источник личного тождества» (С. 306–307). Элементы временной последовательности находятся в трех измерениях: в прошлом, настоящем и будущем. Ничто в самой этой последовательности не свидетельствует о том, что связь перцепций, имевшая место в прошлом, сохранится и в будущем. По Юму, «идеи тождества и последовательности соотносительных объектов сами по себе совершенно раздельны и даже противоположны друг другу, однако несомненно, что в своем обыденном мышлении мы обычно смешиваем их» (С. 299).

Пенелум возражает Юму: последовательность объектов на самом деле может образовывать один объект. «Вопреки Юму нет противоречия в словах о том, что вещи определенного вида состоят из последовательности частей, и тем не менее каждая из них есть только одна вещь»². Противоречие между «неизменным объектом» и «несколькими объектами, существующими в последовательности»? исчезнет, если мы в каждом случае заменим слово «объект» подходящим по смыслу существительным: в чем контраст между «неизменной и непрерывной арифметической прогрессией» и «последовательностью различных, но связанных членов»? Нет никакого основания для юмовского предпочтения единичного и непрерывного вида вещей вещам сложным³.

По мнению Пенелума, идентичность объекта не есть характеристика самого объекта.

¹ Юм Д. Указ. соч. С. 72.

² Penelhum T. Hume on Personal Identity // The Philosophical Review. 1955. Vol. 64, № 4. P. 580.

³ Ibid. P. 581–582.

Нет ничего в «остающемся непрерывным и неизменным» объекте *per se*, что требовало бы от нас утверждения, что он всегда есть тот же самый, и нет ничего в отношении последовательности различных, но связанных объектов *per se*, что требовало бы противоположного утверждения. Это всецело зависит от того, какое понятие мы используем, когда говорим о том и другой (Р. 581).

Мы можем считать продолжительный звук одним звуком, а можем и последовательностью более коротких звуков.

Пенелум не согласен с Юмом и в том, что идентичность вещи предполагает ее неизменность, и стремится показать, что вещь может оставаться той же самой в нумерическом смысле, но при этом изменяться. «Обо мне нельзя говорить, что я изменяюсь, если я не являюсь нумерически тем же самым» (Р. 580).

Изменчивость сама по себе не помеха идентичности, поскольку, как показывают приводимые самим Юмом примеры, идентичность объекта есть идентичность *понятия о нем*. В понятие вещи могут входить естественные и существенные для того, чтобы она оставалась собой, изменения. Если «такая-то церковь, сооруженная сперва из кирпича, пришла в ветхость и была вновь построена приходом из камня в соответствии с современным архитектурным стилем», то «в этом случае ни форма, ни материал не остаются тождественными, а между обоими объектами нет ничего общего, кроме их отношения к прихожанам, тем не менее одного этого достаточно, чтобы мы назвали указанные объекты тождественными»¹. «В силу самой природы реки части последней подвижны и изменчивы, и, несмотря на то что они совершенно меняются менее чем за сутки, река все же остается тождественной в течение нескольких веков» (С. 304).

Дж. Стоун считает критику Пенелума несправедливой и выступает в защиту Юма. Для того чтобы представить себе мир, в котором нечто является постоянным, необходимо представить объекты, подобные дому, дереву, камню, традиционно называемые *субстанциями* или *субстанциональными объектами*. Не желая подразумевать под этими терминами никакой конкретной метафизической теории, Стоун лишь замечает, что субстанциональные объекты обладают по крайней мере одним необходимым, но не достаточным признаком: могут *существовать во всей целостности в данный момент времени*.

Согласно Пенелуму, Юм упускает из виду нечто очевидное: вещь может состоять из последовательности частей и при этом быть одной вещью. Это положение Юм мог бы признать. Но хотя последовательность объек-

¹ Юм Д. Указ. соч. С. 303.

тов является самоидентичной во времени, ее идентичность метафизически тривиальна, потому что временная последовательность по самой своей природе не может существовать как целое в каждый момент времени, она не есть субстанциональный объект. Поэтому если единственный темпорально самоидентичный объект в мире — это последовательность различных объектов, то в этом мире нет субстанций, нет постоянства¹.

Стоун защищает от критики Пенелума и тезис Юма о том, что называться «той же самой» может только неизменная вещь. Пенелум утверждает, что «в отношении большинства вещей слова, при помощи которых мы говорим об этих вещах, позволяют нам или даже требуют от нас продолжать употреблять их при определенных, хотя, конечно, не при *любых* изменениях» (С. 580–581). Стоун замечает: Юм согласился бы с тем, что лингвистические конвенции, управляющие употреблением понятий, часто позволяют применять их, несмотря на изменения, но он никогда не признал бы эти конвенции основанием для приписывания идентичности. По Юму, там, где есть изменение, невозможно с истинностью приписать продолжающееся существование, потому что нет того, *чему* его можно приписать. И это не лингвистический факт, а факт в отношении мира (Р. 279).

Здесь же Стоун высказывает важное для понимания лабиринта Юма замечание: юмовский тезис о том, что последовательность различных объектов сама по себе не есть устойчивый объект, «является слишком сильным; он может подорвать собственную юмовскую теорию, согласно которой идея идентичности есть идея объекта, «существующего неизменно и непрерывно при предполагаемом изменении времени»². «Непрерывный и неизменный объект» имеет темпоральную стадию, существующую в момент $t1$ (но не в момент $t2$), и темпоральную стадию, существующую в момент $t2$ (но не $t1$). Но тогда этот объект редуцируется к последовательности различных, но связанных объектов просто ходом времени, при котором каждому моменту соответствует стадия объекта. Если так, то идея объекта, который остается неизменным и непрерывным во времени, есть для внимательного взгляда идея различия, но не «того же самого», идентичности³.

Отсюда следует, что *неизменный объект не может обладать вообще никакими постоянными свойствами, поскольку любые свойства являются во временной последовательности*. Субстанция, полагаемая нами

¹ См.: Stone J. Hume on Identity: A Defense // Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition. 1981. Vol. 40, № 2. P. 276–278.

² Ibid. P. 280. См. также: Юм Д. Указ. соч. С. 299.

³ Stone J. Op. cit. P. 280–281.

в противовес текучим перцепциям как нечто сохраняющееся и обеспечивающее сохранение их отношений, оказывается лишенной каких-либо качеств, какого-либо содержания. Ей не соответствует никакое ощущение. Она есть пустая идея воображения, или, говоря словами Юма, «непредставимый принцип, соединяющий объекты и препятствующий их перерыву или изменению»¹.

Стоун совершенно справедливо указывает на значимость юмовского рассмотрения временности и субстанциональности: «Юм представляет нам глубокую дилемму: или мы должны признать, что ничто не сохраняется при изменениях, или мы должны позиционировать неизменную метафизическую субстанцию в качестве сохраняющегося» (Р. 280). Но на самом деле не существует выбора: либо текучесть, либо субстанциональность. Временность и субстанциональность означают по сути одно и то же: ни сами перцепции, ни их связи не могут сохраняться; сохраняющееся оказывается несознаваемым, непознаваемым, лишенным всякого конкретного содержания. Поток перцепций и субстанция есть два неразрывно связанных полюса. Поэтому противопоставление их, по Стоуну, лишено смысла как внутри лабиринта Юма, так и, очевидно, за его рамками.

Наше понятие личности может позволять нам говорить, что личность существует, несмотря на различные изменения. Но есть ли эта изменяющаяся личность нечто большее, чем последовательность связанных, но различных объектов, в которой ничто не остается постоянным? Таким образом, наша концепция идентичности ошибочна, несмотря на то, что позволяют нам наши понятия» (Р. 279).

Здесь необходимо уточнить: никакой проблемы у Юма не было бы, если бы идея идентичности была только ошибочной, фиктивной идеей нашего воображения, ведь и на основании неадекватной идеи можно сознавать идентичность. Юм вовсе не собирается обосновывать идентичность личности, он стремится объяснить *общепринятую веру* в эту идентичность. Проблема Юма состоит в том, что идея идентичности, представленная в его концепции, *не может быть применена ни к каким содержаниям сознания, чтобы утвердить их идентичность*. Эта идея не ошибочна, она *пуста по содержанию*.

Невозможность постоянства связи во времени означает невозможность продолжительного существования какой-либо связи перцепций вообще. Я не может быть не только носителем перцепций, но и устойчивой связкой перцепций: «Тождество, приписываемое нами

¹ Юм Д. Указ. соч. С. 300.

человеческому уму, не способно слить несколько различных восприятий в одно и заставить их утратить существенные для них черты раздельности и различия»¹. Единство самосознания разрушается не чем иным, как временем.

Теперь проясняется трудность, о которой Юм пишет в Приложении.

Говоря коротко, существуют два принципа, которые я не могу согласовать друг с другом и ни одним из которых в то же время не в силах пожертвовать, а именно: *наши отдельные восприятия суть отдельные предметы (existences) и наш ум никогда не воспринимает реальной связи между отдельными предметами*» (С. 326).

В соответствии с этими принципами перцепции не имеют ни *неосознательной*, реальной связи (такую связь невозможно уловить из-за мимолетности первичных впечатлений), ни *сознательной* связи (перцепции выступают как отдельные, идея субстанциональности как идея постоянства того, что «за» перцепциями, не может обеспечить постоянства связи *перцепций*). Что же объединяет их в единую связку? Как объяснить наше *не пустое и при этом не растворяющееся в потоке* сознание предметов и сознание Я? Этот вопрос остается без ответа.

Поиск ответа будет неудачным до тех пор, пока временность будет полагаться характерной чертой сознания. «Реальная» связь исходных содержаний сознания оказывается абсолютно недоступной познанию вследствие их текучести, невозможности существовать «вместе». Временность порождает необходимость рассматривать объект не как связь первичных содержаний сознания, а как связь их удержанных в памяти идей, т.е. является причиной признания *рефлексии* основным методом самопознания и познания мира.

В результате концепция Юма подпадает под удар критики, которой подвержена всякая рефлексивная теория. Так, Д. Эйнсли видит источник трудности Юма в том, что ассоциация идей, которую предполагает его отчет об идентичности души, должна быть ассоциацией *вторичных* идей (идей, полученных путем рефлексии). Когда я сознаю дерево, я не сознаю перцепции, благодаря которым я сознаю дерево; я сознаю эти перцепции, если я рефлексивно наблюдаю свою душу в то время, когда я вижу дерево. Мое рефлексивное наблюдение моей души, пока я вспоминаю дерево, требует возникновения вторичных идей первичных идей о дереве, находящихся в памяти². Как пишет

¹ Юм Д. Указ. соч. С. 304.

² Ainslie D. C. Hume's Reflections on the Identity and Simplicity of Mind // Philosophy and Phenomenological Research. 2001. Vol. 62, № 3. P. 560–561, 565.

Юм, «тождество не есть нечто реальное, принадлежащее этим различным восприятиям и объединяющее их, ...оно лишь качество, которое мы приписываем восприятиям, в силу того что, наблюдая их идеи, находим последние связанными в воображении»¹.

Так же как я не сознаю идею дерева, когда сознаю дерево посредством этой идеи, я не сознаю вторичные идеи моих первичных идей, когда сознаю эти идеи посредством вторичных идей. Однако я верю в то, что эти вторичные идеи являются частями моей души. Отрицать это означало бы отрицать, что средства, при помощи которых я мыслю о составляющих моей души, сами есть части этой души. Эйнсли стремится показать, что невозможность объяснить возникновение этой веры и есть та проблема, которую Юм признает в Приложении. Проблема возникает при попытке объяснить единство не только прошлых, но и настоящих вторичных идей. Включить в связку перцепций текущие вторичные идеи — идеи, которые позволяют нам схватить эту связку, — можно только при помощи новых текущих идей, которые снова нуждаются в схватывании. Таким образом, неизбежен регресс в бесконечность².

Эйнсли отмечает, что Юм, стремясь провести аналогию между идентичностью объекта и идентичностью личности, упускает из виду их существенное различие: в случае внешних объектов то, *чему* мы приписываем идентичность, отлично от того, *кто* осуществляет приписывание, а в случае наших душ мы есть и объекты нашего внутреннего исследования, и субъекты, осуществляющие исследование. В главе «О тождестве личности» «Юм рассматривает душу так, как если бы она отличалась от наблюдателя, игнорируя вторичные идеи, ассоциации которых объясняют нашу веру в идентичность души. Но в Приложении... он дает себе отчет в том, что наша вера в единство этих вторичных идей с остальной душой также подлежит объяснению» (С. 572).

При рефлексивном наблюдении невозможно иметь в виду все составляющие души сразу: наблюдению не подлежат текущие вторичные идеи. Но, как утверждает Эйнсли, нам необходима такая панорамная перспектива в отношении души для объяснения нашей *веры в ее простоту и единство*, хотя это единственный случай, когда возникает такая необходимость. В других случаях неадекватность наших идей о наших душах, привнесенная нехваткой вторичных идей (при помощи которых мы мыслим о наших ментальных состояниях как

¹ Юм Д. Указ. соч. С. 305.

² Ainslie D. C. Op. cit. P. 566–570.

перцепциях), легко может быть зафиксирована путем дальнейшей рефлексии, посредством которой мы делаем наши недостающие вторичные идеи объектами третичных идей. Именно поэтому Юм считает проблему тождества личности локальной проблемой, не создающей опасности для других частей его теории (Р. 575–576).

Можно ли согласиться с таким пониманием Юма? По Эйнсли, невозможность связать воедино все без исключения перцепции означает невозможность возникновения у нас веры в простоту и единство души. Однако возникновение этой веры вполне объяснимо. Поскольку изменчивость и постоянство взаимно предполагают друг друга в качестве «фона», полагание общей для всех перцепций изменчивости является достаточным условием для возникновения *веры в необходимость общего для всех них момента постоянства* — постоянства души во времени. Постоянством *во времени* может обладать только нечто такое, в чем нельзя выделить никакие качества. Отсюда вытекает полагание субстанциональности души, т.е. как раз *вера в необходимость ее простоты и неделимости*.

Если бы Юм считал, что приписать сознанию тождество мешает лишь нехватка текущих вторичных идей в связке перцепций, то у него не было бы оснований говорить о *существенной отдельности любых перцепций* (вспомним два принципа из собственной юмовской формулировки проблемы). Вопреки Эйнсли не только настоящие, но и прошедшие перцепции лишены стабильной взаимосвязи. Юмовская формулировка не нуждается в дополнениях, а говорит сама за себя: только в невозможности устойчивой связи перцепций, и ни в чем ином, состоит трудность. Иначе почему Юм умалчивает об иных ее источниках? Почему у него нет ни слова о текущих вторичных идеях, ни намека на бесконечный регресс?

Заметим, что возражения Эйнсли, направленные против возможности *рефлексивного* схватывания всех перцепций как принадлежащих связке, против возможности *рефлексивной* идеи единства души, справедливы. Но рефлексивность сознания неразрывно связана с такой его характеристикой, как *временность*. Сознание *связи* перцепций само по себе не требует рефлексии, если эти перцепции не полагаются постоянно ускользающими. К рефлексии прибегают прежде всего для «удержания» перцепций посредством идей; вследствие этого связь перцепций оказывается возможной только как связь идей, и на рефлексии возлагается еще и связующая роль. Однако рефлексия, как известно, не справляется с этой ролью, порождая принципиальную трудность, которая в зависимости от угла зрения может быть представлена либо как трудность бесконечного регресса, либо как

трудность порочного круга. Именно временность есть первый результат рефлексивного наблюдения сознания, она влечет за собой дальнейшую бесконечную рефлексию и приводит к пустоте субстанционального Я, поэтому *именно полагание временности как неотъемлемой характеристики сознания есть начало юмовского лабиринта, его краеугольный камень*.

Юм, как и все последующие философы сознания, считал, что исходным впечатлениям присуща временность. При этом «время... открывается нами при помощи некоторой *доступной восприятию* последовательности изменяющихся объектов»¹. Но тот факт, что наши идеи всегда образуют временную последовательность, не означает, что исходные впечатления возникают и исчезают во времени в той же, но только еще не зафиксированной последовательности. Из того, что мы всегда находим временную последовательность, не следует, что она есть и тогда, когда мы ее не ищем. Здесь можно вспомнить аналогию, которую Дж.К. Шир предложил, чтобы показать невозможность обнаружения *пререфлексивного* самосознания при помощи *опыта*: поскольку, открывая холодильник, мы всегда видим свет, мы, не зная техники, можем сделать вывод о том, что свет в нем горит всегда².

Действительно, можем ли мы быть уверены в своем знании «техники» сознания? Если отказаться от предпосылки о том, что всякое сознание таково, каким мы его находим, то нет никаких оснований считать временность неотъемлемой характеристикой сознания. Не время рождает сознаваемую последовательность идей, а сознаваемая последовательность идей в силу рефлексивности мышления рождает убеждение *о времени как неотъемлемой характеристике сознания*, накладывающей свою печать на все, в том числе и первичные его содержания. От этого убеждения трудно избавиться. Философской мысли легче отделять время от *реальности*, от «вещей, как они есть сами по себе» независимо от сознания, чем разделять время и *сознание*. Юм признает, что «из последовательности идей и впечатлений мы образуем идею времени, время же само по себе никогда не может предстать перед нами или быть замечено нашим умом»³. Его ошибка состоит в том, что, справедливо указывая на отсутствие у нас сознания *реальной связи* первичных впечатлений и отрицая все необоснованные полагания таких связей, включая полагания последовательности

¹ Юм Д. Указ. соч. С. 95.

² Shear J.K. Experience and Self-consciousness // Philosophical Studies. 2009. Vol. 144. P. 101.

³ Юм Д. Указ. соч. С. 94.

и причинности, он оставляет неприкосновенной одну полагаемую реальной связью — временность. Он безосновательно утверждает, что первичные впечатления являются во *временной* последовательности (наблюдаемой посредством идей), т.е. что время существует как реальная характеристика сознания. Выход из лабиринта указывает тезис: *временность не есть реальная связью исходных содержаний сознания.*

Идея субстанции — прямое продолжение ошибочной предпосылки о временности исходных содержаний сознания: чтобы существовала изменчивость во времени, необходимо постоянство, а постоянство во времени возможно лишь как вневременное и, значит, внесознательное — лишь в форме субстанции.

Временность и субстанциональность — основания юмовского лабиринта. Проблема идентичности во времени — Минотавр, с которым вынужден иметь дело всякий, кто попал в этот лабиринт. В действительности идентичность не имеет никакого отношения ни ко времени, ни к субстанции. Временность препятствует стабильному существованию качеств, и именно с нею вещь превращается в фикцию субстанции. Требование идентичности объектов и идентичности Я при полагании временности является, с одной стороны, необходимым, а с другой — невозможным. Чтобы идентичность стала возможной, следует избавиться от фикции не только субстанциональности, но и временности.

Трансформации юмовского лабиринта

Юм был обескуражен, увидев пустоту субстанциональности и ее неразрывную связь с временностью — предпосылкой его теории. Он поставил под сомнение пару временность—субстанциональность, а не только субстанциональность, но не был услышан: временность осталась неотъемлемой характеристикой сознания, а на смену субстанциональности пришла *интенциональность.*

Э. Гуссерль, как и Юм, исходит из наличия временного потока сознания, но в отличие от Юма стремится показать, что идентичность личности является *действительной, а не мнимой.* Понимая, что рефлексия сама по себе не может объединить сознание, Гуссерль оставляет за ней право только *открывать уже имеющее место единство.* Основание идентичности приходится искать теперь в самом потоке. Но временной поток как появление перцепций и их исчезновение в безвозвратном прошлом явно не подходит для этой цели, и поэтому Гуссерль прибегает к иной модели временного потока: он становится структурой, которая, оставаясь подвижной, сохраняет и объединяет

перцепции. «Для Гуссерля объединяющая функция встроена в саму структуру потока, который отвечает за анонимную, интенциональную идентичность сознания и который создает необходимую основу для подлинной (т.е. не фиктивной) идентичности личности»¹. Перейти к этой модели позволяет отождествление временного потока и сознания времени, произведенное в соответствии с общим феноменологическим постулатом о данности мира благодаря сознанию. Осуществляется перенос: свойственное сознанию времени «удержание» прошлого становится свойством самого времени.

Благодаря каким всеобщим структурам и актам сознания мы создаем время? Первичное впечатление (импрессия) — сознание «теперь» — сменяется новым «теперь», а само подлечит модификации. Оно превращается в *ретенцию*, в «только что бывшее». Следующая ретенция представляет собой не только модификацию нового «теперь» в «только что бывшее», но и модификацию предыдущей модификации, переход «только что бывшего» в «бывшее ранее». Следующая ретенция заключается не только модификации первичного впечатления, но и в модификации всех предыдущих модификаций. «Образуется такой устойчивый континуум ретенций, что каждая последующая точка есть ретенция для каждой предыдущей. И каждая ретенция есть уже континуум»². Континуальностью ретенционального сознания обусловлено ожидание дальнейших впечатлений, *протенция.* Таким образом, структурой, определяющей сознание времени, является непрерывность ретенций-теперь-протенций.

Ретенция позволяет объекту оставаться тождественным во времени, имеет место «сохранение предметной интенции». Каждое первичное впечатление создает обладающую своей «чтойностью» временную точку объекта; ретенциальная модификация не затрагивает смысла этих точек и постоянно полагает их, полагая тем самым тот же самый объект (Там же. С. 66).

В противовес Юму, у которого сохраненными в виде членов временной последовательности оказывались не сами впечатления, а воспроизводящие их идеи памяти, Гуссерль подчеркивает, что первичное сохранение впечатлений есть *исходная данность*, не предполагающая их воспроизведения. Первичная память есть восприятие — акт, конституирующий самоданность, поэтому ее не следует смешивать с

¹ Gallagher S. The Theater of Personal Identity: From Hume to Derrida // The Personalist Forum. 1992. Vol. 8, № 1. P. 22.

² Гуссерль Э. Собр. соч.. Т. I. Феноменология внутреннего сознания времени. М., 1994. С. 32.

вторичной памятью, репродукцией. Воспроизведение объекта в воспоминании предполагает воспроизведение его временного горизонта, что обуславливает возможность сознания единого объективного времени. Между первичной и вторичной памятью существует различие в очевидности: осознанное ретенциально абсолютно достоверно, тогда как очевидность сознания времени в репродукции возможна только в результате совпадения репродуктивного и ретенциального протекания (см. § 22).

Заметим, что механизм сохранения впечатлений оказывается необычайно «энергоемким» и обладающим низким «коэффициентом полезного действия»: сохранение одного лишь элемента требует модификации и «пересохранения» континуума элементов. И все же допустим, что этот механизм работает, что впечатления, поскольку они принадлежат потоку, не исчезают, но сохраняются как взаимосвязанные.

Каким образом обеспечивается тождество личности? Поток не только сохраняет впечатления, но и сохраняется сам. Он предстает как самотождественная основа, как носитель всех временных постоянств и изменений, т.е. как *субъективность*. «Этот поток есть нечто, что мы называем так по Конституруемому, но он не есть нечто темпорально “Объективное”. Это есть абсолютная субъективность» (С. 79). В «абсолютном темпорально-конститутивном потоке сознания» как единстве временных фаз нет ни изменения, ни неизменности: непреходящей остается формальная структура потока, которая несет, однако, сознание постоянного изменения: с одной стороны, изменения импрессию в ретенцию, с другой — изменения «чтойности».

Но для того чтобы тождество личности имело место, все впечатления и акты сознания должны быть осознаны как *мои*. А за это «отвечает» рефлексия. Может ли она обеспечить такое осознание? Не приведет ли попытка рефлексивного схватывания *всех без исключения* переживаний к регрессу в бесконечность? Не изменяются ли переживания под влиянием рефлексии?

По Гуссерлю, в имманентной сфере имеет место строгая одновременность восприятия и воспринятого, рефлексии и того, на что она направлена. Если бы рефлексии была актом схватывания, можно было бы говорить о том, что, пока выстраивается этот акт, то, что он должен был сделать объектом, уже давно миновало, но рефлексия и ретенция предполагают «внутреннее сознание», неотделимое от первичных импрессию. Неотрефлексированное переживание не утрачивает свою сущность в результате рефлексии, поскольку переживание и рефлексия о нем формируются в одном и том же абсолютном потоке, в их основе лежит одна и та же «раскладка» временных фаз.

Итак, по Гуссерлю, анализ самоконституирования потока сознания показывает, что первичное сознание и его ретенциальные модификации составляют достаточное условие для постижения сознанием самого себя. Не требуется никакого дополнительного акта сознания, направленного на переживания, чтобы они были *моими* переживаниями, сознание изначально проживает себя, проникает в себя. Нет ни одного акта, который бы не был самосознательным в этом смысле. Самосознание не предполагает никакой двойственности между рефлектирующим и подлежащим рефлексии. Изначальное целое сознания есть самоконститутивный квазивременной поток сознания.

Однако для объяснения идентичности личности и предметов недостаточно интенциональности как характеристики *потока*. Воспринимая одну видимую сторону предмета, мы еще можем полагать, что имеем дело с «оригинальной данностью», хотя при более тщательном рассмотрении и это восприятие оказывается «больше», чем отдельные впечатления, на которых оно основано. При восприятии же предмета целиком мы будем иметь дело с результатом рефлексии, который непременно будет «превосходить» видимую, чувственную данность этого предмета. Об идеальных предметах и говорить не приходится: их содержанию не соответствует никакая чувственно данная предметность.

Вопрос: как возможны *различные* интенциональные предметы? Они не даны непосредственно с самим потоком сознания, а *конституируются* сознанием. Их различие может состоять только в том, что они переживаются сознанием различным образом. Переживание называется отвечающим за *содержание* интенционального предмета. Поэтому гуссерлевский анализ содержания предметов направляется на *переживания*, в которых эти предметы становятся данными сознанию.

По Гуссерлю, сами переживания, конституирующие предметы, даны непосредственно. Под действием рефлексии способ осуществления переживания не меняется, а лишь открывается для нас в его неизменной сущности¹. Правда, при этом переживание утрачивает спонтанность, становится «преднамеренным». Не ставит ли это под сомнение правомочность рефлексии? В «Основных проблемах феноменологии» Гуссерль дает следующие разъяснения по этому вопросу. В феноменологической установке я как «незаинтересованный» наблюдатель исследую свою естественно-наивную субъективность. Я как наивный субъект с его наивными актами и убеждениями *остаюсь тем же самым* в многослойной структуре Я, которое осуществля-

¹ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 98–99.

ет рефлексию и устанавливает покрывающий эту структуру пласт новой феноменологической жизни. Наивная тематика жива и находится в отношениях синтетической конгруэнтности [совпадения, взаимоперекрывания] с тематикой феноменологической, которая включает ее в себя¹.

Ключевой характеристикой переживаний является интенциональность. Именно она обеспечивает ту связность восприятий, которая делает их восприятиями единого предмета. Гуссерль описывает взаимосвязь конституированного смысла — «ноэмы», и духовной активности сознания, интенционального действия как такового — «ноэзы». Провозглашается параллелизм ноэтического и ноэматического анализов, *содержание предмета ставится в прямую связь с тем, как он дается*. Поэтому «Гуссерлю необходимо... обосновать множественность форм интенциональности, интенциональных отношений. Только множественность и могла оправдать интенциональность как основу анализа предметностей сознания»².

Здесь феноменология сталкивается с юмовской проблемой: рефлексивные механизмы сознания, благодаря которым даются интенциональные предметы, должны быть столь же разнообразны по содержанию, как и сами эти предметы. Рефлексивная деятельность сознания предстает как целый мир содержательно различных переживаний, параллельный предметному миру. Эта картина вызывает подозрения: не является ли искажением самого понятия сознания превращение сознания мира в его создание? Не является ли полагание двух параллельных содержаний ненужным умножением сущностей?

По меткому замечанию В.В. Калиниченко,

Гуссерль рисует вполне натуральную и в своем роде шизореальную картину жизни сознания как потока интенциональных переживаний с ее синтезами, конституированиями предметностей и горизонтами. Здесь каждая когитация предполагает другую (каждая «элементарная частица» состоит из других «элементарных частиц»), что порождает исключительные трудности их описания³.

Однако эти «технические» трудности еще не дают нам права утверждать принципиальную невозможность понимания предметности на основании интенциональности.

¹ Гуссерль Э. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2004. С. 335.

² Калиниченко В.В. К метакритике понятия интенциональности у Эд. Гуссерля // Логос. 1997. № 10. С. 70.

³ Калиниченко В.В. Указ. соч. С. 79.

Перейдем к принципиальной трудности. *Сохранение* интенциональных предметов, обладающих дополнительным содержанием по сравнению с данными потока, не может определяться сохранением составляющих потока. Очевидно, что интенциональность, обеспечивающая сохранение таких предметов, должна отличаться от той, что удерживает поток. Гуссерль вводит понятие *ядра* ноэмы, которое выражает смысл, реализованный в интуиции. Предикаты, образующие ядро ноэмы, соотносятся с неким *X*, «объектом-поллюсом», который может оставаться тождественным при изменении предикатов. Отношение сознания к своему объекту — это отношение ноэзы и самой ноэмы к «объекту-поллюсу»¹.

Получается, что противостоять изменениям может только нечто пустое по содержанию, нечто *не данное*, не имеющее качеств, лишенное частей и их связей. Никакие связи, определяемые переживаниями сознания, не остаются постоянными. Все многообразные формы рефлексивной предметности текучи. Тождественность не может найти опоры в «данности».

Идентичное Я, так же как и идентичный объект, есть лишь «поллюс», «чистое» Я, которое «ни в каком смысле не может считаться реальной частью или моментом самих переживаний»².

Мое переживание (сознание) чистого Я есть переживание особого отстраняющего отношения к эмпирическому миру, миру моего опыта. Чистое Я не обладает никаким — «еще одним» — предметным существованием наряду с существованием того, что входит в состав моего опыта, поэтому я не могу непосредственно жизненно пережить само это чистое Я³.

Интенциональное тождество личности у Гуссерля, так же как и юмовское субстанциональное тождество, оказывается пустым. Заметим, что именно полагание временности влечет за собой необходимость полагания интенциональности. Временность определяет все прочие структурные особенности сознания, вводимые феноменологией: континуум ретенций-теперь-протенций, интенциональность, чистое Я. «Истинно абсолютное — “прасознание” — лежит глубже интенциональности и представляет собой самоконституирующееся имманентное время — непрерывную очевидность в самом широком смысле. Прасознание конституирует саму интенциональную жизнь сознания»⁴.

¹ Гуссерль Э. Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. I. Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999. § 102.

² Там же. С. 178.

³ Калиниченко В.В. Указ. соч. С. 72.

⁴ Гайденок П.П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М., 2006. С. 370.

Интенциональность есть видоизменение субстанциональности. Обе они призваны противостоять временности. Для обеих характерна пустота: их содержание не выходит за рамки того, что необходимо для обеспечения указанного противостояния, обе они по сути отрицают тождество конкретных вещей.

Ж. Деррида замечает, что временность и интенциональность есть две *противостоящие друг другу* характеристики сознания: «“время” не может быть “абсолютной субъективностью»¹. Противоположность временности и интенциональности становится для Деррида основанием для того, чтобы отказаться от второй в пользу первой. «Выход “в мир” изначально предполагается в движении темпорализации» (Там же. С. 110).

Обусловленность интенциональности временностью и обусловленность их обеих рефлексивностью сознания остается незамеченной. В результате Деррида принимает дилемму: или пустое тождественное Я, или непустое Я, но лишенное тождества, третьего не дано. Поэтому он утверждает, что содержательная наполненность Я предполагает отсутствие идентичности Я. Я вмещает *любое* содержание, оказывается сборником *каких угодно* «текстов».

Если раньше в паре изменчивость—постоянство превалировало постоянство, то теперь оно окончательно дискредитировало себя как бессодержательное и утратило первенство, появляясь лишь в виде «слабой», производной от текстов субъективности. У Деррида «движение различия (*differance*) не есть что-то, что случается с трансцендентальным субъектом, оно создает субъект». «Понятие *субъективности a priori* и вообще относится к уровню конституируемого... Нет никакой конституирующей субъективности. Само понятие конституции должно быть деконструировано» (С. 112).

Таким образом, *невозможность объяснить* идентичность личности, определяемая ошибочной исходной предпосылкой о нераздельности времени и сознания, становится в постструктурализме *отрицанием* тождества личности. Однако «объявление об иллюзорности Я парадоксально: его делает *некто*, полагающий себя “самотождественным”. В противном случае это объявление могло бы быть принято за факт случайного и преходящего состояния психики — сомнения в своей идентичности — которое надо бы лечить у психиатра»².

¹ Деррида Ж. Голос и феномен // «Голос и феномен» и другие работы по теории знака Гуссерля. СПб., 1999. С. 114.

² Порус В.Н. Тождество «Я» — конфликт интерпретаций // Культурно-историческая психология. 2011. № 3. С. 28—29.

Не найдя выхода из лабиринта Юма, часто называемом «лабиринт идентичностей», человек продолжает бродить в нем в поисках самого себя. Пребывание в нем стало настолько привычным, что о выходе уже речь не идет. Лабиринт больше не вызывает чувства опасности и воспринимается скорее как «галерея идентичностей»: «Та смотровая площадка, которая делает возможным увидеть весь лабиринт — это и есть идентичность»¹. То, что тревожило Юма, стало, напротив, средством для успокоения: можно постоянно менять Я-образы, легко и в неограниченных количествах приобретать их, заимствуя у других, и так же легко отбрасывать. Чем больше Я-образов, тем многограннее личность. При этом не нужно отягощать себя даже связыванием их воедино: все равно процесс связывания не может быть завершен и в этом опять-таки залог победы над косностью и единообразием Я.

Но этот вариант лабиринта начинает настораживать, если вспомнить: «Картинная галерея пуста. В ней зрителей нет. Нет и художника. Автопортрет его, впрочем, присутствует — и это одна из картин в галерее. Автопортретов таких может быть много. На одном из них — он, рисующий себя (можно добавить — рисующий себя рисующим себя и т.д.). На другом — тот же художник, изображающий мир, окружающий его. Есть портреты других людей... Но никто никого не видит»². Правда, можно попытаться обосновать идентичность личности идентичностью живого организма, считая, что «подлинное Я есть результат синтеза, сплава активности... природного (бессубъектного) происхождения и схемы Я (прообраза Я, произведенного в конечном счете культурой)» (Там же. С. 21). Но в этом случае *момент тождества* сводится к биологическим импульсам. Собственно *человеческое Я* по-прежнему состоит в том, чтобы быть *коллекцией Я-образов*. Если в отношении с миром вступает только бессубъектная спонтанность индивида, то не придется и мечтать ни о каком *идентичном* «знаковом Я» как продукте культуры, будет невозможным *идентичное Я* как «иллюзия сознания», как «фантазия индивида о себе как самополагающем существе — познающем, действующем, переживающем» (С. 23). Не будет *единой* идеи Я, способной направить поведение индивида в единое русло.

Еще одним отголоском требования тождества Я является выдвигаемое П. Рикёром условие проявления самости: коллекция Я-обра-

¹ Труфанова Е.О. Человек в лабиринте идентичностей // Вопросы философии. 2010. № 2. С. 13.

² Петровский В.А. Мыслью? — да! Но существую ли? // Культурно-историческая психология. 2011. № 3. С. 20.

зов должна быть последовательной и непротиворечивой, складываться в «нарратив»¹. Тожественное Я есть пустое Я, а непустое Я есть *персонаж*, определяемый последовательностью рассказа. Но, как сказал бы Юм, последовательность и идентичность — не одно и то же. «Нарратив» (последовательность Я-образов) ничем принципиально не отличается от «коллекции» самых различных Я-образов. Коллекцию всегда можно превратить в связку при помощи воображения. И наоборот, всякий нарратив самим временем разделяется на последовательность различных нарративов и, таким образом, становится лишь коллекцией идентичностей.

Для выхода из лабиринта необходимо осознание ошибочности временности и субстанциональности (или интенциональности) как характеристик сознания, которые сами есть результаты рефлексии и которые направляют исследование сознания по пути рефлексии. Отказ от понимания Я как предмета рефлексии позволяет избавиться от дурной бесконечности: тождество Я определяют сохраняющиеся связи *самых первичных содержаний сознания*, а не связи идей и тем более не связи идей этих идей.

Может возникнуть недоразумение: в случае допущения исходного наличия *осознаваемой* связи содержаний сознания, определяющей их принадлежность *мне*, так же как и в случае допущения того, что перцепции исходно не связаны, возникает трудность бесконечного регресса (или трудность порочного круга). Получается, что выхода нет, ведь указанные пути исчерпывают возможности решения проблемы. Однако обе рассмотренные возможности есть возможности *рефлексивного* понимания, и именно поэтому их апробация приводит к одному и тому же неутешительному результату. Каков же выход? Связи перцепций, определяющие их принадлежность единому сознанию (как, впрочем, и связи, определяющие возможность отнесения перцепций к *вещам* в качестве их свойств), *не являются ни исходно присутствующими в сознании, ни привнесенными в некотором последующем процессе*. Эти связи *исходно не осознаны, но исходно имеют место* для перцепций как *досознательные*. Обоснование необходимости существования досознательного уровня познания требует выхода за рамки проблематики Я и может быть дано с позиции теории субъективности².

Здесь отметим лишь, что вневременное тождество личности не означает ее абсолютной неизменности, но, напротив, предполагает

¹ Рикёр П. Я-сам как другой. М., 2008.

² Рябушкина Т.М. Круг рефлексии: в поисках выхода // Философские науки. 2011. № 4.

вневременную изменчивость. Как возможно сознание вневременных связей? Только сквозь время: можно показать, что временность не мешает их проникновению в сознание, и они могут быть выявлены в процессе самопознания. Исходные связи содержаний сознания в отличие от временной последовательности не являются такими, что их отсутствие невозможно представить.

«Лабиринтный» человек представляется совокупностью образов, уносимых бесконечным потоком: я не могу сказать, кто я есть, до тех пор, пока я есть (существоваю во времени). «Нелабиринтное» понимание человека состоит не в отрицании той очевидности, что человек пока жив находится в поиске самого себя, а в утверждении того, что искомое Я существует не как *пустая идея тождества*, и вообще *не только как идея* (знак, функционирующий в культуре), а реально, как обладающее *определенными взаимосвязанными качествами*. Для выявления самоидентичности необходимы новые методы и усилия самопознания, позволяющие «читать между строк» временности.

С.О. Мухамеджанов

Говорящий субъект. Экспликация философских предпосылок

Хорошо известно, что помещение структуры в основание гуманитарной науки поставило под вопрос понятие субъекта как оно задавалось в классической рационалистской традиции, ведущей свой отсчет от философии Р. Декарта. Этот субъект мыслился как центр познавательных актов, привилегированная инстанция смысла. В структурализме же происходит двоякое отрицание субъективности как инстанции языкового выражения: отрицание субъекта как некоторого трансцендентального основания языковых актов, а также отрицание субъекта как конкретного говорящего, как *личной перспективы языка*. В обоих случаях исключается объединяющая роль субъекта, благодаря которой он становится центром и целостностью лингвистического универсума. Основанием целостности языка становится структура как целостность и взаимосвязь — т.е. системность — отношений, в которых нечто впервые становится фактом языкового порядка. Субъект

Сведения об авторах

Данько С.В., кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии, логики и теории познания Национального исследовательского университета – Высшая школа экономики (Москва)

Дворецкая Е.В., ведущий научный сотрудник Института педагогического образования РАО (Санкт-Петербург)

Деварье Анн (Anne Devaigieux), доцент департамента философии университета Кана (Нижняя Нормандия, Франция)

Доброхотов А.Л., доктор философских наук, ординарный профессор факультета философии Национального исследовательского университета – Высшая школа экономики (Москва)

Долгоруков В.В., аспирант кафедры онтологии, логики и теории познания факультета философии Национального исследовательского университета – Высшая школа экономики (Москва)

Драгалина-Черная Е.Г., доктор философских наук, профессор кафедры онтологии, логики и теории познания Национального исследовательского университета – Высшая школа экономики (Москва)

Зинченко В.П., доктор психологических наук, ординарный профессор, заведующий кафедрой общей психологии факультета психологии Национального исследовательского университета – Высшая школа экономики (Москва)

Клозад Лоран (Laurent Clauzade), доцент департамента философии университета Кана (Нижняя Нормандия, Франция)

Лоран Жером (Jérôme Laurent), профессор университета Кана, руководитель департамента философии (Нижняя Нормандия, Франция)

Макарова И.В., кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии факультета философии Национального исследовательского университета – Высшая школа экономики (Москва)

Макеева Л.Б., доктор философских наук, доцент кафедры онтологии, логики и теории познания факультета философии Национального исследовательского университета – Высшая школа экономики (Москва)

Михайловский А.В., кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии факультета философии Национального исследовательского университета – Высшая школа экономики (Москва)

Мухамеджанов С.О., аспирант кафедры онтологии, логики и теории познания факультета философии Национального исследовательского университета – Высшая школа экономики (Москва)

Неретина С.С., доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН (Москва)

Петровский В.А., доктор психологических наук, ординарный профессор факультета психологии Национального исследовательского университета – Высшая школа экономики (Москва)

Плешков А.А., стажер-исследователь Национального исследовательского университета – Высшая школа экономики (Москва)

Покровский Н.Е., доктор социологических наук, ординарный профессор, заведующий кафедрой общей социологии Национального исследовательского университета – Высшая школа экономики (Москва)

Порус В.Н., доктор философских наук, ординарный профессор, заведующий кафедрой онтологии, логики и теории познания Национального исследовательского университета – Высшая школа экономики (Москва)

Рябушкина Т.М., кандидат философских наук, старший преподаватель Национального исследовательского университета – Высшая школа экономики (Москва)

Суковатая В.А., доктор философских наук, профессор Харьковского Национального университета им. В.Н. Каразина (Харьков, Украина)

Научное издание

Проблема «Я»: философские традиции и современность

Под редакцией *В.Н. Поруса*

Оформление художника *С.Б. Дьякова*
Художественный редактор *А.В. Антипов*
Компьютерная верстка *О.С. Тониной*
Корректор *Ю.В. Жаркова*

Подписано в печать 17.09.2012

Формат 60×90/16. Бумага офсетная

Ролевая струйная печать

Печ. л. 22,0. Уч.-изд. л. 23,17. Тираж 1000 экз. Заказ № 1562

Издательский Дом «Альфа-М»

Адрес: 127282, Москва, ул. Полярная, д. 31В, стр. 1

Тел./факс: (495) 363-4270 (573)

E-mail: alfa-m@inbox.ru

По вопросам приобретения книг обращайтесь:

- Отдел продаж «ИНФРА-М». 127282, Москва, ул. Полярная, д. 31В, стр. 1;
тел. (495) 363-4260; факс (495) 363-9212; e-mail books@infra.ru
- Отдел «Книга—почтой», тел. (495) 363-4260 (доб. 232, 246)

Отпечатано в ОАО «Первая Образцовая типография»

Филиал «Чеховский Печатный Двор»

142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1

Сайт: www.chpk.ru. E-mail: marketing@chpk.ru

факс 8(496) 726-54-10, тел. 8(495) 988-63-87