



Рябушкина Татьяна Михайловна – кандидат философских наук, место работы: Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Сфера научных интересов: философия сознания, теория субъективности, философские проблемы пространства и времени. Автором опубликован ряд научных статей в ведущих отечественных журналах.

Теории самопознания, называемые неклассическими и постнеклассическими, вырастают из критики картезианской рефлексивной модели самопознания и противопоставляют себя ей. Но связывая трудности традиционной теории рефлексии с субъектно-объектным отношением и провозглашая «смерть субъекта», эта критика, как считает автор, способствует сохранению лежащей в основе картезианства предпосылки об изначальном тождестве познающего и предмета самопознания. Отказываясь от этой предпосылки, автор открывает возможность объяснения структурных особенностей содержаний сознания, таких как пространственность, симметрия, временность, которые при рефлексивном понимании сознания объявляются «непосредственно данными» и не получают объяснения.

ISBN 978-5-88373-389-4



ИЗДАТЕЛЬСТВО  
КАНОН-ПЛЮС



ИЗДАТЕЛЬСТВО  
КАНОН-ПЛЮС

ПОЗНАНИЕ и рефлексия

Т.М. РЯБУШКИНА

Т.М. РЯБУШКИНА

# ПОЗНАНИЕ и рефлексия



Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики»  
Факультет философии

**Т. М. РЯБУШКИНА**

**ПОЗНАНИЕ**  
*И*  
**РЕФЛЕКСИЯ**

Москва  
КАН  Н+  
2014

УДК 1/14  
ББК 87.2  
Р98

Рекомендовано к печати Ученым советом факультета философии  
Национального исследовательского университета  
«Высшая школа экономики»

Рецензенты – академик РАН В.А. Лекторский,  
доктор философских наук С.А. Никольский

**Рябушкина Т. М.**  
P98 **Познание и рефлексия: Научная монография /**  
**Т. М. Рябушкина. — М.: «Канон<sup>+</sup>» РООИ «Реабилитация», 2014. — 352 с.**

ISBN 978-88373-389-4

В книге анализируются перипетии классического, идущего от Декарта, понимания рефлексии, связанного с предпосылкой об изначальной идентичности познающего субъекта и предмета самопознания. Автор доказывает, что даже те мыслители, которые, как представляется, отказываются от классической рефлексии (экзистенциалисты, аналитические философы, сторонники коммуникативного подхода, постмодернисты, рассуждающие о «смерти субъекта»), неявным образом находятся в зависимости от нее. Проведенный критический анализ является для автора основанием для развития нерефлексивной концепции самопознания, которая должна преодолеть тупики традиционной теории.

*Охраняется законом об авторском праве. Воспроизведение всей книги или любой ее части запрещается без письменного разрешения издателя. Любые попытки нарушения закона будут преследоваться в судебном порядке.*

УДК 1/14  
ББК 87.2

ISBN 978-88373-389-4

© Рябушкина Т. М., 2014  
© Издательство «Канон<sup>+</sup>»  
РООИ «Реабилитация», 2014

## ВВЕДЕНИЕ

Работа посвящена исследованию актуальных проблем теории познания, связанных воедино проблемой рефлексии. Рефлексия – классический метод самопознания познающего субъекта – со времени Декарта находилась в центре философских исследований сознания и самосознания, открывавших ее трудности и парадоксы и направленных на их преодоление (Д. Юм, И. Кант, немецкий идеализм, феноменология), а позднее стала мишенью для критики, видевшей в ней основание кризиса классической теории познания (экзистенциализм, структурализм, постструктурализм). Однако задача критики рефлексии и осмысления ее роли в познании не может считаться решенной, т.к. до сих пор остается не проясненным характер классической рефлексии. Поскольку в классической теории рефлексия была способом самопознания *субъекта*, для философского мышления рефлексия оказалась неразрывно связанной с субъектно-объектным отношением. В результате вызванная трудностями рефлексии (трудность порочного круга, бесконечного регресса) критика картезианской парадигмы обратилась против содержащегося в ней момента различения познающего и познаваемого, определяемого субъектно-объектным отношением, и не затронула момента непосредственного единства познающего и познаваемого, определяемого рефлексией. Критика рефлексии привела к децентрации и элиминации субъекта. Но со «смертью субъекта» не исчезли трудности понимания самопознания, более того, неразрешимые проблемы неклассической и постнеклассической теорий познания обнаруживают поразительное сходство с классическими трудностями. В данной ситуации возникает насущная необходимость выявления предпосылок, которые были на-

следованы современным мышлением от классики и поэтому не только остались незамеченными в процессе деконструкции классической теории самопознания, но и определили собой направление поиска альтернатив этой теории. Такой предпосылкой представляется *предпосылка о возможности рефлексии*. Рефлексивность концепции вовсе не означает присутствия в ней Я, которое было бы дано самому себе в акте рефлексии. *Любая концепция, полагающая непосредственную данность какой-либо формы сознания самого себя, является рефлексивной*. Например, к числу рефлексивных концепций относятся неэгологическая концепция Ж.П. Сартра, утверждающая *непосредственное* самосознание как сознание предмета, концепции философов Гейдельбергской школы, опирающиеся при объяснении самосознания на непосредственное пререфлексивное «знакомство с самим собой», концепции, полагающие основой самосознания языковые *данные* или непосредственную *данность* Другого.

Исследование, раскрывающее роль указанной предпосылки в современном мышлении, позволяет усмотреть, что под новыми терминами, характеризующими сознание, часто скрываются классические рефлексивные структуры – источники принципиальных трудностей. Такого рода структурами являются, например, временность и интенциональность, признаваемые рядом влиятельных философских направлений фундаментальными характеристиками сознания.

Таким образом, задача преодоления кризиса классического понимания самопознания, стоящая перед современной эпистемологией, может быть решена только путем отказа от признания рефлексии методом самопознания и создания *нерефлексивной теории субъективности*. Данное исследование должно способствовать продвижению по этому пути.

В процессе исследования предстоит, во-первых, реконструировать декартовскую парадигму познания с целью прояснения сути традиционного понимания рефлексии: правомерно ли говорить о *традиционности* связи рефлекс-

сии и непосредственной данности, или традиционным является *противопоставление* рефлексивного и непосредственного.

Следующей задачей, которую предстоит решить, является демонстрация того, что предпосылка о доступном для рефлексии непосредственном знании как основе самопознания создает принципиальные трудности объяснения самопознания и познания мира.

В-третьих, предстоит критически проанализировать развитие декартовского понятия о саморефлексивном субъекте в концепциях Д. Юма, И. Канта, немецкого идеализма и попытки преодоления этого понятия, предпринятые в рамках феноменологии и экзистенциализма, и на основании этого анализа показать, что именно опора на рефлексии сыграла направляющую роль в формировании основоположений указанных концепций и определила их трудности.

Четвертая из основных задач исследования состоит в демонстрации того, что философские направления, декларирующие отказ от «философии субъекта» как смену старой, декартовской парадигмы, представляют собой лишь модификации этой парадигмы, поскольку в неявном виде содержат декартовскую предпосылку об основании знания на непосредственной данности и не свободны от аналогов классических рефлексивных структур и связанных с ними трудностей.

В-пятых, предстоит выявить в концепциях, выступающих с критикой рефлексии, понятия, некритически заимствованные из рефлексивных теорий самопознания и продолжающие играть роль фундаментальных основ субъективности, и определить, являются ли эти понятия зависимыми от предпосылания возможности рефлексии.

Наконец, исследование призвано обосновать подход к осмыслению субъективности, не опирающийся на предпосылку о доступном для рефлексии непосредственном знании, и показать, что на основании этого подхода могут

быть решены принципиальные трудности понимания того, как субъект познает самого себя и мир.

Методологическую базу первой части исследования, посвященной критике понятия о рефлексии как методе самопознания, экспликации развития этого понятия и выяснению его роли в исследуемых философских концепциях, составляют методы историко-генетической и теоретической реконструкции, а также методы критического и сравнительного анализа.

Методология второй части исследования, представляющей собой введение в нерелексивную теорию самопознания, может быть охарактеризована как методология трансцендентальной философии, очищенная от ее рефлексивной составляющей. О трансцендентальном методе здесь можно говорить постольку, поскольку познающий субъект осмысливается как *условие возможности всякого опыта* и отрицается наличие какой-либо непосредственной данности, непосредственного знания, предвещающего познание и выступающего в качестве его основы.

Прояснить сущность классической (картезианской) рефлексии помогают рассуждения, показывающие непосредственный характер картезианского *cogito*, которые можно найти в работах ряда исследователей: Р. Шефера, К.А. Шайера, А. Клеммерлинга, В. Браунера, Х. Кэтона и др. Однако в посвященных данной проблеме исследованиях декартовской философии непосредственность *cogito* не связывается с рефлексией. В. Браунер, например, в соответствии с обычным противопоставлением рефлективного и непосредственного, называет *cogito* «пререфлективным»<sup>1</sup>. Упускается из виду то обстоятельство, что декартовское *cogito*, будучи непосредственным знанием, интуи-

---

<sup>1</sup> *Brauner W.* Das präreflexive Cogito. Sartres Theorie des unmittelbaren Selbstbewusstseins im Vergleich mit Fichtes Selbstbewusstseinstheorie in den Jenaer Wissenschaftslehren. Münchner Philosophische Beiträge. Band 20. München, 2007.

цией, есть одновременно удостоверившее себя самосознание, т.е. результат рефлексии.

Трудности теории рефлексии стали очевидны уже благодаря работам Д. Юма. Поскольку, по Юму, мы *непосредственно* воспринимаем содержания сознания – «перцепции», и исследование мира основывается на исследовании перцепций, критика Юмом непосредственной данности есть критика ее изнутри, исходящая из ее абсолютизации и опровергающая ее через доведение до абсурда. Находясь в рамках рефлексивного мышления, Д. Юм утверждает, что первичные впечатления появляются во *временной* последовательности, т.е. что время есть реальная характеристика сознания. Юм был обескуражен, увидев, что постоянство во времени возможно лишь в форме *субстанции*, и тем самым он поставил под сомнение пару временность – субстанциональность.

В Приложении к первой книге своего «Трактата о человеческой природе» Юм признает наличие неразрешимого противоречия в осмыслении тождества личности, суть и основание которой до сих пор является предметом дискуссий. В качестве источника юмовской трудности указывает, например, «чистый феноменализм как исходный пункт его философии» (Г. Шпет<sup>2</sup>), «бедность входных данных» (Б. Страуд<sup>3</sup>), состоящая в том, что, по Юму, наш ум никогда не воспринимает реальной связи между отдельными предметами, факт, что ассоциативной последовательности перцепций предпосылается исходная, доассоциативная их последовательность, что противоречит тому, что последовательность конституируется ассоциацией ее элементов (К. Фишер, У. Ваксман). Э. Питсон и Д. Гаррет, соглашаясь со Страудом в том, что Юм не может объяснить доассоци-

---

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

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

ативную связь впечатлений, не видят в этом *противоречивости* системы Юма. У. Инукаи видит проблему Юма не в необъяснимости исходной связи впечатлений, а в том, что наличие этой связи *противоречит* двум указанным в Приложении принципам Юма.

Т. Пенелум, Дж. Пасмор считают, что юмовское объяснение ментальной активности предполагает существование устойчивого Я, наличие которого Юм отрицает. По мнению Э. Вальдау, непреодолимую трудность теории Юма создает то обстоятельство, что идентичность объекта и идентичность личности зависят от различных противоречащих друг другу условий. А. Рос считает трудность Юма *психологической* трудностью, обусловленной не только различием, но и несовместимостью психологических механизмов, один из которых позволяет образовать идею объекта, а другой – идею персональной идентичности. 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), а такая ассоциация осуществляется при помощи новых идей, что приводит к невозможности связать воедино *все без исключения* перцепции. Следует заметить, что некоторые исследователи выявляют связь трудности Юма с рефлексией, например Фишер, Ваксман и Эйнсли сводят трудность Юма к трудности, которую обычно замечают при анализе рефлексивных теорий – трудности бесконечного регресса (порочного круга). Однако при этом роль рефлексии в концепции Юма остается до конца не раскрытой, в частности не показано, что именно время и субстанция – рефлексивные структуры, находящиеся между собой в отношениях взаимной обусловленности и взаимного противоречия, и определяют собой знаменитое противоречие двух принципов, которые Юм не может согласовать друг с другом и ни одним из которых в то же время не в силах пожертвовать.

Круг рефлексии становится предметом размышлений И. Канта. Пройдя в своем исследовании субъективных условий опыта путь рефлексии, Кант открывает ее принципиальную трудность. Самосознание, чтобы быть основой познания, должно быть результатом самодеятельности, спонтанности, т.е. быть непосредственным. Но именно в силу его исходности, необходимости полагать его во всяком представлении, *самосознание сводится к одному только представлению «я мыслю»*. Таким образом, Кант демонстрирует пустоту саморефлексии: *субъект познания, как он есть, не познаваем, если мыслить его самосознание непосредственно данным*. Но признавая возможность самоаффицирования, на основе которого происходит познание самого себя как явления, философ остается в рамках рефлексивного философствования.

У Фихте рефлексия как непосредственное созерцание самого себя принимает форму интеллектуального созерцания, сочетающего создание и познание самого себя. Однако постулирование *непосредственной данности Я*, недействительности в самопознании субъектно-объектного отношения оборачивается *непостижимостью, непознаваемостью Я*. Я оказывается иррациональным, неразложимым сверхединством, причем такое понимание Я представляет собой и условие, и результат рефлексии.

Вследствие саморефлексивности декартовского субъекта проблема познания мира предстает как проблема выхода к *внесубъективной* реальности, исходя из непосредственной данности самосознания. Решая проблему в такой ее постановке, Кант приходит к утверждению невозможности познания вещей самих по себе, а немецкий идеализм в итоге своего развития отождествляет абсолютную реальность с субъектом, а ее создание и познание – с рефлексией. Так или иначе, между субъектом и миром возникает пропасть.

Как значимую попытку преодоления комплекса трудностей, определяемых рефлексией, можно рассматривать феноменологию Э. Гуссерля. К решению проблемы выхода к

реальности она подходит путем утверждения того, что благодаря сознанию, познаваемому при помощи рефлексии, имеет место *непосредственная данность мира*. Отбрасывая, выключая теоретические «наслоения», феноменолог ищет то, что уже *дано* в живом потоке сознания, что для обнаружения не нуждается в гипотезах, моделях, логических конструкциях и прочих опосредствованиях. «Сами вещи», а в их числе и ментальные структуры, прозрачны для рефлексии и могут быть эксплицированы в полном объеме.

Оправдывая рефлексией в качестве метода самопознания, феноменология признает неизбежность круга рефлексии, но объявляет его не порочным, а реальным. Поскольку метод феноменологической рефлексии требует, чтобы средства для описания сознания были найдены в самом сознании, ими становятся рефлексивные структуры, понимаемые как фундаментальные свойства сознания. Так, Э. Гуссерль, как и Юм, исходит из наличия *временного потока сознания*, но, в отличие от Юма, он находит основание самождественности предметов и сознания *в самом потоке сознания*, в который встроена выполняющая объединяющую функцию *интенциональность*.

«Источником» интенционального конституирования мира выступает чистое Я, которое есть лишь пустой по содержанию полюс идентичности – аналог субстанции. Другая характеристика сознания – временность – тоже оказывается характеристикой субъективности: абсолютный квазивременной поток сознания осмысливается Гуссерлем как абсолютная субъективность.

Таким образом, рефлексивное описание субъективности не дает нового знания: в полагании чистого Я рефлексия лишь *утверждает имеющуюся на уровне эмпирического сознания интуицию о том, что предметы и сознание вообще есть целостности*, а в полагании абсолютного потока рефлексия лишь *утверждает интуицию времени как условия всякого понимания*. Познание субъективности как

единого источника временного и вневременного оказывается невозможным при помощи феноменологического метода в силу его «спаянности» с непосредственным знанием. По той же причине феноменология не может решить и проблему трансцендентности предметов. Показывая невозможность преодоления при помощи феноменологического метода трудностей классической рефлексии, автор опирается на работы отечественных и зарубежных исследователей этого метода (Н.О. Лосский, П.П. Гайденок, В.И. Молчанов, Р. Ингарден, П. Прехтль, А. Райнах, Л. Ландгребе, М. Шелер и др.).

Невозможность при помощи феноменологической рефлексии осмыслить феномен независимого от нас *существования* вещей приводит к критике свойственной ей *объективации* всякого сущего со стороны экзистенциалистов: объективированное имеет один неопределенный вид бытия. Но, осознавая трудности рефлексии, связанные с опредмечиванием, К. Ясперс, Г. Марсель, М. Хайдеггер и Ж.-П. Сартр, тем не менее, не выходят за рамки традиционного рефлексивного философствования, разрабатывая понятие о рефлексии как непосредственном, первичном понимании себя и мира, которое не требует объективации, поскольку последняя есть момент опосредствования. Наше рассмотрение роли предпосылки о непосредственном самопонимании в экзистенциализме опирается также на работы О.Ф. Больнова, Ф.-В. фон Херрманна, А. Койре, Ф. Коплстона.

Понимание бытия присутствия как *заботы* – «исходной целостности» трех фундаментальных бытийных структур («наброска», «брошенности» и «озабоченного устроения») – подразумевает приписывание присутствию такой характеристики, как *интенциональность*, а также способности непосредственного (рефлексивного) обнаружения этой характеристики. Возможность заботы как целостности, т.е. единство присутствия как спрашивающего о своем бытии и обладающего этим бытием, Хайдеггер обосновы-

вает тем, что предпосылает ему единство более глубокого уровня – временность – как непосредственно данное. Временность у Хайдеггера оказывается носителем формального единства, т.е. субстанциональности. Хайдеггеровская концепция содержит *круг взаимного предпосылания временности и субстанционального единства*, являющийся характерным именно для рефлексивной теории самосознания, от которой Хайдеггер стремится отмежеваться.

У Юма временность и субстанциональность противопоставлялись друг другу, их взаимная обусловленность не была явной, у Гуссерля в его квазивременном потоке сознания временность и интенциональность (эквивалент субстанциональности) уже оказались спаянными воедино. Хайдеггер же делает следующий шаг – отождествляет данные рефлексивные структуры. Основанием неизменного сопутствия этих структур друг другу является опора на рефлексию, без которой не обходится ни одна из указанных концепций.

Ж.П. Сартр, несмотря на то что он предлагает элиминировать Я как результат рефлексии, делающей сознание объектом, остается сторонником рефлексии, поскольку, сводя самосознание к сознанию предмета, он *полагает такое самосознание непосредственно данным*.

Фактически принимая рефлексию как непосредственное знание о себе, экзистенциалисты и в отношении самопознания, и в отношении познания мира наследуют принципиальную трудность картезианства – бессилие разума перед действительностью.

Представители Гейдельбергской школы (Д. Генрих, К. Крамер, У. Потхаст, М. Франк) отрицают рефлексию как *отношение* к самому себе и признают в качестве трансцендентального условия сознания *безотносительное, необъективирующее* «знакомство» с *самим собой* – «пререплексивное» самосознание. Однако критический анализ аргументов, приводимых в пользу существования *пререплексивного* самосознания, показывает, что сознание, признаваемое в них

пререфлексивным, в действительности без рефлексии не может ни существовать, ни быть обнаруженным.

Трансформация «философии субъекта» в «философию языка» также может быть рассмотрена как попытка спасения саморефлексивности: основанием для отказа от субъектно-объектного отношения здесь служит несомненность идентичности меня самого с объектом, называемым мною «я». При исследовании этого вопроса потребуются обращение к работам Л. Витгенштейна, Н. Малколма, Э. Тугендхата, С. Шумейкера, Г. Райла, Д. Деннета, М.С. Козловой, Н.С. Юлиной.

По Витгенштейну, наше мышление *непосредственно* дано в языке, а законосообразность мышления представлена *правилами языковой игры*, определяемыми *непосредственно* практикой их применения. Таким образом, вновь вырисовываются классические рефлексивные структуры, полагаемые непосредственно данными и служащие для оправдания все тех же первичных интуиций о сознании как предполагающем, с одной стороны, многообразие (язык), а с другой – синтез (правила языковой игры). Неизбежным следствием рефлексивности данной концепции является пропасть между доступным нам игровым миром и миром неигровым.

На преодоление трудностей саморефлексивного субъекта познания направлены и попытки перенесения «центра тяжести» самопознания на *Другого*, завершившиеся переходом от субъект-центрированного к коммуникативному разуму. Этот подход был реализован в различных философских традициях Э. Левинасом, П.Ф. Стросоном, Дж. Г. Мидом, Ю. Хабермасом, Г. Шнедельбахом, П. Рикером. Однако для всякой попытки понять самопознание в интерсубъективистской перспективе от 3-го лица характерна трудность: самопознание, обусловленное не самим субъектом, а кем-то иным, оказывается ограниченным данностью, не имеющим перспективы, исключаящим сознательное творчество и свободу.

Отказ от категории субъекта, провозглашаемый структурализмом и постструктурализмом, также является лишь вариантом «спасения» картезианской парадигмы за счет разрушения субъектно-объектного отношения.

Структуралисты попытались произвести операцию по отсечению субъекта от рефлексивных структур: субъект, считающийся источником этих структур, изначально сам определяется ими и поэтому должен уступить им роль фундамента философии. В роли многообразия чувственных данных выступают *языковые данные*, в роли синтезирующей инстанции – *структуры языка*, которым, в соответствии с круговым характером рефлексивного мышления, предпосланы *языкоподобные структуры бессознательного*. Объявляя структуры бессознательного доступными для рефлексии, структуралисты пытались исследовать бессознательное тем же способом, которым феноменологи исследовали сознание. В результате бессознательное структуралистов оказывалось лишь разновидностью сознания, и они сталкивались с трудностями, знакомыми феноменологам.

В русле исследуемой нами проблематики находятся постмодернистский проект «смерти субъекта», аргументы в пользу которого можно реконструировать на основе мысли Ж. Деррида, М. Фуко, и последующее «воскрешение» субъекта как исторически вариативного, как вторичной категории по отношению к дискурсивной среде. При этом «воскрешенный» субъект не может служить решением проблемы субъективности, т.к. не существует вне того контекста, который определяется классическим саморефлексивным субъектом и после его «смерти». Для нашего рассмотрения структуралистского и постструктуралистского изгнания субъекта важными являются работы В.А. Лекторского, В.Н. Поруса, Н.С. Автономовой и др.

Постструктуралисты утверждают, что рефлексивные структуры как центрированные вокруг субъекта являются

фикциями. Однако в борьбе с рефлексивными структурами постмодернисты опираются на рефлексивные структуры, делая упор на их противоречивости и отдавая предпочтение одной из них в ущерб другой – устойчивости предпочитается текучесть, интенциональности – временность. Но при этом интенциональность в постмодернизме сохраняется в трансформированной форме. Способность синтеза становится здесь функцией воли к власти. Дискурсивные практики и власть – аналоги временности и интенциональности – не утрачивают своего рефлексивного характера: они претендуют на то, чтобы быть *непосредственно данными базисными структурами*, с которыми должно считаться всякое познание. Однако рефлексивные структуры неизбежно разделяют непроходимой пропастью познание и действительность, и в постмодернизме это разделение проявляется в уничтожении грани между знанием и ничем не обоснованным мнением.

Концепция Д. Деннета – еще один пример жизни рефлексивных структур после «смерти субъекта». Деннет выступает как противник картезианства, однако при этом ведущую роль в его концепции играют рефлексивные структуры. Одной такой структурой является множество «набросков», сплетающихся в «сети бессловесных нарративов» и находящихся *непосредственное* выражение в действиях и словах (эта структура, выступая аналогом временности, отвечает исходной интуиции о присущей сознанию изменчивости), а другой – *интенциональность, которая у Деннета становится не качеством субъекта опыта, а свойством механизма, которое придается ему внешним дизайнером, в частности Природой.*

Если классика утверждала рефлексивные структуры в качестве обусловленных субъектом, а их обуславливающий характер высвечивался в качестве трудности классической теории – трудности порочного круга, то теперь,

наоборот, эти структуры декларируются в качестве обусловливающих по отношению к субъекту, а трудность (та же самая трудность порочного круга) состоит в том, что они есть именно рефлексивные структуры, утверждаемые в качестве непосредственных данных, а значит, обусловленные субъектом.

Кризис классического познающего субъекта и трудности современных концепций, в том числе и «бессубъектных», имеют общий исток: предпосылку о том, что основой всякой достоверности является доступное для рефлексии непосредственное знание. Показать это на основании критического анализа рефлексивных концепций и тем самым обосновать необходимость создания теории субъективности, не опирающейся на предпосылку об изначальной идентичности познающего субъекта и объекта самопознания, призваны первые три главы книги. Четвертая глава книги имеет целью построение фундамента нерефлексивной теории субъективности.

Проблема саморефлексивности субъекта познания исследуется в двух аспектах: как *проблема познания субъектом себя самого* и как *проблема познания им мира*. По этому принципу главы первых двух частей, каждая из которых посвящена той или иной концепции или направлению мысли, поделены на два параграфа, а третья часть, посвященная нерефлексивной концепции субъекта, – на две главы.

В первой части рассматриваются концепции субъективности, которые, вследствие их зависимости от предпосылки о саморефлексивности субъекта познания, находят основание предметности в самосознании (Р. Декарт, Д. Юм, И. Кант, немецкий идеализм). Они сталкиваются в отношении самопознания с неизбежностью порочного круга, а в отношении познания мира – с невозможностью преодоления «пропасти» между непосредственно данными субъективными представлениями и объективной реальностью.

Вторая часть представляет собой анализ попыток преодолеть указанные трудности, отказавшись считать содержания сознания единственно несомненной данностью и обратившись к поиску непосредственного присутствия самих вещей. Развитие указанной проблематики прослеживается в концепциях А. Бергсона, неокантианцев, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, в «лингвистическом повороте» (при разработке указанного вопроса мы обращаемся к работам Д. Генриха, У. Потхаста, Э. Тугендхата, М. Франка, Л. Витгенштейна, Д. Захави, Г. Райла, Д. Деннета), в осмыслении роли Другого в самопознании, предпринятого по различным основаниям Э. Левинасом, П.Ф. Стросоном, Дж. Г. Мидом, в провозглашении «смены парадигм» – перехода от субъект-центрированного к коммуникативному разуму (Ю. Хабермас, Г. Шнедельбах), в возникновении «бессубъектных» философских течений, таких как структурализм, постструктурализм (исследование опирается на работы Ж. Деррида, М. Фуко, В.А. Лекторского, В.Н. Поруца, Н.С. Автономовой и др.).

Исходное положение нерелексивной теории субъекта познания, которой посвящена третья часть книги, таково: рефлексия, изначально подразумевающая идентичность рефлектирующего и рефлектируемого и тем самым *отрицающая в самопознании различие субъекта и объекта*, не может быть принята в качестве способа познания самого себя, поскольку познание предполагает субъектно-объектное отношение. Это означает, что в противовес широко распространенному убеждению в том, что самообъективация играет отрицательную роль в самопознании, должно быть предложено *новое, отличное от классического и неклассического, понимание процесса самообъективации как необходимого условия самопознания*. В классической рефлексивной философии *субъект непосредственно дан самому себе*. В неклассической имеет место *непосредственная данность субъекта Другому, и лишь посредством ее*

*становится возможным отношение субъекта к самому себе.* Однако полагание того, что какая-либо форма сознания самого себя является *непосредственно данной*, влечет за собой неизбежность порочного круга в понимании самопознания. Чтобы выйти из круга, необходимо признать, что идентичность познающего субъекта и предмета самопознания не имеет места изначально, до всякого познания.

При нерефлексивном подходе никакой непосредственной данности вовсе нет: *субъект сам* устанавливает *познавательное отношение* к самому себе, при котором он сам никоим образом не может быть изначально дан самому себе, и поэтому *первоначально* не сам субъект, а *иное выступает в роли самого субъекта*. Но иное в этом процессе установления отношения к самому себе не может быть абсолютно иным по отношению к субъекту, иначе процесс объективации *самого себя* будет с самого начала обречен не состояться. Каким образом субъект познания, несмотря на то что он не может быть дан самому себе в качестве объекта, все-таки обретает предмет самопознания? Что представляет собой результат самоопредмечивания, если таким результатом не может быть сам познающий субъект? На эти вопросы предстоит ответить в ходе нашего исследования. Пока отметим лишь то, что ответы будут основываться на утверждении о том, что *самопознание, в отличие от рефлексии, начинается с ситуации незнания объекта самопознания и есть изначально поиск этого объекта*. В процессе исследования предстоит показать, что нерефлексивный подход, в отличие от рефлексивного, действительно позволяет объяснить отношение субъекта познания к себе и миру.

Автор выражает глубочайшую благодарность своему учителю доктору философских наук, профессору В.Н. Порусу за критические замечания и поддержку, которые способствовали разработке концепции, представленной в данной книге, и без которых эта работа не была бы написана.

## ЧАСТЬ 1

### КЛАССИЧЕСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ: МЕТОД САМОПОЗНАНИЯ ИЛИ ЕГО ПРЕДПОСЫЛКА?

#### **Глава 1. Декарт: рефлексия есть основа всякой достоверности**

##### **§ 1. Непосредственный характер картезианской рефлексии**

Согласно Декарту, началом познания является непосредственное, достоверное созерцание, или интуиция. Если найти хотя бы один пункт, обладающий непосредственной достоверностью, то, исходя из него, при помощи дедукции можно построить систему достоверного знания. Достоверность дискурсивного знания сводится к достоверности недискурсивного схватывания. Таким образом, Декарт опирается на *предпосылку о существовании непосредственного знания*, обладающего абсолютной достоверностью.

Но какое же знание следует считать непосредственно достоверным? Я подверг сомнению все свои знания, однако при этом я не могу сомневаться в том, что я мыслю себя сомневающимся. Стало быть, *я мыслю*. А это значит, что *я существую*. *Cogito ergo sum*. Это и есть основание, на ко-

тором подвергнутое было сомнению объективное знание должно быть восстановлено, в результате чего оно будет характеризоваться систематической связью и достоверностью.

Но было ли сомнение Декарта полным? Нам важно показать, что принцип философии Декарта содержит утверждение, которое под сомнение не ставится – предпосылку о рефлексии.

В предложении «я мыслю» идет речь о «я». Но на каком основании? «Можно сомневаться, – пишет С. Прист, – должен ли быть некто мыслящий для существования мышления. В конце концов, возможно, что “я” в утверждении “я существую” просто указывает на само мышление. Поэтому утверждение “я мыслю, следовательно, я существую” могло бы означать не более чем “я мыслю, следовательно, мышление существует” или даже «мышление существует, следовательно, мышление существует»<sup>1</sup>. И даже если признать, что мышление не может существовать само по себе, без мыслящего, остается вопрос: кто есть мыслящий? К.А. Свасьян считает, что этот вопрос разрушает видимость несомненности декартовского принципа: «Может, мыслит вовсе не “Я”, а, скажем, “Некто”? Во всяком случае, уверенность Декарта – не универсальна, а партикулярна и исторична, этой уверенности не разделит бы с философом XVII века ни одни досократик»<sup>2</sup>.

Ответ Декарта был бы таким: утверждать «есть мышление» – значит мыслить о мышлении, а это предполагает самосознание, т.е. «я». Только самосознание удостоверяет мышление, и это дает Декарту право констатировать несомненный факт существования самосознания. Но как воз-

---

<sup>1</sup> Прист С. Теории сознания. М., 2000. С. 42.

<sup>2</sup> Свасьян К.А. Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика. Ереван, 1987. С. 182.

можно самосознание? Именно здесь скрывается предпосылка философии Декарта: самосознание есть результат простого непосредственного обращения сознания на себя. *Прямое обращение к имеющемуся непосредственному знанию о самом себе, или, что то же самое, к себе как непосредственно присутствующему есть рефлексия*<sup>3</sup>. Самообращение позволяет с аподиктической очевидностью установить, что я мыслю. На этот момент обращает внимание С.Н. Ставцев в своей книге «Формы субъективности в философской культуре XX века»: «Переход от субъекта представления к персонифицированному “Я” как раз и связан, как нам представляется, с идеей саморефлексивности представления»<sup>4</sup>.

Несомненной заслугой Декарта является то, что он связал субъективность с самосознанием. Я не в состоянии помыслить что-либо, если я до этого не испытал себя существующим в акте мышления. Самосознание, эта абсолютная достоверность моего «я», для меня выступило как условие, без которого вообще ничего не было бы.

Но мало того, *Декарт связал самосознание с рефлексией*. Последняя связь, заметим сразу, вовсе не очевидная, прочно вошла в философское мышление и породила существенные трудности в ряде «поколений» философских построений.

Самосознание удостоверяет мышление, и это дает Декарту право констатировать несомненный факт существования самосознания. Но как возможно самосознание?

---

<sup>3</sup> Называть обращение сознания на самое себя рефлексией философская традиция начинает с «Феноменологии духа» Гегеля.

<sup>4</sup> *Ставцев С.Н.* Проблема субъективности в трансцендентально-феноменологической традиции // Колесников А.С., Ставцев С.Н. *Формы субъективности в философской культуре XX века.* СПб., 2000. С. 30.

Об этом Декарт не спрашивает. Именно здесь скрывается *вторая предпосылка философии Декарта, состоящая в изначальном полагании «оборачивания сознания на себя», позволяющем с аподиктической очевидностью установить, что я мыслю. Такое самообращение в философии Нового времени получает название рефлексии.*

У Декарта сознание *непосредственно* доступно для рефлексии, т.е. рефлексия, по сути, имеет характер непосредственного знания. *Рефлексия есть прямое обращение к себе как непосредственно присутствующему, или, что есть то же самое, к имеющемуся непосредственному знанию о самом себе.* Как выяснится в ходе нашего исследования, имеющая именно такой смысл рефлексия прочно вошла в европейское мышление и обусловила принципиальные трудности целого ряда теорий субъективности. Более того, неявное ее предположение продолжает направлять философские построения, несмотря на явную критику картезианства. Поскольку предметом нашего исследования является рефлексия как имеющая характер непосредственного знания, мы будем употреблять термин «рефлексия» без каких-либо дополнительных оговорок только в этом смысле.

Предпосылка о достоверности рефлексии тесно связана с предпосылкой о достоверности непосредственного знания. Непосредственная достоверность обеспечивается непосредственным присутствием познаваемого. Но непосредственно присутствовать, всегда быть с субъектом может только он сам, поэтому именно с актом самопознания в первую очередь связывается непосредственная достоверность. По Декарту, достоверность представления состоит в *ясности* – наличии перед внимательным духом и открытости ему, и *отчетливости* – отличии представления от других представлений. Поскольку ясность как критерий достоверности обусловлена присутствием объекта, или не-

посредственностью наших представлений, постольку знание о «я» должно быть достоверным, ведь ничто не стоит перед нами так непосредственно, как наше собственное существо<sup>5</sup>.

Но правомерно ли говорить о *традиционности* связи рефлексии и непосредственной данности? Разве не является традиционным скорее *противопоставление* рефлексивного и непосредственного?

Попытаемся более детально проанализировать в этом отношении декартовское *cogito*. О непосредственной очевидности «я существую» Декарт говорит во втором размышлении. Пусть на свете ничего нет – ни неба, ни земли, ни мыслей, ни тел, но поскольку я себя в этом убедил, я все же существую. Пусть меня вводит в заблуждение чрезвычайно могущественный и хитрый, но поскольку он меня обманывает, я существую. Таким образом, «всякий раз, как я произношу слова Я есмь, я существую или воспринимаю это изречение умом, оно по необходимости будет истинным»<sup>6</sup>.

Если бы истинность предложения «я существую» зависела от истинности имеющейся у меня идеи о существовании совершенного существа, то она уже не могла бы служить исходным принципом философии. В этом случае Декарта можно было бы упрекнуть в том, что порядок его доводов имеет форму круга. Но Декарт ясно показывает, что первоистина «я есмь» не нуждается в какой-либо поддержке. Пока я мыслю, я не могу сомневаться в собственном существовании. Пока я утверждаю, что существую, я поистине существую.

---

<sup>5</sup> Фишер К. История новой философии: Рене Декарт. М., 2004. С. 200.

<sup>6</sup> Декарт Р. Размышления о Первой Философии // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 22.

Однако нельзя не заметить, что найденный Декартом в качестве непосредственно достоверного пункт – «*cogito, ergo sum*» – есть в то же время результат *рефлексии*. Действительно, *cogito* не является лишь непосредственным самосознанием, а есть *удостоверившее* себя самосознание. *Cogito* есть результат применения определенного метода поиска фундамента философии (по Г. Шнедельбаху, рефлексия «становится у Декарта *органом самообоснования философии*»<sup>7</sup>). Р. Шефер, замечая, что *cogito* содержит в себе как элементы интуиции, так и элементы суждения, видит дискурсивно-общезначимый элемент самосознания в том, что оно есть не только внутренняя, но *интерсубъективная* достоверность, иначе она была бы слишком легкой добычей скептика, чтобы претендовать на роль первого принципа. Разумеется, речь идет не о конкретном языке, включающем возможность сомнения, а о том, что «*cogito* как артикулированное суждение означает... в себе расчлененную, условную связь мыслей»: «только тогда, когда Я мыслит, должно оно с необходимостью существовать»<sup>8</sup>.

Однако это еще не основание для утверждения опосредованности *cogito*. Если говорить о рефлексивном удостоверении в истинности самосознания, то, как отмечает тот же автор в другой работе, у Декарта «чем непосредственнее нечто доступно субъекту, тем оно яснее и отчетливее»<sup>9</sup>, и в полной мере критерию истины удовлетворяет только *непосредственная очевидность*. Шефер показывает, что для Декарта истина не является результатом какого-либо

---

<sup>7</sup> Schnädelbach H. Reflexion and Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie. Frankfurt/M., 1977. S. 21.

<sup>8</sup> Schäfer R. Zweifel und Sein. Der Ursprung des modernen Selbstbewusstseins in Descartes' cogito. Würzburg, 2006. S. 11, 12.

<sup>9</sup> Schäfer R. Wahrheit aus der Evidenz des Ich bei Descartes // Perspektiven der philosophie. Neues Jahrbuch. Amsterdam–N.Y., 2007. S. 30.

отношения, например *соответствия* знания и действительности, т.к. само отношение, для того чтобы оно могло быть верифицировано, должно быть истинным, т.е. очевидным.

Поскольку непосредственное есть истинное, рефлексивное удостоверение в истинности чего-либо оказывается одновременно и контролирующим непосредственное знание, и «привязанным» к нему. Чтобы быть истинным, рефлексивное само должно быть непосредственным, поэтому рефлексия у Декарта и оказывается не чем иным, как естественным светом, непосредственно удостоверяющим истинность непосредственных данных.

Именно непосредственностью рефлексии объясняется отмечаемый М.А. Гарнцевым факт: различая интуицию – получение ясной и отчетливой идеи – и естественный свет – удостоверение в ее истинности, Декарт часто использовал выражения «интуиция ума» и «естественный свет разума» как близкие по смыслу, а подчас и взаимозаменяемые (например, в письме к Мерсенну, написанном в 1639 г.)<sup>10</sup>.

Таким образом, нельзя противопоставлять непосредственное и рефлексивное. Об этом пишет А. Клеммерлинг: «Рефлектирующее мышление у Декарта не есть дело поднятия до мышления более высокой ступени. Достоверность, правда, требует рефлектирующего мышления, но оно, безусловно, не означает мышления о мышлении»<sup>11</sup>.

Обоснование непосредственного характера *cogito* можно найти и в работе В. Браунера «Пререфлексивное *cogito*». «Декарт намекает неизменно в нескольких местах, что изначальное, обычно приписываемое рефлексивному *cogito*

---

<sup>10</sup> *Гарнцев М.А.* Проблема самосознания в западноевропейской философии. М., 1987. С. 173.

<sup>11</sup> *Klemmerling A.* Eine reflexive Deutung des Cogito // Cramer K. (Hrsg.) Theorie der Subjektivität. Frankfurt/M., 1987. S. 142.

самоуверенность базируется на не – т.е. пререфлексивном модусе сознания», рефлексия же есть метод, который обеспечивает доступ к этому «изначальному сознанию»<sup>12</sup>. С рассуждениями автора нельзя не согласиться, несмотря на то что он называет непосредственное «пререфлексивным», следуя хотя бы противопоставлению непосредственного и рефлексивного, тогда как в его работе фактически раскрывается, что сущность рефлексии в той традиции, которая начинается с Декарта, состоит в непосредственном обращении к непосредственному знанию.

Имеет ли смысл, вслед за Шефером, утверждать, что *cogito* как артикулированное условное предложение включает дискурсивный элемент? Обратимся к его собственным рассуждениям. Рассматривая *cogito* как связь мыслей, он признает, что эта связь осуществляется на интуитивном уровне. Две идеи, «мышление» и «существование», интуитивные и несомненные, поскольку каждый акт сомнения как мыслительный акт уже предполагает их, связаны между собой благодаря своей «изначальности», необходимости всегда, во всяком исследовании предполагать их, которая создает необходимость всегда предполагать Я, самого себя. Связывание это исполняется в действии самоотношения, которое осуществляется интуитивно<sup>13</sup>. Таким образом, хотя *cogito* по форме и представляет собой условное суждение, по сути своей оно есть интуиция.

О декартовской рефлексии говорят как о философском *методе*, но это особый, не дискурсивный метод. Согласно Шайеру, такие простые противоположности, как вещь мыслящая и протяженная, ум и тело, которые должна свя-

---

<sup>12</sup> Brauner W. Das präreflexive Cogito. Münchner Philosophische Beiträge. Band 20. München, 2007. S. 9, 24.

<sup>13</sup> Schäfer R. Zweifel und Sein. Der Ursprung des modernen Selbstbewusstseins in Descartes' cogito. Würzburg, 2006. S. 11.

зывать и приводить к истине рефлексия, представляют собой с необходимостью *непосредственное, найденное*, равно и метод, которым как инструментом распоряжается картезианский, Спинозовский и Лейбницевский ум, является непосредственным, «естественным» (*lumen naturale*), поэтому различия и связи также могут быть рассмотрены только как непосредственные и являющиеся не методическими установлениями, а *установленными данными*, которые посредством метода мыслимы<sup>14</sup>.

Итак, декартовское *cogito* есть одновременно и результат рефлексии (поскольку оно есть удостоверившее себя самосознание), и непосредственное знание, интуиция (поскольку достоверность утверждений «я мыслю» и «я существую» есть необходимое условие их возникновения).

Кроме очевидности «я существую», есть и другие очевидности, ничуть не менее достоверные, чем первая очевидность, такие, что ни Бог, ни «злокозненный гений» не оказали бы влияние на их истинность.

В отношении любой присущей мне разновидности мышления (будь то «восприятие как бы при помощи чувств», воображение, разумение или аффект) я имею достоверное знание: я знаю, что я мыслю и о чем именно я мыслю. Модусы мышления, если их рассматривать вне отношения к их репрезентативной ценности, сами по себе истинны. В этом смысле верно не только положение «я мыслю», но и «я чувствую», «я воображаю», «я желаю». Даже если мне только снится, что я вижу свет, слышу звуки, ощущаю жар, тем не менее, достоверно, что мне кажется, будто я вижу, слышу и согреваюсь. Хотя все то, что я воспринимаю при помощи чувств, вне меня может оказывать

---

<sup>14</sup> Scheier C.A. Die Selbstentfaltung der methodischen Reflexion als Prinzip der neueren Philosophie. Freiburg-München, 1973. S. 62.

ся ничем, тем не менее чувства как способ (modus) мышления, я с уверенностью могу считать своими внутренним свойством. То же самое можно сказать относительно других модусов мышления: воображения, желания и разума. Я не могу обманываться на счет того, воображаю ли я нечто, желаю ли я нечто, а также на счет того, утверждаю я нечто или нет.

Наличие того или иного модуса мышления предполагает рефлексию – непосредственное знание об этом модусе мышления. Если я полагаю, что нахожусь в некотором ментальном состоянии, мое убеждение не может быть ошибочным. И наоборот, если я нахожусь в некотором ментальном состоянии, то я знаю об этом, поскольку бессознательное ментальное состояние есть противоречивое понятие. В мышлении полностью проявляется сущность субъекта. Сознание прозрачно для самого себя.

Таким образом, у Декарта *рефлексия как метод познания субъектом самого себя имеет характер непосредственного знания*. По Декарту, «человеческий ум, или «мыслящая вещь», интуитивно познает как собственные акты и существование, так и свою сущность, поскольку она проявляется в мышлении»<sup>15</sup>.

Заметим, что уязвимость такой позиции была видна уже современникам Декарта, да и ему самому приходилось сталкиваться с проблемой неосознанных психических актов и содержаний сознания. Все неосознанное Декарт старался свести к чисто физиологическому функционированию того или иного телесного органа или возвысить до уровня сознательной деятельности, иначе ему пришлось бы признать ограниченность непосредственного рефлексивно-

---

<sup>15</sup> Гарнцев М.А. Проблема самосознания в западноевропейской философии. М., 1987. С. 171.

го знания. Приверженностью предпосылке об исчерпывающем характере и достоверности рефлексии объясняется и привилегированное положение, которое занимает в декартовской философии настоящее по отношению к прошлому и будущему: только настоящее реально существует, поскольку только оно актуально сознается<sup>16</sup>.

Заметим, что у Декарта речь идет скорее о содержаниях сознания, чем о теории сознания. Для него, как верно указывает К.Ф. Гетман, теория познания еще возможна без того, чтобы далее размышлять над сущностью познающего субъекта<sup>17</sup>. Принципиальные трудности, с которыми сталкивается рефлексивное понимание самопознания, выявляют Д. Юм и И. Кант.

## **§ 2. Применение рефлексии в качестве единственно достоверного метода познания вещей**

Перейдем теперь к рассмотрению того, как Декарту видится познание остальных вещей, всего мира, который не есть «я». «Как все видимые предметы существуют при условии зрения, так и все познаваемые предметы существуют при условии познания, или интеллекта. Достоверность последнего должна предшествовать поэтому познанию вещей»<sup>18</sup>. Не уводит ли такое обращение к субъекту от мира и не обесценивается ли оно тем самым? Декарт

---

<sup>16</sup> *Гарнцев М.А.* Проблема самосознания в западноевропейской философии. М., 1987. С. 181.

<sup>17</sup> *Gethmann C.F.* Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext. Berlin–N.Y., 1993. S. 79.

<sup>18</sup> *Фишер К.* История новой философии: Рене Декарт. М., 2004. С. 185.

надеется показать, что познание самого себя, напротив, выводит нас из мира сомнений к миру, познанному со всей достоверностью. Посмотрим, достигает ли он своей цели.

Идеи внешних вещей возникают при помощи чувств и воображения. Идеи эти проблематичны: они неясны, потому что они опосредованы; они неотчетливы, потому что к природе предмета примешивается природа моих познавательных способностей. Идеи, которые я рассматриваю как полученные от находящихся вне меня вещей, на самом деле могут быть образованы во мне без какого бы то ни было содействия внешних вещей, например, когда я вижу сон. И даже если идеи исходят от вещей, отличных от меня, из этого вовсе не следует, что они сходны с вещами<sup>19</sup>.

Рефлексия есть способ познания Я, но никак не мира. Выходит, что способ познания субъектом самого себя отличается от способа познания им мира. Здесь мы сталкиваемся с важной проблемой картезианской философии. Разведя Я и мир в стороны не только как различные субстанции – мыслящую и протяженную, но и по способу их познания, Декарт все же не мог не попытаться перекинуть мост между ними. Движимый стремлением к достоверности в отношении мира, он применяет к нему единственный имеющийся в его распоряжении способ познания, который уже позволил ему получать истинные положения, т.е. способ познания самого себя. Каким же образом этот способ, скорее выступающий как основа разделения Я и мира, чем как точка соприкосновения, мог быть распространен на мир?

Гарантом того, что нас не обманывают наши очевидности в отношении вещей, по Декарту, может быть только Бог. Но существование Бога, призванное дать Я опору в познании существования тел, само извлекается из созна-

---

<sup>19</sup> Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Сочинения. СПб., 2006. С. 154.

ния: только из того, что я существую и имею идею совершеннейшего существа, или Бога, следует с полнейшей ясностью, что Бог также существует. П. Рикер находит здесь круг в рассуждении<sup>20</sup>.

Но на самом ли деле Декарт, который говорил изначально, что достоверность любого нашего предложения, кроме предложения «я существую», основывается на утверждении о существовании Бога, забывает об этом и принимается *доказывать* Его существование? В рассуждениях Декарта нет круга: имеет место перенос метода самопознания – рефлексии – на всякое познание. Все, что не есть Я, включая Бога, Декарт хочет познать тем же методом, что и сознание.

К нашим знаниям о вещах Декарт применяет тот же критерий истины, что и к знаниям о себе самом – ясность и отчетливость. Ясность же достигается непосредственным присутствием объекта. Ясная и отчетливая идея Бога в нас – это все равно, что присутствие Бога в нас. «Идея Бога в высшей степени ясна и отчетлива: ведь в ней содержится все, что я воспринимаю ясно и отчетливо и считаю реальным и истинным, все, что несет в себе некое совершенство»<sup>21</sup>. Доказать существование Бога для Декарта означает показать, в чем состоит ясная и отчетливая идея Бога. То, что эта идея не может быть заимствована от меня самого, уже не требует доказательства, а есть простая очевидность. Это отмечает К. Фишер. «Не из простой идеи Бога выводится его существование, а из врожденной идеи, которая в качестве или действия Бога есть выражение божественного бытия в нас. Из этой врожденной нам идеи Бога вывести его существование значит то же, что из бытия Бога

---

<sup>20</sup> Рикер П. Кризис cogito // Бессмертие философских идей Декарта. М., 1997.

<sup>21</sup> Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 39.

в нас познать бытие Бога. Это не опосредованное умозаключение, а непосредственный вывод, не силлогизм, а простая достоверность»<sup>22</sup>.

С одной стороны, неизбежное положение «*cogito*» следует понимать как основание положения «*Deus cogitatur*». С другой стороны, идея бесконечного не может быть лишь отрицанием конечного, она первична. «Во мне некоторым образом более первично восприятие бесконечного, нежели конечного, или, иначе говоря, мое восприятие Бога более первично, нежели восприятие самого себя. Да и каким же образом мог бы я понимать, что я сомневаюсь, желаю, то есть что мне чего-то недостает и что я не вполне совершенен, если бы у меня не было никакой идеи более совершенного существа, в сравнении с которым я познавал бы собственные несовершенства?»<sup>23</sup> Таким образом, непосредственная достоверность нашего собственного существования и непосредственная достоверность существования Бога образуют две стороны одного и того же созерцания.

Метод рефлексии применяется Декартом не только в познании Бога, но и в познании других вещей. Каким образом? Идея какой-либо вещи будет удовлетворять критерию истины – ясности и отчетливости – только в случае, если имеет место присутствие вещи в сознании не в качестве некоего «образа», а реально. В этом контексте проясняется основание тезиса Декарта о том, что объективная реальность вещей может быть познана исходя из идей этих вещей.

Однако признание непосредственного присутствия вещей в сознании, по сути, отнимает у них независимое от

---

<sup>22</sup> *Фишер К.* История новой философии: Рене Декарт. М., 2004. С. 216.

<sup>23</sup> *Декарт Р.* Размышления о первой философии // Декарт Р. Сочинения. СПб., 2006. С. 159.

субъекта существование. Существование вещей сводится к их присутствию для субъекта. Именно к такому следствию декартовской философии пришел Дж. Беркли. Относительно сознания он пребывает в полной уверенности: «Я не могу быть обманут мыслью, что обладаю идеей, которой у меня нет»<sup>24</sup>. В отношении других вещей ситуация иная. «Если существуют внешние тела, то мы никоим образом не можем приобрести знание об этом, а если их нет, то мы имеем такие же основания, как и теперь, допускать их существование»<sup>25</sup>.

Но возможен и другой ход мыслей, берущий свое начало в учении Декарта о том, что относительно мира тел я не могу быть уверен даже в своей уверенности, если она не будет дополнена божественной истинностью. У Декарта Бог, по сути, непосредственно присутствует в сознании человека. Но реальность Бога не может состоять только в этом присутствии, это не соответствует понятию о Боге. Как же тогда возможна непосредственная очевидность Бога для нас? Ответ таков: существование человеческого «я» состоит только в присутствии в сознании Бога. Это путь Мальбранша и Спинозы, приводящий в конце концов к выпадению из поля зрения проблематики «я» как таковой.

На Международной конференции, посвященной 400-летию со дня рождения Рене Декарта, П. Рикер в своем выступлении «Кризис cogito» обосновывал следующий тезис: «Жестокая альтернатива, которая откроется грядущей истории, присутствует в концепции Декарта в скрытой форме: она предстает как переплетение двух противодействующих порядков: порядка субъективных доводов и порядка

---

<sup>24</sup> Беркли Дж. Трактат о принципах человеческого знания // Беркли Дж. Сочинения. М., 2000. С. 134.

<sup>25</sup> Там же. С. 146.

объективной истины вещей»<sup>26</sup>. Если очевидность *cogito* не распространяется на объективное бытие, то тогда очевидность *cogito* оказывается напрасной и бесплодной. С одной стороны, «я» является исходным принципом философии, основанием всякого достоверного знания, а с другой стороны, несет в себе сознание собственной конечности и несовершенства.

Итак, философия Декарта, в которой не остается места для мира как такового, берет свое начало в утверждении того, что сознание непосредственно присутствует для самого себя и для самопознания достаточно прямого обращения к себе – рефлексии. Философия Декарта впервые открывает для нас субъекта, но, утверждая его непосредственную данность самому себе, не может продвигаться ни в познании того, что есть субъективность, ни того, что есть объективность. Попытаться обрести вновь «объективный мир» можно было только путем ограничения прав рефлексии.

---

<sup>26</sup> Рикер П. Кризис *cogito* // Бессмертие философских идей Декарта. М., 1997. С. 23.

## Глава 2. Юм: признание ограниченности непосредственной данности

### § 1. Временность и субстанциональность как рефлексивные источники трудности обоснования идеи самотождественного Я

Критика Юмом непосредственной данности есть критика ее изнутри, исходящая из ее абсолютизации и опровергающая ее через доведение до абсурда.

По Юму, исследовать самого себя и мир можно путем исследования содержаний сознания – «перцепций», среди которых можно выделить первичные содержания – «впечатления» – и производные от них – «идеи»<sup>27</sup>, причем «все наши простые идеи при первом своем появлении происходят от простых впечатлений, которые им соответствуют и которые они в точности представляют»<sup>28</sup>.

Могут ли уже *первичные впечатления* быть носителями представлений *о самом себе и объектах мира*? Отрицательный ответ Юма на этот вопрос определяется тем, что впечатления существуют *во времени*, они все время проходят, тогда как искомые представления отличаются тем, что они сохраняются с течением времени. Продолжительное существование объекта как целостности требует, по крайней мере, сохранения впечатлений «в памяти», а составля-

---

<sup>27</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 1. 1996. С. 62.

<sup>28</sup> Там же. С. 65.

ющие памяти есть уже производные содержания сознания. «С этого впечатления ум снимает копию, которая остается и по прекращении впечатлений и которую мы называем идеей»<sup>29</sup>. 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: связь впечатлений как несознательную он называет «реальной связью», тогда как связь идей, имеющую сознательный характер, – «ассоциативной связью», понимая под ассоциацией некоторый способ соединения перцепций, присущий именно сознанию.

Юм приходит к заключению: «наш ум никогда не воспринимает реальной связи между отдельными предметами»<sup>30</sup>. Связь идей перцепций – не основана на реальной связи перцепций, а представляет собой чисто ассоциативную связь. Если для того чтобы связать идеи перцепций, необходимо *распознавать реальные отношения* самих перцепций, то действительно становится непонятным, каким образом с этим может справиться ассоциация. Однако

---

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> Там же. С. 326.

никакие отношения вообще не являются доассоциативными отношениями первичных впечатлений, поскольку для существования отношений необходимо удержание ускользающих в прошлое впечатлений посредством ассоциации идей. На что же может опереться ассоциация? Только на *качества* впечатлений, которые даны, поскольку даны сами впечатления. Воображение ассоциирует идеи перцепций, опираясь на то, что они «копируют» *качества* самих перцепций, и тем самым создает *отношения* между идеями. Эти отношения не имеют в качестве прообраза какие-то определенные отношения впечатлений, а определяются воображением. «Соединяющий идеи принцип не следует рассматривать как нерасторжимую связь, ибо таковой, как уже было сказано, 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 способности»<sup>31</sup>.

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 что одно это качество является для воображения достаточным связующим началом и ассоциацией»<sup>32</sup>. «Ни одно отношение какого-либо рода не может существовать без некоторой степени сходства»<sup>33</sup>. Таким образом, можно допустить, что исходная ассоциация – ассоциация идей первичных впечатлений есть некоторое «притяжение» реально сходных идей, *порождающая* известное нам *отношение* их сходства.

Но, может быть, ассоциация идей памяти, в отличие от ассоциации идей воображения, предполагает наличие

---

<sup>31</sup> Там же. С. 70.

<sup>32</sup> Там же. С. 71.

<sup>33</sup> Там же. С. 74.

предшествующего ассоциации отношения перцепций? Очевидно, что последовательность идей памяти есть результат «работы» сознания, а не исходная данность. Можно согласиться с тем, 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, которая тоже есть продукт ассоциации. Юм не опирается на причинность при объяснении причинности: причины самих первичных чувственных впечатлений остаются «неизвестными» и «необъяснимыми».

Юм опровергает утверждение 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»<sup>34</sup>.

В соответствии с юмовским отрицанием возможности сознания какой-либо реальной связи впечатлений, не существует исходно сознания связи перцепций, определяющей их как принадлежащие *мне*, перцепции существуют сами по себе<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> Там же. С. 297.

<sup>35</sup> Там же. С. 280.

Если бы не было ассоциации, мы не пришли бы к тому, что перцепции есть части целого.

Поскольку Юм описывает себя как «наталкивающегося» на перцепции, «подмечающего» их<sup>36</sup>, 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. Этот тезис вполне может быть согласован как 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, что поскольку мы приписываем субъекту некоторые свойства и способности (например, способность воображения), поскольку называем его не чем иным, как субъектом, мы уже имеем некоторое сознание самого себя, Я. Но из указанного допущения вовсе не следует, что само это допущение 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 есть 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

---

<sup>36</sup> Там же. С. 298.

отсутствии сознания Я. Мы можем только гадать о том, 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»<sup>37</sup>.

Сказанное позволяет разрешить кажущееся противоречие юмовской теории: Юм утверждает, что никакого «я», отличного от перцепций, не существует и при этом продолжает говорить: «я копирую впечатления», «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 некоторое «взаимное притяжение» идей».

Идея о Я, или личности, есть идея, к которой *относятся* многие наши перцепции<sup>38</sup>, и которая поэтому *противостоит* 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»<sup>39</sup>.

Удастся ли Юму объяснить возникновение этой прозрачной идеи Я? По Юму, сознаваемое нами Я есть результат некоторой ассоциации идей. Люди «суть не что иное,

---

<sup>37</sup> Там же. С. 72.

<sup>38</sup> Там же. С. 297.

<sup>39</sup> Там же. С. 298.

как связка или пучок различных восприятий, следующих друг за другом с непостижимой быстротой и находящихся в постоянном течении, в постоянном движении»<sup>40</sup>.

Важно отметить, что идея Я, как и идея объекта, связана не только с идеей единства, но и с идеей *идентичности*, т.е. с идеей о существовании 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»<sup>41</sup>.

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»<sup>42</sup>. Но *последовательность*, даже если она состоит из качественно идентичных объектов, не есть нечто идентичное, т.к. 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

---

<sup>40</sup> Там же.

<sup>41</sup> Там же. С. 252.

<sup>42</sup> Там же. С. 298–299, 301.

новый ее элемент. Но идентичность может быть приписана и такой последовательности, которая прерывается или элементы которой обнаруживают значительное и резкое отличие. Для приписывания идентичности будет достаточно того, чтобы эти элементы служили общему *назначению*, обнаруживали *гармоническое сочетание*<sup>43</sup>.

Правда, идентичность Я, в отличие от идентичности объекта, предусматривает 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<sup>44</sup>.

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?<sup>45</sup>

Можно попытаться совместить эти различные условия: ассоциация, определяющая идентичность Я, есть *более слабая степень ассоциации*, обеспечивающей идентичность внешних объектов. Однако это объяснение не учиты-

---

<sup>43</sup> Там же. С. 254, 301–302.

<sup>44</sup> Там же. С. 304.

<sup>45</sup> 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.

вает *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 Юма<sup>46</sup>.

Этот вывод неправомерен. Рассуждения Вальдау показывают лишь то, что свойства последовательностей перцепций сами по себе еще не определяют возможность приписывания идентичности 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 другом<sup>47</sup>.

Психологическая тенденция есть нечто большее, чем сознание сходства, она включает некоторое действие. Если

---

<sup>46</sup> Ibid. S. 401.

<sup>47</sup> Roth A.S. What was Hume's Problem with Personal Identity? // Philosophy and Phenomenological Research. 2000. Vol. 61, № 1. P. 91, 99–100.

«беспрепятственное и непрерывное продвижение мысли вдоль ряда связанных друг с другом идей»<sup>48</sup> 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* перцепций<sup>49</sup>.

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 в себя 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 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 притяжения, 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»<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> Юм Д. Цит. соч. С. 305.

<sup>49</sup> Roth A.S. Op. cit. P. 105.

<sup>50</sup> Юм Д. Цит. соч. С. 72.

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»<sup>51</sup>. 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»<sup>52</sup>.

Т. 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»<sup>53</sup>. 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

---

<sup>51</sup> Там же. С. 306–307.

<sup>52</sup> Там же. С. 299.

<sup>53</sup> *Penelhum T. Hume on Personal Identity // The Philosophical Review. 1955. Vol. 64, № 4. P. 580.*

прогрессией» и «последовательностью различных, но связанных членов»? Нет никакого основания для юмовского предпочтения единичного и непрерывного вида вещей вещам сложным<sup>54</sup>.

По мнению Пенелума, идентичность объекта не есть характеристика самого объекта. «Нет ничего в „остающемся непрерывным и неизменным“ объекте *per se*, что требовало бы от нас утверждения о том, 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»<sup>55</sup>. 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»<sup>56</sup>.

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

---

<sup>54</sup> Ibid. P. 581–582.

<sup>55</sup> Ibid. P. 581.

<sup>56</sup> Ibid. P. 580.

ничего общего, кроме их отношения к прихожанам, тем не менее одного этого достаточно, чтобы мы назвали указанные объекты тождественными»<sup>57</sup>. «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»<sup>58</sup>.

Дж. Стоун считает критику Пенелума несправедливой и выступает в защиту Юма. Для того чтобы представить себе мир, в котором нечто является постоянным, необходимо представить себе 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 объектов 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 постоянства<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> Юм Д. Цит. соч. С. 303.

<sup>58</sup> Там же. С. 304.

<sup>59</sup> 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.

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»<sup>60</sup>. Стоун пишет: 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<sup>61</sup>.

Дж. Стоун высказывает важное для понимания трудности 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”»<sup>62</sup>. «Непрерывный и неизменный объект» имеет темпоральную стадию, существующую в момент времени  $t_1$  (но не в момент  $t_2$ ), и темпоральную стадию, существующую в момент времени  $t_2$  (но не в момент  $t_1$ ). Но тогда этот объект редуцируется к последовательности различных, но связанных объектов просто ходом времени, при котором каждому моменту времени соответствует стадия

---

<sup>60</sup> Penelhum T. Op. cit. P. 580–581.

<sup>61</sup> Stone J. Op. cit. P. 279.

<sup>62</sup> Ibid. P. 280; см. также: Юм Д. Цит. соч. С. 299.

объекта. Если так, то идея объекта, который остается неизменным и непрерывным во времени, есть для внимательно-го взгляда идея различия, но не «того же самого», идентичности<sup>63</sup>.

Отсюда следует, что *неизменный объект не может обладать вообще никакими постоянными свойствами, поскольку любые свойства являются во временной последовательности*. Субстанция, полагаемая нами в противовес текучим перцепциям как нечто сохраняющееся и обеспечивающее сохранение их отношений, оказывается лишенной каких-либо качеств, какого-либо содержания. Ей не соответствует никакого ощущения. Она есть пустая идея воображения, или, говоря словами Юма, «непредставимый принцип, соединяющий объекты и препятствующий их перерыву или изменению»<sup>64</sup>.

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»<sup>65</sup>. 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 лишено смысла как внутри лабиринта Юма, так и, очевидно, за его рамками.

---

<sup>63</sup> Ibid. P. 280–281.

<sup>64</sup> Юм Д. Цит. соч. С. 300.

<sup>65</sup> Stone J. Op. cit. P. 280.

«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»<sup>66</sup>.

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 связки перцепций вообще. *Я не может быть не только носителем перцепций, но и устойчивой связкой перцепций*. «Тождество, приписываемое нами человеческому уму, не способно слить несколько различных восприятий в одно и заставить их утратить существенные для них черты раздельности и различия»<sup>67</sup>. Единство самосознания разрушается не чем иным, как временем.

Таким образом, 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 отдель-*

---

<sup>66</sup> Ibid. P. 279.

<sup>67</sup> Юм Д. Цит. соч. С. 304.

ные предметы (existences) и наш ум никогда не воспринимает реальной связи между отдельными предметами»<sup>68</sup>. В соответствии с этими принципами перцепции не имеют ни *несознательной*, 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 все 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 в качестве характерной черты сознания. «Реальная» связь исходных содержаний сознания оказывается абсолютно недоступной познанию вследствие их *текучести, невозможности существовать «вместе»*. Временность, будучи сама результатом рефлексии, 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 сталкивается с трудностью бесконечного регресса, характерной для всякой рефлексивной теории. 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

---

<sup>68</sup> Там же. С. 326.

время, когда я вижу дерево. Мое рефлексивное наблюдение моей души, пока я вспоминаю дерево, требует возникновения вторичных идей первичных идей о дереве, находящихся в памяти<sup>69</sup>. Как пишет 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»<sup>70</sup>.

Так же как я не сознаю идею дерева, когда я сознаю дерево посредством этой идеи, я не сознаю вторичные идеи моих первичных идей, когда я 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, при помощи которых мы схватываем эту связку, – можно только при помощи новых текущих идей, которые снова нуждаются в схватывании. Таким образом, неизбежен регресс в бесконечность<sup>71</sup>.

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,

---

<sup>69</sup> *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.

<sup>70</sup> *Юм Д.* Цит. соч. С. 305.

<sup>71</sup> *Ainslie D.C.* Op. cit. P. 566–570.

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»<sup>72</sup>.

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 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<sup>73</sup>.

Можно ли согласиться с таким пониманием трудности 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 перцеп-*

---

<sup>72</sup> Ibid. P. 572.

<sup>73</sup> Ibid. P. 575–576.

*ций 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 намек 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 рефлексию возлагается еще и связующая роль. Однако рефлексия, как известно, не справляется с этой ролью, порождая принципиальную трудность, которая, в зависимости от угла зрения, мо-

жет 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 рефлексивность 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»<sup>74</sup>. 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 всегда<sup>75</sup>. 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

---

<sup>74</sup> Юм Д. Цит. соч. С. 95.

<sup>75</sup> *Scheer J.K. Experience and self-consciousness // Philosophical Studies. 2009. Vol. 144. P. 101.*

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»<sup>76</sup>. Ошибка его 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 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. Однако *временность не есть реальная связь исходных содержаний сознания*.

Идея субстанции есть 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 – рефлексивные характеристики сознания*, приписывание которых порождает неразрешимую проблему всякой рефлексивной теории – проблему *идентичности во времени*. Временность препятствует стабильному существованию качеств, и имен-

---

<sup>76</sup> Юм Д. Цит. соч. С. 94.

но с нею вещь превращается в фикцию субстанции. Требование идентичности объектов и идентичности Я при полагании временности является, с одной стороны, необходимым, а с другой стороны, невозможным. Чтобы идентичность стала возможной, необходимо избавиться не только от фикции субстанциональности, но и от фикции временности.

Итак, критика Юмом понятия «я» связана с его стремлением основать познание исключительно на непосредственной данности. Если, с одной стороны, *перцепции тождественны с «я»*, то, с другой стороны, именно потому, что перцепции есть отдельные сущности, *их должно что-то связывать извне*. Перед Юмом стоит трудность указания того, что же все-таки связывает перцепции. Таким образом, намечается ставший предметом размышления Канта порочный круг рефлексии, состоящий в необходимости предпосылать понятие о Я всякому опыту о себе самом. Кроме того, Юм ставит проблемы, связанные с понятиями времени и субстанции как результатами рефлексии.

## **§ 2. Трудность обоснования знания, исходя из непосредственной данности перцепций**

Отправной точкой философии Юма является картезианское сведение познания к непосредственному удостоверению в непосредственной данности Я и мира. В противовес Декарту и Беркли, Юм демонстрирует несоответствие наших претензий на знание самого себя и мира тому, что может быть дано непосредственно. Он согласен с ними в том, что, сознавая нечто, мы не можем ошибаться в том, что мы сознаем именно это. *Все содержания сознания*

(perceptions), рассмотренные как содержания сознания, истинны, поскольку мы сознаем их «самым непосредственным образом»<sup>77</sup>. Однако он осуществляет тщательный пересмотр содержаний сознания в отношении их претензий быть истинными не только в этом качестве. Стремясь основать знание только на непосредственной данности, Юм несколько преувеличил ее возможности, однако и те пределы ее, которые он установил, могут быть расценены как значимая критика ее как основания познания.

По Юму, познание исходит из непосредственно данных нам *впечатлений* (impressions), происхождение которых неизвестно, известно лишь, что от нас оно не зависит. Для того чтобы не отступать в познании от непосредственной данности, Юму приходится настолько сблизить понятия первичных впечатлений и идей, чтобы оказалось возможным свести вторые к первым: произвольно производимые нами идеи оказываются «слабыми образами этих впечатлений»<sup>78</sup>, не обладающими самостоятельным содержанием по отношению к ощущениям. По Юму, опосредствованное есть лишь «ослабленное» непосредственное.

Удостоверение в истинности идеи состоит исключительно в нахождении впечатления, которое ему соответствует. Чтобы соотнесение идей осуществлялось без выхода за рамки непосредственной данности, Юм ищет такие *способы связи идей*, которые *непосредственно даны с самим появлением впечатлений* внутри одного и того же сознания. Отвечающими этому условию Юму представляются связи по степени сходства и различия в количественном и качественном отношении, а также по положению в про-

---

<sup>77</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1966. С. 300.

<sup>78</sup> Там же. С. 89.

странстве и времени<sup>79</sup>. Достоверность суждений, предметом которых служат указанные отношения, основана на том, что утверждаемое в них отношение уже непосредственно дано в самом их предмете и лишь извлекается из него. Используя терминологию Канта, можно сказать, что у Юма достоверное знание есть *аналитическое знание*<sup>80</sup>.

Аналитическое познание Юма есть не что иное, как апелляция к непосредственной данности, т.е., по сути, отрицание познания, поскольку познание предполагает возможность проверять «данные», а не принимать их в качестве несомненных.

Существование вещи не есть признак, который может быть доказан, но лишь убеждение, данное *непосредственно* с впечатлением, неотделимое от него. Мысль о внешнем существовании как о чем-то считающемся специфически отличным от наших восприятий есть нелепость<sup>81</sup>.

Опираясь только на материалы чувств нельзя ни утверждать, ни отрицать существования независящего от нас мира<sup>82</sup>. Придерживаясь непосредственной данности, разум вынужден констатировать прерывистость существования объектов, как они появляются в восприятии. То, что мы принимаем их непрерывное, независящее от нашего восприятия существование, есть продукт воображения<sup>83</sup>. Эта идея воображения является пустой, ей не соответствует никакое ощущение; более того, она *противоречит* опыту, который учит, что все текуче. В результате конфликта между разумом

---

<sup>79</sup> Там же. С. 165, 169.

<sup>80</sup> Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: В 2 т. Т. 1. М., 2000. С. 348.

<sup>81</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1966. С. 298.

<sup>82</sup> Там же. С. 301–302.

<sup>83</sup> Там же. С. 303–304.

и воображением рождается философская гипотеза о двойном существовании: восприятий и объектов<sup>84</sup>.

Доказать аналитически справедливость гипотезы о двойном существовании в рамках познания невозможно. Для этого потребовалось бы опереться на понятия причинности и субстанции<sup>85</sup>, но эти понятия сами выходят за границы аналитического познания.

По Юму, в основе идей субстанции и причинности лежит впечатление *постоянного соединения представлений*<sup>86</sup>. Таким образом, правильность и постоянство явлений природы, дающие основание для формирования привычки, Юм считает *данными*. Вопрос для него заключается только в том, есть ли эта правильность *необходимая закономерность*. К. Фишер видит здесь круг. «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 объяснить»<sup>87</sup>. Но имеет место скорее не круг, а попытка опереться на непосредственную данность даже в обосновании «пустых» идей.

Итак, сведя мир к непосредственной данности, Юм лишился мира. Как показывают его рассуждения, философия Декарта, утверждающая непосредственную данность субъекта самому себе, не может продвинуться ни в познании субъективности, ни в познании объективности. Попытаться обрести вновь «объективный мир» можно было только путем ограничения прав рефлексии. Декартовское непосредственное знание собственного существования и собственной сущности должна была заменить кантовская непосредственная данность только собственного существования.

---

<sup>84</sup> Там же. С. 326.

<sup>85</sup> Там же. С. 323.

<sup>86</sup> Там же. С. 189.

<sup>87</sup> Фишер К. История новой философии. М., 2003. С. 532.

## **Глава 3. Кант: противоречия отказа от опоры на рефлексию в исследовании субъективности**

### **§ 1. Трудность порочного круга и ответ на нее ограничением прав рефлексии: Я есть предмет одного только мышления**

Мы должны рассмотреть роль рефлексии в философии И. Канта. В.И. Молчанов в своей монографии «Время и сознание. Критика феноменологической философии» защищает тезис о том, что Кант в своем исследовании субъекта по существу использует метод рефлексии, а если и отходит от этого метода, то делает это ради систематизации изложения.

Нам предстоит показать, что Кант в ходе своего исследования отказывается от метода рефлексии, убедившись, что при выявлении глубинных уровней познавательной способности не следует исходить из характеристик сознания, которые обнаруживаются при прямом наблюдении за деятельностью сознания, пусть даже эти характеристики представляются необходимыми и неотъемлемыми от действительного опыта. Однако отказ этот осуществляется не вполне последовательно.

Как известно, рассмотрение познавательных способностей является важной, но не главной стороной кантовского исследования, главная сторона исследования «относится к предметам чистого рассудка и должна показать и разъяснить объективную значимость его априорных понятий»<sup>88</sup>.

---

<sup>88</sup> Кант И. Критика чистого разума// Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 78.

Субъективная дедукция осуществляется с целью показать объективную значимость чистых понятий рассудка, и есть «как бы поиски причины к данному действию»<sup>89</sup>.

Для того чтобы увидеть, что между чистыми понятиями рассудка и предметами опыта действительно имеет место необходимое соответствие, «мы прежде всего должны рассмотреть субъективные источники, составляющие априорную основу возможности опыта с точки зрения их трансцендентального, а не эмпирического характера»<sup>90</sup>.

В первом издании «Критики чистого разума» исследование субъективных способностей познания осуществляется путем рефлексии как прямого наблюдения за работой сознания. Непосредственное отношение к предметам познание получает в наглядном представлении, поэтому именно с него должно начаться рефлексивное рассмотрение. Многообразие наглядного представления как единственный способ *данности* предмета должно быть временным, иначе в нем отсутствовало бы всякое различие. Именно поэтому все наши знания, в конце концов, подчинены времени, в котором все они должны быть упорядочены. Мы имеем полученное путем рефлексии наблюдение о *временности многообразия*, которое определяет и дальнейший путь рефлексии. Это отмечает Э. Кассирер. «Уже в трансцендентальной эстетике время определено как “форма внутреннего чувства, т.е. созерцание нас самих и нашего внутреннего состояния”. В этом первом условии в сущности уже заключены все остальные; ибо теперь все дело будет только в том, чтобы анализировать *само сознание времени*, чтобы по отдельности выявить все определяющие моменты, которые его конституируют»<sup>91</sup>.

---

<sup>89</sup> Там же.

<sup>90</sup> Там же. С. 700.

<sup>91</sup> Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб., 1997. С. 177.

Наглядное представление доставляет многообразие в сменяющихся друг друга моментах времени, но чтобы многообразии можно было обозреть как последовательность впечатлений и собрать в одном представлении, в одном образе, необходим направленный на наглядное представление *синтез схватывания в восприятии*. Чтобы схваченное настоящее присоединялось к прошлому и прошлое сохранялось в настоящем, схваченное должно воссоздаваться: синтез схватывания предполагает *синтез воспроизведения в воображении*. При этом воссоздаваемые с помощью синтеза репродукции содержания должны осознаваться как идентичные, иначе временной процесс не будет представлять собой единство. Таким образом, синтез схватывания, составляющий трансцендентальное основание возможности знаний вообще, зависит не только от синтеза репродукции, но и от *синтеза узнавания в понятии*, которой устанавливает отношение понятий к предмету. Необходимость трех неразрывно связанных синтезов заставляет предположить в нас деятельную способность синтеза многообразия – трансцендентальную способность воображения.

Рефлексивное исследование сознания не только начинается с рассмотрения сознания временности как обусловленного, для которого подыскиваются условия, оно и сами эти условия раскрывает как темпоральные. Возможность опыта предполагает синтез представлений, т.е. присоединение одного представления к другому, и тем самым выявляется необходимая характеристика сознания – последовательность, которая является темпоральной. Единство синтеза указывает на другую, противоположную последовательности, необходимую темпоральную характеристику сознания – одновременность. В.И. Молчанов пишет: «Кант впервые осуществил процедуру темпорального описа-

ния синтезов сознания, полагая время в качестве фундаментального слоя сознания и подтверждая это в описании»<sup>92</sup>. Три синтеза (восприятия, воспроизведения и узнавания) описываются Кантом на временном языке, и эти синтезы характеризуют сознание как темпорально организованное.

В начале параграфа «О синтезе узнавания в понятии» Кант на примере понятия о числе, состоящего в сознании постепенного присоединения мною единицы к единице, устанавливает, что понятие состоит исключительно в сознании единства синтеза. Трансцендентальным условием объединения многообразия в одно представление служит *единство сознания – трансцендентальная апперцепция*. Но «это единство сознания было бы невозможным, если бы, познавая многообразное, душа не могла сознавать тождество функции, посредством которой она синтетически связывает многообразное в одном знании. Следовательно, первоначальное и необходимое сознание тождества самого себя есть в то же время сознание столь же необходимого единства синтеза всех явлений согласно понятиям»<sup>93</sup>.

Итак, данное нам чувственное многообразие во времени рассматривается с точки зрения условий его возможности, в качестве такого условия выявляется взаимопроникновение трех синтезов (схватывания в восприятии, воспроизведения в воображении и узнавания в понятии), а необходимым и достаточным условием возможности последнего оказывается *единство сознания – трансцендентальная апперцепция*, предполагающая отнесение представлений к Я.

---

<sup>92</sup> Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М., 1998. С. 17.

<sup>93</sup> Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 706.

Я выступает в качестве условия всякого представления, всякого мышления. Здесь Кант сталкивается с трудностью рефлексии о Я: «Мы постоянно вращаемся здесь в кругу, так как должны уже пользоваться представлением о нем, чтобы высказать какое-нибудь суждение о нем»<sup>94</sup>. Философ избегает круга тем, что отказывается считать Я, сопровождающее все представления и понятия, представлением или понятием о субъекте. Это Я есть «трансцендентальный субъект всякой мысли = X», чистое самосознание, «форма представления вообще»<sup>95</sup>.

Представление «я мыслю» как акт спонтанности<sup>96</sup> является непосредственным. «Благодаря этой спонтанности мышления я называю себя *умопостигающим* субъектом»<sup>97</sup>. «Я мыслю» не является первой истиной, из которой следует вторая, третья и т.д. истины, а представляет собой основание всякого знания, определяя возможность любых моих представлений. Самосознание, порождающее представление «я мыслю» в акте самодеятельности, должно сопровождать все остальные представления и быть тождественным в каждом из них, в противном случае эти представления вовсе не могли бы существовать для меня как во всей совокупности принадлежащие мне. Единство самосознания имеет трансцендентальный характер и служит основанием возможности априорного познания.

Но представление «я мыслю», сопровождающее все остальные представления и тождественное в каждом из них, лишь свидетельствует о моем существовании, но ничего не говорит о моей собственной сущности<sup>98</sup>. Мое су-

---

<sup>94</sup> Там же. С. 371.

<sup>95</sup> Там же.

<sup>96</sup> Там же. С. 191.

<sup>97</sup> Там же. С. 209.

<sup>98</sup> Там же. С. 208.

ществование мне уже дано, однако способ, каким я должен определять его, т.е. полагать в себе многообразное, принадлежащее к нему, мне еще не дан.

Единство синтеза многообразия наших представлений, называемое трансцендентальной апперцепцией, обусловлено самосознанием – сознанием самого себя сознающим эти представления. Самосознание, чтобы быть основой познания, должно быть результатом самодеятельности, спонтанности, т.е. быть непосредственным. Но именно в силу его исходности, необходимости полагать его во всяком представлении, самосознание сводится к одному только представлению «я мыслю». Трансцендентальное «самосознание представляет собой условие возможности познания, но оно не есть самопознание»<sup>99</sup>.

Для познания необходимо *самосозерцание*, в котором *определяющее* во мне, спонтанность которого я только сознаю, было бы дано мне до акта *определения*, в основе которого а priori лежит форма чувственности – время. Созерцания самого себя как определяющего у меня нет, «мое существование всегда остается лишь чувственно определенным, т.е. как существование явления»<sup>100</sup>, которое строится посредством субъективных априорных форм и поэтому не имеет никакого отношения к Я, как оно есть само по себе. Я как таковое есть действительный предмет одного лишь мышления (ноумен).

Итак, Канту нельзя приписать утверждение непосредственного (рефлексивного) знания о Я. В отличие от Декарта, согласно которому «положение, что каждый

---

<sup>99</sup> *Тевзадзе Г.* Иммануил Кант. Проблемы теоретической философии. Тбилиси, 1979. С. 164.

<sup>100</sup> *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 209.

есть для себя самый близкий, нигде не имеет большего права на признание, чем в познании»<sup>101</sup>, Кант устанавливает, что Я как предмет познания не имеет преимуществ перед другими предметами. Я познается лишь как явление.

Возникает вопрос: как же возможно трансцендентальное познание? Ответ на этот вопрос удачно формулирует Васильев: “Волшебным ключом” Канта, открывающим для “наблюдателя сознания” доступ к трансцендентальной субъективности, является идея параллельности реального Я и мыслимого объекта. Именно благодаря этой идее мы переносим формы мышления о предметах, т.е. способы отнесения представлений к объектам, известные уже “эмпирической психологии”, в бессознательные действия души и тем самым постигаем фундированность непосредственной жизни Я, доступной для прямой рефлексии, глубинными трансцендентальными функциями субъекта»<sup>102</sup>.

Однако нельзя утверждать, что Кант тем самым избавился от рефлексивного описания сознания. В начале и в конце кантовского исследования сознания мы находим такие его полученные путем рефлексии характеристики, как *временность* и *единство*. Выявленные в качестве присущих всякому опыту, независимых от его содержания, эти характеристики полагаются в качестве фундаментальных характеристик сознания, а затем становятся характеристиками самого субъекта, поскольку именно он является условием возможности так понятого сознания. При этом изначально полагавшееся, непосредственно (рефлексивно) найденное единство сознания, как и у Юма, в итоге обнаруживает свой формаль-

---

<sup>101</sup> Фишер К. История новой философии: Рене Декарт. М., 2004. С. 201.

<sup>102</sup> Васильев В.В. Подвалы Кантовской метафизики: Дедукция категорий. М., 1998. С. 143.

ный характер, т.е. *субстанциональность*, вариацией которой в данном случае выступает единство и самоотождественность сознания на основе пустого по содержанию представления «я мыслю». Таков *круг рефлексии, свидетельствующий о том, что она обнаруживает лишь то, что ей заранее предпослано*. При этом не удивительно, что интуиции временности и субстанциональности оказываются предпосланными не только самим себе, но и друг другу.

Интуитивно приписываемые сознанию характеристики временности и целостности переносятся на самого познающего субъекта в виде соответствующих *познавательных способностей: чувственности, формой которой выступает время, и воображения* – спонтанности, производящей представление «я мыслю».

Рефлексивная модель присутствует и в кантовском утверждении о познании самого себя как *явления*. Субъект представляет себя, поскольку сам аффицирует внутреннее чувство. «*Душа созерцает себя не так, как она представляла бы себя непосредственно самодеятельно, а соответственно тому, как она подвергается воздействию изнутри, следовательно, не так, как она есть, а так, как она является себе*»<sup>103</sup>.

Но чтобы воздействовать на самого себя, субъект должен быть некоторым образом отличным от самого себя. Эта проблема не остается для Канта незамеченной: «*Затруднение заключается здесь в том, каким образом субъект может внутренне созерцать самого себя. Однако это затруднение испытывает всякая теория*»<sup>104</sup>.

Заметим, что *проблема, состоящая в том, как субъект может быть объектом для самого себя, есть ключ к теории субъективности*. Простое постулирование способно-

---

<sup>103</sup> Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 150.

<sup>104</sup> Там же.

сти субъекта воздействовать на самого себя представляет собой не что иное, как уступку рефлексивному пониманию самопознания как самообращения. Такое понимание лишь затушевывает проблему, но не дает ее настоящего решения.

Кроме того, как мы видели, непознаваемость Я самого по себе вытекает у Канта из проблемы круга, с которой сталкивается попытка мыслить постоянное присутствие понятия о Я как таковом в качестве сопровождения всякого представления, т.е. попытка мыслить непосредственную доступность этого понятия для нас. Это означает, что Кант не мыслит познание Я как такового иным, отличным от *обращения к непосредственно данному знанию о Я*, т.е. остается в плену рефлексивного понимания самопознания.

*Утверждая непознаваемость Я как такового, Кант вынес приговор всякой, в том числе и своей собственной, рефлексивной философии: субъект познания, как он есть, не познаваем, если мыслить его самосознание непосредственно данным.* Но признавая пустоту саморефлексии, философ тем не менее не отказывается от нее, считая ее результат окончательным результатом самопознания познающего субъекта.

## **§ 2. Рефлексия и кантовское «ограничение знания»**

Отнесение представлений к «я» выступает необходимым условием сознания временной последовательности представлений. Сознание времени предполагает сознание постоянства, а значит, наличие понятий, объединяющих представления, и может служить условием возможности сознания *объекта*, имеющего *смысл* существующего независимо от сознания. Однако этого может оказаться недо-

статочно для того, чтобы полагаемый существующим независимо от сознания объект мог быть не только пустой формой единства, отличного от единства каких либо сознательных представлений, но и обладать конкретным, собственным, независимым от сознания принципом единства.

Осуществляющийся во времени синтез схватывания направляется условием тождества самосознания во всех представлениях. Всякое осознанное явление или восприятие имеет необходимое отношение к единству субъекта и, следовательно, подчинено, таким априорным формам синтеза, посредством которых возможно их объединение как принадлежащих ему. Отсюда следует, что тождество сознания есть необходимое условие предметности представлений, но будет ли это условие достаточным? Должно ли единство наших представлений как принадлежащих одному сознанию непременно означать их предметное единство? Для ответа на этот вопрос Канту необходимо «правильнее определить наше понятие о *предмете вообще*»<sup>105</sup>.

«Согласно трансцендентальной философии, нам “сначала” необходимо иметь понятие о вещи вообще, чтобы “затем” стало возможным понятие об отдельной конкретной вещи – первое понятие должно предшествовать (не хронологически, а логически) второму, и в этом состоит гносеологическое оправдание априорного понятия о вещи вообще»<sup>106</sup>.

Чистое понятие о предмете, на основе которого мыслимы предметы-явления, состоит в том, что предмет соответствует нашим знаниям, но в то же время *отличается от каких бы то ни было наших знаний*. Именно в силу этого может возникнуть полярность между субъектом и объектом. Явления, однако, есть не что иное, как наши знания,

---

<sup>105</sup> Там же. С. 706.

<sup>106</sup> *Абрамян Л.А.* Главный труд Канта. Ереван, 1981. С. 36.

в свою очередь имеющие свой предмет, который уже наглядно не представляем, полностью находится вне нас и может быть мыслим только как нечто, равное X.

Этот трансцендентальный предмет никоим образом не может быть отделен от чувственных данных, потому что тогда не осталось бы ничего, посредством чего он может быть мыслим. Трансцендентальный предмет как причина наших наглядных представлений есть субстрат чувственности. Это вовсе не предмет познания сам по себе, а только *понятие* о предмете вообще. При помощи понятия о предмете мы можем познать в качестве субстрата чувственности лишь явления. Но явления, поскольку они не существуют вне нашей способности представления, не могут удовлетворить нас в поисках предмета познания самого по себе, поэтому «мы присоединяем к феноменам еще и ноумены, мыслимые только чистым рассудком»<sup>107</sup> и имеющие независимое от нашей чувственности существование. Но для того чтобы понятие ноумена означало истинный предмет, который следует отличать от всех феноменов, недостаточно освободить свою мысль от всех условий чувственного наглядного представления, а следует допустить иной род наглядного представления, иначе мысль о ноумене пуста, хотя и не заключает в себе противоречий. Поскольку мы не имеем нечувственного созерцания, мы не можем говорить, что наши представления относятся к ноумену, а можем лишь мыслить *одинаковый для всех явлений* предмет чувственного наглядного представления вообще<sup>108</sup>.

Таким образом, благодаря самосознанию, позволяющему представлениям относиться к одному тождественному

---

<sup>107</sup> Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 721.

<sup>108</sup> Там же. С. 722.

сознанию, иметь значение содержаний этого сознания, эти представления оказываются противопоставленными тому, что находится вне сознания. *Сознание «я» обуславливает сознание трансцендентального предмета как противоположного полюса.*

Мы нуждаемся в понятии о вещи вообще как условии возможности опыта, но эта вещь принципиально находится вне наших знаний (*вещь в себе*). «Одним из результатов этого оказывается то, что понятие о предмете чувств (или, что то же, предмете опыта) в известном смысле суживается – становится более узким по сравнению с понятием о вещи вообще. Происходит то, что Кант называет “ограничением знания”»<sup>109</sup>. Понятие о номене, допущенное, правда, только в негативном смысле, играет первостепенную роль в кантовском исследовании объективного значения наших знаний, поскольку, определяя это понятие, Кант явным образом выходит за рамки рефлексивного исследования сознания.

Можно ли теперь считать, что мы получили объяснение того, что наши понятия имеют объективное значение, что для нас существуют конкретные предметы? Вовсе нет, ведь трансцендентальный предмет не есть основание конкретного единства представлений, а есть лишь X, обеспечивающий их *формальное* единство.

Каким же способом мы мыслим определенный предмет? Ответом на этот вопрос служит «достаточная» дедукция категорий, показывающая, что только с помощью категорий можно мыслить предмет. Проводя «достаточную» дедукцию категорий в первом издании «Критики чистого разума», Кант понимает категории как априорные функции единства синтеза представлений и вместе с тем как функции предметного единства, т.к. они обеспечивают

---

<sup>109</sup> *Абрамян Л.А.* Главный труд Канта. Ереван. 1981. С. 37.

связь наших знаний согласно всеобщим и необходимым законам<sup>110</sup>.

Рефлексивное рассмотрение сознания, начинающееся с того, что все наши представления подчинены формальному условию времени, и восходящее к условию осознания времени – отнесению представлений к единому субъекту – задает способ отыскания форм синтеза этих представлений. Формы синтеза – достаточные условия осознания времени. Они складываются из трех модусов времени (постоянности, последовательности и одновременности), задающих правила синтеза, и единства субъекта, который служит «точкой притяжения» представлений и в этом смысле инициирует синтез. Если искомые априорные условия единства синтеза тождественны категориям, то этот способ должен позволить вывести все без исключения категории.

О попытке Канта вывести категории Васильев пишет: «Кант выделяет три модуса времени, «постоянность, последовательность и одновременное существование», и связывает функции единства сознания сообразно этим модусам с категориями отношения: субстанцией, причиной и взаимодействием. Проблема, однако, в том, что, к примеру, за последовательный синтез представлений, по Канту, отвечает не только априорное понятие причины, но и категории количества. В “схемах” того и другого представляется последовательность, правда в первом случае еще и упорядоченная. Но может быть для восприятия длительности достаточно категорий количества, и именно они обеспечивают единство сознания в этом временном модусе?»<sup>111</sup>. Тогда категория причины оказывается не у дел.

---

<sup>110</sup> *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 708.

<sup>111</sup> *Васильев В.А.* В.В. Подвалы Кантовской метафизики. (Дедукция категорий). М., 1998. С. 127.

Таким образом, даже ограниченный набор кантовских категорий оказывается в смысловом отношении богаче тех функций единства, которых было бы достаточно для сознания времени. Понятия, при помощи которых мы мыслим различные предметы во всем богатстве их свойств и отношений, тем более не могут быть осмыслены лишь как функции единства представлений. Как было показано, для обеспечения единства представлений как временных было бы достаточно всего трех категорий. Такое единство есть не содержательное, а формальное единство, единство самой формы временности.

Итак, наши понятия позволяют мыслить предмет независимо от данности его нам. Это показывает, что *они не могут быть выведены как функции единства представлений в одном сознании*. Напрашивается и более общее важное для нас заключение: *сознание не может быть исследовано путем рефлексии как прямого наблюдения за сознанием, независимо от исследования познания субъектом мира*. Трудности рефлексивного исследования сознания ставят под сомнение его основной результат – утверждение о *временном* характере необходимых характеристик сознания. Исходное для кантовского рассуждения полагание временности в качестве всеохватывающей априорной формы нашего чувственного созерцания лишает сознание возможности установления какого бы то ни было отношения с реальностью, независимой от сознания.

Любая попытка рассмотреть работу сознания изнутри как синтетическую деятельность неминуемо приводит к потере объективного значения наших понятий. Именно с этой трудностью столкнется впоследствии феноменология.

Дедукция категорий первого издания, которая была задумана как рефлексия на действительный опыт с целью определения условий его возможности, не позволила до-

стичь цели кантовского исследования. Таким образом, отличия второго издания «Критики чистого разума» от первого связаны вовсе не с удобством изложения, а с движением мысли.

Молчанов говорит о том, что дедукция второго издания, не имея своих рефлексивных источников, опирается на результаты, полученные этим методом в дедукции первого издания. Речь идет о выявлении познавательных способностей (чувственности, воображения, рассудка). Но в дедукции категорий первого издания рассудок выступал как производная способность, «работающая» исключительно на осознание времени. И только в результате *отказа* от исследования сознания методом рефлексии Кант открывает рассудок как познавательную способность, благодаря которой объекты существуют для нас как независимые от нас в своем существовании.

В трансцендентальной дедукции категорий второго издания Кант для доказательства объективного значения наших знаний, вместо рефлексии, применяет новый критический метод исследования сознания. «Сам Кант центр тяжести своей философии усматривал в ее отличительной черте – том, новом методе, который он называл критическим или трансцендентальным»<sup>112</sup>. Суть этого метода состоит в следующем. Объективная и субъективная стороны исследования параллельны: исследование субъективности определяется тем, какие именно объекты могут быть познаны разумом или рассудком, и наоборот, обоснование объективного значения наших знаний опирается на определенную концепцию субъекта.

---

<sup>112</sup> Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: В 2 т. Т. 2: От Канта до Ницше. М., 2000. С. 58.

Независимое от субъективных состояний существование объекта мыслится в *суждении* с его связкой «*есть*». Воспользуемся кантовским примером. «По законам ассоциации я мог бы только сказать: если я несу какое-нибудь тело, я чувствую давление тяжести, но не мог бы сказать: оно, это тело, есть нечто тяжелое, следовательно, утверждать, что эти два представления связаны в объекте, т.е. безотносительно к состояниям субъекта, а не существуют вместе только (как бы часто это не повторялось) в восприятии»<sup>113</sup>. Но логические функции суждения и категории есть одни и те же функции, только первые сообщают единство синтезу представлений в одном суждении, а вторые – в одном наглядном представлении. Следовательно, мышление о предметах возможно только посредством категорий.

«Вопрос же о том, почему мы имеем именно такие, а не какие-либо другие категории, легко решавшийся при соотношении категорий с модусами определенных форм чувственности, во втором издании «Критики» признается Кантом выходящим за пределы нашего познания (В 145–146), что представляется неизбежным следствием придания самостоятельности чистым понятиям рассудка»<sup>114</sup>.

Однако трансцендентальная дедукция категорий не может считаться завершенной вместе с «достаточной» их дедукцией, т.к. полная дедукция категорий предполагает априорное доказательство не только того, что объективное единство представлений возможно лишь при условии подчинения многообразия наглядного представления категориям, но и того, что чистые понятия рассудка *действительно обуславливают* предметы чувственных наглядных представле-

---

<sup>113</sup> Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 198–199.

<sup>114</sup> Васильев В.А. Подвалы Кантовской метафизики: Дедукция категорий. М., 1998. С. 122.

ний. Необходимо рассмотреть, каковы субъективные источники подчинения наших представлений категориям.

Чувственность снабжает нас наглядными представлениями. Условием возможности сознания представлений является необходимое отнесение их к одному тождественному самому себе «я». Для достижения этого отношения необходимо, чтобы всякое представление сопровождалось независимым от чувственности представлением «я мыслю», а также чтобы я соединял представления *в одном сознании*, без чего я не представлял бы себе *тождество сознания* в самих этих представлениях. Такое единство представлений Кант называет первоначально-синтетическим единством апперцепции<sup>115</sup>.

«Объект есть то, в понятии чего *объединено* многообразное, охватываемое данным созерцанием. Но всякое объединение представлений требует единства сознания в синтезе их. Таким образом, единство сознания есть то, что составляет одно лишь отношение представлений к предмету, стало быть, их объективную значимость, следовательно, превращение их в знание»<sup>116</sup>. Иными словами, *первоначально-синтетическое единство апперцепции есть условие объективного единства сознания*.

К объективному единству апперцепции данные представления приводит *суждение*. Каковы логические функции суждений, таковы и чистые понятия рассудка (категории). Следовательно, *объективное единство представлений возможно только при помощи категорий*.

Далее Кант делает заключение: «Все чувственные наглядные представления подчинены категориям как условиям, при которых единственно их многообразие может со-

---

<sup>115</sup> Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 193–194.

<sup>116</sup> Там же. С. 195.

единиться в одно сознание»<sup>117</sup>. Это означает, что цель трансцендентальной дедукции достигнута. Однако такое заключение предполагает, что первоначальное единство сознания есть достаточное условие объективного единства сознания. Но Кант доказал лишь, что первое есть необходимое условие второго. Таким образом, мы сталкиваемся с трудностью дедукции категорий. Васильев по этому поводу пишет следующее. «Пробел в дедукции состоит в недоказанности тождества всех категорий с необходимыми функциями единства апперцепции. Между тем отказ от этого положения или его простое декларирование приводят к разрушению всей трансцендентальной дедукции»<sup>118</sup>.

В ответе на вопрос, как же Канту могла прийти в голову аргументация со столь существенным изъяном, Васильев опирается на историко-философское открытие, одновременно сделанное в 1989 году В. Карлом и Х. Шмитцем. На основе анализа черновых набросков и лекций Канта было установлено, что еще за несколько лет до выхода «Критики чистого разума» Кант считал, что тождественное во всяком восприятии «я» не сводится к единству мышления, или сознания, а есть вещь сама по себе, непосредственно данная нам в нечувственном созерцании<sup>119</sup>.

Установление того, что Кант придерживался в период создания первоначального варианта дедукции категорий именно таких взглядов, позволяет Васильеву предложить следующую его реконструкцию. Мыслить отношение представлений к существующему независимо от нас предмету мы можем только с помощью категорий, а это означает, что *мыслить отношение представлений к вещи самой*

---

<sup>117</sup> Там же. С. 199.

<sup>118</sup> Васильев В.В. Подвалы Кантовской метафизики: Дедукция категорий. М., 1998. С. 132–133.

<sup>119</sup> Там же. С. 133.

*по себе мы можем также только при помощи категорий.* Но «я» есть одна из вещей самих по себе, нечувственный субстрат представлений. Следовательно, все представления, которые имеют отношение к «я», связаны в соответствии с правилами, вытекающими из категорий. Поскольку же воспринимать можно только то, что имеет отношение к «я», то все возможные предметы восприятия подчинены категориям – что и требовалось доказать в трансцендентальной дедукции категорий<sup>120</sup>.

Васильев считает, что и первоначальная дедукция имела недостающее звено: было доказано, что *мыслить* представления относящимися к «я» можно только при помощи категорий, но не то, что *на самом деле* представления могут относиться к «я» только при помощи категорий. Однако если учесть, что в первом варианте дедукции «я» само по себе со всеми относящимися к нему представлениями полагалось не только мыслимым, но и непосредственно *созерцаемым*, то можно утверждать, что эти представления не могли бы мыслиться подчиненными категориям, если бы имеющееся непосредственное созерцание этому противоречило.

Итак, при изобретении трансцендентальной дедукции категорий Кант придерживался предпосылки о непосредственном знании «я», при отказе от которой в связанной с нею аргументации образовалось недостающее звено, которого изначально не было.

Только на основании предпосылки о доступности «я» для прямого созерцания можно утверждать тождество первоначального единства сознания и объективного единства сознания. Поскольку это тождество служит важнейшим звеном трансцендентальной дедукции категорий и в первом, и во втором издании «Критики чистого разума», можно сказать, что кантовское исследование субъективности в

---

<sup>120</sup> Там же. С. 140.

целом зависимо от этой предпосылки. Несмотря на то что во втором издании Кант отказывается от рефлексивного способа исследования сознания и нацеливается на объяснение предметов как претендующих на независимое от сознания существование, в его исследовании остается скрытая предпосылка о том, что можно напрямую обратиться к самому себе – предпосылка о достоверности рефлексии. Это, между прочим, является иллюстрацией того, насколько глубоко пустило корни декартовское понимание сознания как непосредственно данного самому себе – критическая философия не смогла отказаться от него.

Если «я» есть единственный предмет нечувственного созерцания, если только «я» познается непосредственно как таковое, а все остальное – только как явления, то все познаваемое обретает достоверность лишь постольку, поскольку относится к «я». Только те связи представлений, благодаря которым они относятся к одному тождественному сознанию, принимаются во внимание как достоверные. Категории субъективны, они не могут схватить собственный принцип единства предмета, отличающий его от других предметов, притязание предмета на независимое от нас существование оказывается лишь притязанием.

В результате не осмысливается собственный принцип единства конкретного предмета, отличающий его от других предметов, оказывается необъяснимым притязание предмета на независимое от нас существование. Таким образом, предпосылка о рефлексии делает невозможным объяснение объективного значения наших понятий. Кантовский проект трансцендентальной дедукции категорий не мог быть успешно осуществлен, поскольку содержал в себе эту предпосылку.

Подведем итоги. Великий немецкий философ поднимает проблему предмета как претендующего на независимое от субъекта существование. Благодаря этому ему удастся

ограничить право рефлексии быть единственным достоверным методом исследования сознания и открыть путь к субъективности. Критический метод позволяет исследовать формы мышления о предметах как обусловленные глубинными трансцендентальными функциями субъекта.

Но идти по этому пути Канту помешала предпосылка о непосредственном знании и рефлексии.

Кантовское объяснение объективного значения наших понятий подразумевает, что предмет, притязающий на независимое от нас существование, на самом деле есть лишь явление. Предметность у Канта построена на основе субъективных априорных форм и поэтому не имеет никакого отношения к вещам самим по себе. Доступ к действительности преграждает набор субъективных априорных форм созерцания и мышления. В.Ф. Асмус так осмысливает одновременную субъективность и объективность познания у Канта: «Формы трансцендентального мышления у Канта одновременно и *надсубъективны* и коренятся *именно в субъекте*, имеют свое происхождение только в “Я”. Они надсубъективны – по своему всеобщему и необходимому значению для субъекта»<sup>121</sup>.

Непознаваемость мира вытекает у Канта из того, что всякое познание вынуждено исходить из чувственного многообразия, подчиненного условию времени, т.е. из *непосредственно данных* субъективных представлений. Таким образом, предпосылка о рефлексии как основании всякой достоверности, прокравшаяся в кантовскую философию, делает для нее невозможным познание вещей, как они есть сами по себе.

---

<sup>121</sup> Асмус В.Ф. Иммануил Кант. М., 1973. С. 187.

## **Глава 4. Немецкий идеализм: рефлексия как метод создания и познания всего сущего**

### **§ 1. Я как результат непосредственного созерцания, сочетающего создание и познание самого себя**

Противоречивость кантовского отступления от рефлексивного понимания самопознания вызвала к жизни попытку Фихте вновь утвердить непосредственный характер самопознания. Он возражает против сведения самосознания к одному только представлению «я мыслю»: «чтобы иметь в себе сознание о своем мышлении, ты должен иметь сознание о себе самом»<sup>122</sup>. Но кантовское непосредственное представление «я мыслю» как *тождественное* во всяком предметном представлении, могло сопровождать и, значит, делать сознательным представление о самом себе как предмете. Сознание же о себе самом не может сопровождать сознание о себе как предмете, поскольку сознание о себе самом всегда оказывается лишь сознанием о себе как предмете и поэтому уже предполагает сознание о себе самом в качестве сопровождения. Таким образом, при попытке понять сознание как предполагающее сознание себя как такового Фихте сталкивается с коренной проблемой рефлексии – проблемой круга. «Ты имеешь сознание о себе как сознаваемом, исключительно поскольку ты имеешь сознание о себе как сознающем; но тогда сознающее опять-таки становится сознаваемым, и ты должен снова иметь сознание о сознающем это сознаваемое и так да-

---

<sup>122</sup> Фихте И.Г. Опыт нового изложения наукоучения // Фихте И.Г. Соч.: В 2 т. СПб., 1993. Т. 1. С. 554.

лее, до бесконечности; и изволь-ка тут усмотреть, как дойти до некоторого первого сознания. Короче говоря, таким способом, безусловно, нельзя объяснить сознание»<sup>123</sup>.

Следует заметить, что у Канта, несмотря на утверждение того, что самосознание сводится только к положению «я мыслю», сила воображения и рассудок в собственном смысле выступают как две стороны трансцендентальной апперцепции – бессознательная и сознательная. «У Канта любое трансцендентальное имеет двоякое применение: бессознательное и сознательное. Первое строит предмет, второе дает возможность узнать, что этот предмет построен нами. В трансцендентальной апперцепции это двоякое применение становится ее структурными моментами»<sup>124</sup>. Самосознание вообще не может быть простым. «Я сознаю самого себя – эта мысль включает в себе уже двойное Я: Я как субъект и Я как объект. Каким образом я, мысля, сам могу быть для себя предметом (созерцания) и потому могу отличать себя от самого себя, – этого никак нельзя объяснить, хотя это факт несомненный»<sup>125</sup>.

И.Г. Фихте пытается найти основание этого факта – факта самосознания – в самой структуре Я. Самосознание предстает как единство самополагания и самосозерцания: я полагает себя как полагающего, т.е. является и субъектом, и объектом и в тоже время не является ни тем, ни другим. Выход из круга рефлексии Фихте видит в отказе от различения сознания себя как сознающего и сознания себя как сознаваемого: в самосознании нельзя отделять субъективное и объективное, в нем они составляют абсолютно одно и тоже<sup>126</sup>. Я непосредственно сознаю себя как субъект–объект.

---

<sup>123</sup> Там же. С. 554–555.

<sup>124</sup> *Тевзадзе Г.* Иммануил Кант. Проблемы теоретической философии. Тбилиси, 1979. С. 171.

<sup>125</sup> *Кант И.* Какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа? // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 191.

<sup>126</sup> *Фихте И.Г.* Цит. соч. С. 555–556.

Нельзя допустить, что существование Я предшествует и обуславливает сознание им самого себя, поскольку такое допущение само обусловлено самосознанием. Самосознание независимо от данности, оно как чистая деятельность само полагает себя, и это полагание самого себя есть одновременно и созерцание самого себя<sup>127</sup>. «Я есмь это созерцание и абсолютно ничего более, и это созерцание само есть Я»<sup>128</sup>. Это созерцание, называемое *интеллектуальным созерцанием*, есть основа всякого знания. Таким образом, *рефлексия как непосредственное созерцание самого себя принимает форму интеллектуального созерцания, сочтющего создание и познание самого себя.*

Разрешая связанную с рефлексией о сознании трудность логического круга путем отказа от рефлексии, опредмечивающей сознание, и придания рефлексии более непосредственного характера, Фихте не может избежать трудностей рефлексивного понимания самосознания вообще, он лишь оттесняет их «внутри» Я. Постулирование непосредственной данности Я, недействительности в самопознании субъектно-объектного отношения оборачивается непостижимостью, непознаваемостью Я. Я оказывается иррациональным, неразложимым сверхединством, причем такое понимание Я представляет собой и условие, и результат рефлексии. Действительно, по Фихте и в соответствии с рефлексивным пониманием самосознания вообще, структура Я как единства Я самополагающего и Я самозерцающего должна быть не чем иным, как результатом рефлексии, но именно эта структура является условием возможности рефлексии о себе самом, и мы вынуждены каждый раз предпосылать ее акту рефлексии.

---

<sup>127</sup> Schulz W. Der gebrochene Weltbezug. Aufsätze zur Geschichte der Philosophie und zur Analyse der Gegenwart. Stuttgart, 1994. S. 141.

<sup>128</sup> Фихте И.Г. Цит. соч. // Фихте И.Г. Соч.: В 2 т. Т. 1. СПб., 1993. С. 557.

## § 2. Мир как абсолютное мышление

Вещь в себе как вызов, брошенный теории познания, была подвергнута ударам критики со стороны всех без исключения мыслителей, искавших подступы к реальности. Общим аргументом против возможности существования вещи в себе было утверждение о том, что удостоверение в существовании вещи всегда происходит в нашем же сознании, поэтому вещь, которая существует, но принципиально находится вне всяких наших знаний, есть нонсенс.

Аргументируя против вещи в себе в «Основе общего наукоучения», Фихте отталкивается от слабого звена кантовской концепции: противопоставление представляемого объекта мне самому как представляющему не может основываться только на единстве представляющей инстанции, оно возможно только в случае, если *сам объект* дает мне понять, что отличает его от представляющего. Следовательно, сам объект должен содержаться во мне – представляющем – первично, до всякого возможного опыта<sup>129</sup>. «Все, что есть, есть лишь постольку, поскольку оно положено в Я; вне же Я нет ничего»<sup>130</sup>. «Бытие объекта и объективирующее познание ведут к единому корню. Объекты являющиеся объективациями, это означает, что они познаваемы лишь исходя из чистой субъективности»<sup>131</sup>.

На каком основании Фихте полагает, что сам объект может сообщить мне нечто о себе, только будучи моим же представлением? Очевидно, что на основании предпосылки о том, что только представления, содержания сознания доступны мне. Достоверность их основывается на достовер-

---

<sup>129</sup> *Фихте И.Г.* Основа общего наукоучения // Фихте И.Г. Соч.: В 2 т. Т. 1. СПб., 1993. С. 88–89.

<sup>130</sup> Там же. С. 82.

<sup>131</sup> *Schulz W.* Der gebrochene Weltbezug. Aufsätze zur Geschichte der Philosophie und zur Analyse der Gegenwart. Stuttgart, 1994. S. 140.

ности самосознания. «Согласно наукоучению, всякое сознание определено самосознанием, т.е. все, что происходит в сознании, *обосновано, дано, создано* условиями самосознания; и вне самосознания для него нет никакого другого основания»<sup>132</sup>. Поскольку «*полагать себя и быть, – утверждения, применительно к Я совершенно одинаковые*»<sup>133</sup>, высший априорный синтетический принцип «*Я есмь Я*» берет на себя роль основания любой *деятельности*, в том числе и производящей чувственный мир. Синтез противопоставленных Я и не-Я посредством полагаемой их делимости содержит в себе все синтезы, все наше знание.

Итак, Фихте, стремясь решить кантовскую проблему соответствия двух разделенных начал – познания и предмета, не находит иной возможности их соединения, кроме как в доступном непосредственному созерцанию Я. Вещь сама по себе, которая у Канта была предметом мышления, но не созерцания и существовала независимо от сознания, теперь *существует* только в качестве предмета мышления, синтезированного с созерцанием. Как отмечает П.П. Гайдено, чувственность «оказалась для Фихте излишней, ибо субъект стал творцом не только формы знания, но и его материала: аффицирование извне превратилось в самоаффицирование. Дуализм Канта был устранен, созерцание стало видоизменением мышления»<sup>134</sup>.

Философия Ф.В.Й. Шеллинга также начинается с отрицания вещи в себе. «Первым шагом к философии и условием, при отсутствии которого невозможно даже войти в нее, является понимание (Einsicht) того, что абсолютно идеальное (absolut-Ideale) есть также абсолютно реальное (absolut-

---

<sup>132</sup> Фихте И.Г. Второе введение в наукоучение // Фихте И.Г. Соч.: В 2 т. Т. 1. СПб., 1993. С. 504.

<sup>133</sup> Фихте И.Г. Основа общего наукоучения // Фихте И.Г. Соч.: В 2 т. СПб., 1993. Т. 1. С. 81.

<sup>134</sup> Гайдено П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М., 1997. С. 257.

Reale), и что помимо этого имеется лишь чувственная и обусловленная, но не абсолютная и безусловная реальность»<sup>135</sup>.

Однако в отличие от Фихте, Шеллинг указывает на то, что было бы ошибкой считать, что, поскольку рефлексия устанавливает мышление философа о реальности как *его* мышление и тем самым как нечто субъективное, на всей реальности лежит печать субъективности. Дело в том, что и эта рефлексия есть только *его* рефлексия, т.е. нечто субъективное, и, следовательно, ее результат нельзя принимать за истину. Таким образом, Шеллинг выявляет несостоятельность абсолютного единства субъективного и объективного, находящегося *внутри субъективного*. «Абсолютно идеальное само по себе не есть ни нечто субъективное, ни нечто объективное, ни его мышление, ни мышление вообще какого-нибудь человека, а есть именно абсолютное мышление»<sup>136</sup>.

«Непосредственное тождество субъекта и объекта может существовать лишь там, где *представляемое* есть одновременно и *представляющее*, а *созерцаемое* – *созерцающее*. Такое тождество представляемого и представляющего существует только в *самосознании*; следовательно, искомая точка найдена в самосознании»<sup>137</sup>.

«Чувственная реальность», природа возникает из Я как абсолютного мышления, она есть продукт бессознательно-го творчества абсолютного мышления, нацеленного на порождение сознания, а не результат пассивного созерцания. «Перед трансцендентальным идеализмом ставилась новая задача, далеко выходящая за пределы учений Канта и Фихте: вывести или сконструировать все отдельные эмпи-

---

<sup>135</sup> Шеллинг Ф.В.Й. Изложение всеобщей идеи философии вообще и натурфилософии в особенности как необходимой составной части первой: Дополнение к введению // Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. СПб., 1998. С. 130.

<sup>136</sup> Там же. С. 133.

<sup>137</sup> Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 254.

рические явления действительной природы из общих форм законосообразности “я”»<sup>138</sup>.

Гегель вносит в понимание абсолютного важную поправку: абсолютное, рассматриваемое как невозмутимое равенство и единство с самим собой, есть сущность без формы, т.е. есть лишь абстракция. Такое рассмотрение не выражает природы абсолютного, которая состоит в том, что оно есть *действительное*. Абсолютное должно *стать, превратить* себя в то, что оно есть *в себе*. «Истинное есть целое. Но целое есть только сущность, завершающаяся через свое развитие. Об абсолютном нужно сказать, что оно по существу есть *результат*, что оно лишь в *конце* есть то, что оно есть поистине»<sup>139</sup>.

В становлении абсолютного результат тождествен началу. Действительное абсолютное есть то, что вернулось в себя, и поэтому оно равно непосредственности и простоте начала; но то, что вернулось в себя, есть не что иное, как *самость*. Поэтому *абсолютное есть субъект*.

Гегель завершает процесс отождествления мира и субъекта, познания и рефлексии. У Фихте мир обоснован условиями возможности самосознания, но он есть не самосознание, мышление, а скорее средство для его реализации. Для Шеллинга мир есть бессознательная форма жизни абсолютного мышления, но, опять-таки, не оно само. В философии Гегеля мир перестает быть чем-то отличным от абсолютного мышления. «*Логика совпадает... с метафизикой – наукой о вещах, постигаемых в мыслях, за которыми признается, что они выражают существенное в вещах*»<sup>140</sup>.

---

<sup>138</sup> Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: В 2 т. Т. 2: От Канта до Ницше. М., 2000. С. 254.

<sup>139</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб., 2002. С. 10.

<sup>140</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. М., 1974. С. 120.

Важно заметить, что «существенное» здесь тождественно «истинному». Это подтверждают слова Гегеля о том, что «логические мысли, однако, не являются каким-то *только* по сравнению со всяким другим содержанием, а всякое другое содержание есть, наоборот, лишь некоторое *только* по сравнению с ними»<sup>141</sup>.

П.П. Гайденко так пишет об итогах развития немецкого идеализма: «Логика как мышление, мыслящее само себя, оказывается сотворением мира, а субъект в логике становится божественным субъектом. Если я мыслю предмет логически, то это уже не мое мышление о нем, ведь это предмет через меня мыслит самого себя; по отношению к бытию в целом Бог через меня мыслит Самого Себя, стало быть, я в этой сфере выступаю как Бог, перестаю быть конечным»<sup>142</sup>.

Развитие немецкого идеализма завершается созданием диалектической «логики», которая одновременно является и формой философствования, и метафизической силой развития мира, поскольку и то, и другое есть мышление. Логика явно не справляется с возложенной на нее немецким идеализмом задачей: можно вывести лишь форму сущего, но существование предметов не может быть результатом логического вывода.

Понимание того, что существование предмета случайно по отношению к логической структуре, послужило основанием для критики гегелевской диалектики со стороны Шеллинга и Фихте.

Для Шеллинга Абсолют сам по себе превосходит понятийное мышление, и мы должны приближаться к абсолютному тождеству по пути отрицания, отмысливая свойства

---

<sup>141</sup> Там же. С. 125.

<sup>142</sup> *Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М., 1997. С. 257.

и различения конечного<sup>143</sup>. Поэтому гегелевская логика представляет собой лишь «отрицательную философию». «Положительная философия» указывает на непостижимую основу существования – волю как стремление порождать саму себя. Все реальное, что ускользает из сетей логики, происходит из воли. Но поскольку воля есть первооснова, то и разум, осуществляющий логическую деятельность, оказывается ее порождением. Воля есть воля к разуму, которого она не может знать, но который выступает как *благо*.

Поздний Фихте разводит абсолютное бытие и бытие знания, предназначение которого состоит в созерцании Бога. Тем самым абсолютное бытие признается неисчерпаемым в логическом описании. Казалось бы, это означает выход абсолютного бытия из-под власти мышления, но на самом деле мышление снова берет верх, поскольку абсолютное бытие объявляется ценностью, признание которой зависит от мыслящего субъекта<sup>144</sup>.

С утверждением мышления в качестве блага критика гегелевской философии выливается в восстановление провозглашаемого Гегелем тезиса о действительности всего разумного. Независимость сущего от мышления, состоящая в неспособности мышления сделать что-либо существующим, не может быть учтена той философией, которая ищет *непосредственной* достоверности и поэтому вынуждена ограничиться только содержаниями сознания.

Парадоксально, но в своей борьбе с вещью в себе немецкий идеализм делает ставку на рефлекссию, тогда как именно рефлексия «виновата» в появлении вещи в себе. Немецкий идеализм укрепляет бытующее со времен Декарта предубеждение, что только рефлексия дает подлинное знание: рефлексия обосновывается как метод познания не только субъекта,

---

<sup>143</sup> Коплстон Ф. От Фихте до Ницше. М., 2004. С. 199–202.

<sup>144</sup> Шуман А.Н. Трансцендентальная философия. Мн., 2002. С. 255–256.

но и мира, всякое познание оказывается самопознанием. При этом само понятие рефлексии трансформируется: она перестает быть обращением к уже существующему, а становится синтезом создания и познания мира.

### ***Итоги***

Декартовское понимание субъекта, предполагающее, что существование мышления удостоверяется сознанием этого мышления, включает в себя предпосылку о достоверности *рефлексии* как «оборачивания сознания на себя», т.е. непосредственного удостоверения в истинности непосредственно данного сознания самого себя. Начиная с Декарта, рефлексия выступает не только как сознание собственных чувств, представлений, мыслей, желаний, позволяющее их контролировать и корректировать, но и в качестве способа *познания самого себя как познающего*. Именно эта роль рефлексии становится ключевой для филосоfovания, поскольку мир начинает рассматриваться как предмет познания. Такой мир может быть познан только при условии возможности познания субъектом самого себя, при условии его саморефлексивности.

Классическое представление о самопознании в целом апеллирует к непосредственной данности самого себя, поскольку *познающий самого себя субъект изначально идентичен с предметом самопознания. Саморефлексивность является характерной чертой классического субъекта.*

Опора на рефлексию неизбежно приводит к порочному кругу в понимании самопознания: знание о себе (а именно знание о том, что предмет самопознания есть именно я сам), которое должно быть результатом рефлексии, оказывается ее условием. Казалось бы, здесь нет никакой трудности: мы во всяком познании сначала идентифицируем то, что хотим познать, а потом познаем. Но если прочие объекты познания можно идентифицировать, указав на них как на находящиеся перед субъектом, то в отношении самого субъекта-

екта познания такое указание невозможно. Все, на что бы мы ни указали, всегда будет лишь познаваемым, но не самим познающим. Поэтому утверждение саморефлексивности субъекта познания заключает в себе необходимость *предпосылать некоторое знание* о познающем *познанию* им самого себя, т.е. делает объяснение самопознания *круговым*.

В качестве такого знания рефлексивная философия вынуждена выдвигать некоторые эмпирические характеристики познающего (классическими примерами таких характеристик могут служить временность и субстанциональность). Выдвижение такой характеристики оправдывается утверждением о том, что она есть *непосредственная данность*, в которой невозможно сомневаться. Это утверждение не выдерживает критики: всякая выдвигаемая таким образом характеристика нуждается в оправдании в том, что она действительно относится ко мне самому. Таким образом, замыкается порочный круг самопознания.

Осознание взаимной обусловленности и взаимной противоречивости временности и субстанциональности присутствует уже в работах Д. Юма. *Проблема круга*, с которой сталкивается рефлексивное понимание самопознания, становится предметом размышления философов, начиная с Канта. Однако проблему эту решить не удастся: и у Канта, и в немецком идеализме самосознание, которому отводится роль основы всякого познания, оказывается вовлеченным в порочный круг.

По Декарту, наша самодостоверность является основанием и прототипом всякого познания. Но для нас непосредственно достоверны только наши представления или идеи, поэтому из них исходит всякое познание. Утверждая это, Декарт прокладывает пропасть между субъектом и миром, уничтожающую возможность познания и того, и другого. Проблема познания мира предстает у него как *проблема преодоления этой пропасти, «перехода» от не-*

*посредственно данных субъективных представлений к вне-субъективной реальности.*

Кант пытается решить проблему познания именно в такой трактовке. Итогом его попытки обосновать знание о предметах, исходя из непосредственной данности представлений, принадлежащих единому сознанию, стало признание невозможности того, чтобы предметами познания были вещи сами по себе, включая и Я.

Немецкий идеализм так же опирается на непосредственную достоверность самосознания. Кантом была показана невозможность «выхода» к вещам, держась за непосредственную данность содержаний сознания. Представители этого направления испытывают другую возможность придерживаться непосредственной достоверности, имеющей место только в отношении самого себя: они рассматривают вещи, как они есть, в качестве составляющих процесса самопознания. Таким образом, они получают преимущество по сравнению с кантовским пониманием предметности: основанием единства представлений как принадлежащих одному предмету оказывается не одно только единство их как принадлежащих одному и тому же сознанию, но устойчивость самой вещи. Однако вещь при этом перестает быть по своему смыслу существующей независимо от субъекта: в философии Гегеля, где логика превращается в метафизическую силу развития мира, существование предметов оказывается результатом логического вывода.

В итоге философская мысль обращается к проблеме вещи как существующей независимо от нас, а не в качестве содержания сознания, и в то же время «сообщающей» о себе, какая она есть. При этом, поскольку в непосредственном знании по-прежнему видится основание всякой достоверности, начинается поиск *непосредственной* данности самих вещей.

## ЧАСТЬ 2

### РЕФЛЕКСИЯ В ПОИСКАХ «САМИХ ВЕЩЕЙ»

#### **Глава 1. Бергсон: *непосредственные данные сознания есть созерцание действительности***

Согласно Канту, непосредственное отношение к предмету мы получаем при помощи чувственности. Материал ощущений осознается нами не как таковой, а необходимо заключенным в пространственно-временную форму и в категории. Таким образом, созерцание не есть изначальная данность, оно всегда по сравнению с ней «нагружено», видоизменено в соответствии с условиями возможности опыта. Эти условия нарушают непосредственную данность предмета, однако освободиться от них нельзя.

Но не принимаем ли мы за необходимые условия возможности знания то, что таковыми не является? Если это так, то, освободившись от этих условий, можно проникнуть к изначальным данным сознания, которые имеют непосредственное отношение к вещам, и такое проникновение и будет подлинным, не обремененным априорными формами *созерцанием вещей самих по себе*.

По этому пути идет А. Бергсон. «Бессилие спекулятивного разума, доказанное Кантом, состоит, быть может, по сути дела в бессилии интеллекта, подчиненного определенным потребностям телесной жизни и примененного

к материи, которую надо было дезорганизовать для удовлетворения наших нужд... Относительность познания поэтому нельзя считать окончательно доказанной. Разрушая то, что создали эти потребности, мы восстановили бы интуицию в ее первоначальной чистоте и вновь соприкоснулись бы с реальностью»<sup>1</sup>.

Для того чтобы возвратиться к изначальной действительности, требуется прекратить быть центром действия. Философия должна опираться на «истинный опыт, возникающий из непосредственного соприкосновения духа с его объектом»<sup>2</sup>. Мы воспринимаем непосредственно конкретную протяженность, непрерывную, разнообразную и в то же время организованную, тогда как аморфное и косное пространство только представляем себе наподобие схемы, поэтому можно освободиться от пространства, не выходя из протяженности. От гомогенного времени так же можно освободиться. Подлинная действительность – это поток чистых данных, изначальных данных в чистой длительности. Поток изначальных данных не подчинен никаким категориям.

Но можем ли мы действительно обнаружить такие «данные»?

---

<sup>1</sup> Бергсон А. Материя и память // Бергсон А. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1992. С. 277.

<sup>2</sup> Там же.

## **Глава 2. Неокантианство: непосредственное знание невозможно**

Кассирер выступает против убеждения в том, что «чистая интуиция совершает то, чего никогда не удастся совершить логико-дискурсивному мышлению»<sup>3</sup>. Не бывает «чистого комплекса ощущений», провозглашаемого непосредственной данностью сознания, к которой мы могли бы возвратиться, а это значит, что чистое созерцание невозможно. «Никогда дело не обстоит так, что на одной стороне стоит абстрактная теория, а на другой – материал наблюдения, как он дан сам по себе, без всякого абстрактного истолкования. Наоборот, материал этот, чтобы мы могли приписать ему какую-нибудь определенность, должен уже носить в себе черты какой-нибудь логической обработки»<sup>4</sup>.

Какие доводы приводит Кассирер в пользу этого тезиса? Поток ощущений как таковой по содержанию пуст. В нем качественно особенное ощущение неразлично среди других ощущений и не относится вместе с ними к единому миру действительности. «Отдельное качественно особенное ощущение получает свою особенность лишь посредством различения от других противостоящих ему содержаний, оно существует лишь как член ряда и может действительно мыслиться лишь как таковое. Забвение этого основного условия имело бы своим следствием не только большую или меньшую “неопределенность” содер-

---

<sup>3</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 3. М.; СПб., 2002. С. 37.

<sup>4</sup> Там же. С. 127.

жания ощущения, а привело бы к полной бессодержательности»<sup>5</sup>.

Знание о реальности предполагает возможность суждения о ней. Каждое суждение устанавливает связь представлений, притязает на определенную меру объективной значимости, выражаемой связкой «есть», «заклучает в себе мотив *бесконечности*, поскольку устанавливаемое в нем содержание переносится на все времена и постоянно, на протяжении всего времени, как бы снова рождается в новых тождественных формах»<sup>6</sup>. Таким образом, можно утверждать, что «и единичное “апостериорное” суждение также содержит всегда в утверждаемой им необходимости связи также и “априорную” примесь»<sup>7</sup>.

По Бергсону, априорные формы служат вовсе не чисто-му познанию действительности, а удовлетворению практических потребностей. Кассирер отвечает на это следующим образом: «Сама “польза” существует лишь в мире, в котором не что угодно может произойти из чего угодно, а *определенные* результаты связаны с *определенными* предпосылками: лишь внутри бытия и внутри однозначного порядка событий понятна и применима точка зрения “полезности”»<sup>8</sup>. Что касается более утонченной формы прагматизма, делающей упор на субъективную активность мышления, противопоставляя ее объективности как следованию реальности, то Кассирер находит активность мышления направленной на установление общего систематического принципа, делающего возможной и осуществляющего связь и координацию единичных «фактов», указывающего путь к новым, неизвестным до того областям «фактов». «Практическим» называется мышление, которое отвечает

---

<sup>5</sup> Там же. С. 356.

<sup>6</sup> Там же. С. 281.

<sup>7</sup> Там же. С. 280.

<sup>8</sup> Там же. С. 364.

цели достижения единства того, что мыслится. «Воля, которая находит здесь свое удовлетворение, есть не что иное, как сама воля к логичному: не какие-нибудь индивидуальные потребности, меняющиеся от одного субъекта к другому, а общезначимые постулаты единства и непрерывности указывают направление прогрессу познания»<sup>9</sup>. Кассирер не оспаривает инструментальный характер научных понятий и суждений, однако отстаивает устойчивость этого инструмента, необходимую для продолжительного и уверенного его употребления, для объективной определенности *пути самого опыта*<sup>10</sup>. Априорные формы и есть эта устойчивая составляющая нашего опыта, которая делает его знанием, а не сиюминутным достижением внешней цели.

Существуют *инварианты опыта*, универсальные формы, которые сохраняются во всех изменениях частных материальных содержаний опыта. Они называются априорными не потому, что в каком-либо смысле существуют раньше опыта, а лишь потому и поскольку содержатся как необходимые предпосылки в каждом значимом суждении о фактах. «Нет объективности, которая стояла бы вне рамок числа и величины, постоянства и изменчивости, причинности и взаимодействия: все эти определения представляют собой лишь последние инварианты самого опыта и, следовательно, всякой действительности, которую можно констатировать в нем и через него»<sup>11</sup>.

Итак, Кассирер показывает, что Бергсон не прав: априорные формы необходимы, без них не обходится никакое знание. Но если они значимы лишь для круга содержания сознания, а вовсе не для действительно существующих вещей, тогда получается, что мы снова возвращаемся к Канту с его стоящей вне всяких наших знаний вещью в себе.

---

<sup>9</sup> Там же. С. 366.

<sup>10</sup> Там же. С. 369.

<sup>11</sup> Там же. С. 355.

Но для неокантианцев именно этот пункт кантовской философии не приемлем.

Глава Марбургской школы видел в понятии вещи в себе как источнике (причине) опыта явное противоречие с тем, что причинность имеет место лишь внутри опыта. Вещь в себе как трансцендентальный предмет опыта, превращается у него в недостижимую, но логически необходимую и общезначимую цель познания. Представления имеют основание не в трансцендентной вещи, лежащей позади них, а в целокупности, членами которой они являются.

Но коль скоро предмет познания определяется *логикой*, созерцание из соображений чистоты познания подчиняется мышлению<sup>12</sup>. Мышление само *задает* самому себе предмет, не опираясь ни на какую *данность*. Следовательно, речь идет уже не о «предмете», а о «проблеме». Как пишет П. Наторп, «„данность“ сама становится проблемой мышления»<sup>13</sup>. Чувственность оказывается лишь знаком, средством выражения интеллектуального содержания. Созерцание как самостоятельный фактор познания, как условие получения знаний элиминируется<sup>14</sup>.

В отсутствие созерцания неокантианцам приходится наделять мышление способностью всецело определять бытие, но зависимость между ними объявляется не причинной, а *функциональной*. Сущность мышления состоит в установлении отношения между различными элементами, которые вне этого отношения не существуют. Как опосредование, «отсылание к другому» мышление находит свое чистейшее воплощение в создании знака, «символа»<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> *Cohen H. Rants Theorie der Erfahrung. В., 1918. S. 786–787.*

<sup>13</sup> *Наторп П. Кант и Марбургская школа // Новые идеи в философии. Сб. 5. СПб., 1913. С. 108.*

<sup>14</sup> *Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум. М., 2003. С. 395.*

<sup>15</sup> Там же. С. 371.

Как при этом выглядят отношения между мышлением и предметом, субъективным и объективным? Критика познания «не знает ни другой, ни высшей объективности, кроме той, которая дана в самом опыте и согласно его условиям»<sup>16</sup>. Априорные формы принадлежат и вещам, и сознанию, образуя ту «общую» область, в которой исчезает противоположность между субъективным и объективным. В самом деле, они объективны, поскольку определяют постоянство опытного познания, и в то же время они субъективны, поскольку различие между абсолютной действительностью и явлениями возможно лишь в системе опыта и при подчинении его условиям<sup>17</sup>. Мы изначально имеем дело с объективным, «каждый частный опыт обладает полной мерой «объективности», поскольку он не вытесняется и не исправляется другим»<sup>18</sup>. Субъективное возникает в объективном опыте как преходящее, изменчивое содержание в отличие от постоянного.

Только чистое мышление может обосновать любое содержание, в том числе и то, которое из-за сенсуалистического предрассудка считали данностью ощущения. Для обоснования содержаний, которые Кант относил на счет созерцания, необходимо взять на вооружение некий дополняющий трансцендентальную логику аппарат, причем такой, который не требовал бы этих содержаний для своего функционирования и не был бы метафизическим. Таковым является математика. «По мнению Наторпа и Когена, существенным является тот факт, что математика соединяет в себе содержательную и формальную стороны, соответственно в трансцендентальном методе должны совпасть задачи трансцендентальной логики и конструктивный ха-

---

<sup>16</sup> Кассирер Э. Познание и действительность. М., 2006. С. 318.

<sup>17</sup> Там же. С. 344.

<sup>18</sup> Там же. С. 318.

рактик математического метода»<sup>19</sup>. Место ощущения занимает бесконечно малая реальность, определяемая функцией целостности. Таким образом, Коген пытается «обосновать реальность внутри логики»<sup>20</sup>. Другой вариант обоснования реальности как функции мышления предлагают неокантианцы Баденской школы, для которых основу объективного бытия образуют не логические, а аксиологические, основанные на ценностях законы.

Позволяет ли неокантианский подход, при котором в реальности видится лишь функция мышления, осмыслить реальность во всем многообразии? Кассирер пытался обосновать утвердительный ответ на этот вопрос в «Философии символических форм». Не только познающая мысль оформляет реальность, но и искусство, миф, религия как иные способы подведения индивидуального под общезначимое. Ввиду этого логика мыслится Кассирером как лишь один из видов изначальной символической функции сознания; существуют и другие виды творчества, порождающие внелогические символические формы.

В своей системе Кассирер пытается синтезировать автономность каждой символической формы и сквозное развитие всех форм. Но синтез трансцендентализма (в кантовском смысле) и диалектики оказывается невозможным. О какой автономности форм может идти речь, если переход из одной формы в другую обусловлен, по Кассиреру, латентным *наличием* последующей формы в предыдущей?<sup>21</sup> Осмысление развития форм невозможно без предпосылки об

---

<sup>19</sup> Шуман А. Трансцендентальная философия. Мн., 2002. С. 318.

<sup>20</sup> Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. Berlin, 1922. S. 133. (Цит. по: Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум. М., 2003. С. 438.)

<sup>21</sup> Свасьян К.А. Философия символических форм Э. Кассирера: Крит. анализ. Ер., 1989. С. 194.

их логическом единстве, поэтому единство мысли, а именно гегелевская диалектика, образует каркас исследования Кассирера<sup>22</sup>. Действительность отождествляется Кассирером с тем, что оформлено мыслью, «приближение» к действительности состоит в размножении форм мысли, которое определяется только самой мыслью и более ничем.

В отличие от немецких идеалистов, неокантианцы не считают весь мир производным от мышления, однако делают его всецело зависимым от мысли со стороны формы, а форма оказывается для вещи всем. В итоге их исследование представляет собой исследование одного только мышления, а реальность как предмет мысли остается вне рассмотрения. То же самое можно сказать и о неокантианском рассмотрении субъективности: его предметом является не реальная субъективность, а лишь момент общезначимости познания, который, правда, является необходимым для любой последовательной трансцендентальной теории субъективности.

Неокантианство не нашло пути к вещам самим по себе. Тем не менее, оно внесло вклад в разработку проблемы доступа к предмету как таковому, заострив ее указанием на невозможность присутствия предмета в изначальной, неопосредствованной творческой активностью субъекта данности.

Разработка проблемы присутствия самого предмета была продолжена феноменологией. Феноменология справедливо обратила внимание на то обстоятельство, что проблема возможности непосредственного созерцания действительности и проблема существования предметов познания не могут быть решены независимо от проблемы *рефлексии о сознании*. Действительно, все созерцаемое и мыслимое может быть рассмотрено как результат нашего самоотчета о содержаниях нашего сознания. Однако феноменология преувеличила значение рефлексии: решение указанных проблем стало делом самой рефлексии.

---

<sup>22</sup> Там же. С. 25.

## Глава 3. Гуссерль: рефлексия как непосредственное сознание сознания

### § 1. Признание неизбежности круга рефлексии о сознании

Особый интерес представляет собой попытка оправдания рефлексии, предпринимаемая феноменологией. Признавая неизбежность круга рефлексии, это философское направление объявляет его не порочным, а реальным.

Следуя за Декартом, Гуссерль всецело полагается на рефлексию, *достоверность которой гарантирована ее непосредственностью*. Радикальное сомнение доставляет нам знание о том, что акты сознания, в отличие от их предметов, невозможно подвергнуть сомнению. «Может стать, – пишет Гуссерль в «Основных проблемах феноменологии», – что я обманываюсь в том, что такая-то вещь есть вот тут (*da sei*), но то, что я воспринимаю, и восприятие это есть именно восприятие некой вещи внутри некоего пространственного окружения, является несомненным»<sup>23</sup>. Несомненность эта означает абсолютное присутствие сознания, достигаемое обращением сознания на себя в акте рефлексии: «Сам бытийный способ переживания таков, что оно принципиально доступно восприятию по способу рефлексии»<sup>24</sup>. Всякое преобразование смысла от ощущение

---

<sup>23</sup> Гуссерль Э. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2004. С. 246.

<sup>24</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. I. М., 2009. С. 138.

ний, через аспекты и до самих вещей дается в имманентном восприятии «абсолютно», а не отдельными сторонами, как во «внешнем» восприятии<sup>25</sup>. Эйдетическая интуиция, направленная на сознание, устанавливает сущности и необходимые структуры актов, конституирующих различные категории предметов, и необходимые структуры сознания в целом. В акте рефлексии достигается очевидность, в которой невозможно сомневаться, – *аподиктическая очевидность*<sup>26</sup>.

Сознание непосредственно доступно, познание сознания состоит лишь в том, чтобы дать его рефлексивное описание. Феноменология определяется как *«чисто дескриптивное сущностное учение об имманентных образованиях сознания»*<sup>27</sup>.

Феноменология неизбежно сталкивается с проблемой круга рефлексивного описания. В.И. Молчанов так очерчивает этот круг: «Рефлексия *выявляет* прежде всего свой предмет, поскольку предметом рефлексии является не сознание вообще, не сознание, взятое абстрактно, но уже определенным образом понятое сознание. Это первичное понимание сознания не зависит от рефлексии, определяет способ рефлексии, но в то же время оно само может быть выявлено только в рефлексии»<sup>28</sup>.

Круг рефлексии феноменология пытается «узаконить»: нельзя объяснить сознание как процесс смыслообразования через то, что не есть сознание, в чем нет процесса формирования смысла. Поэтому *на самом деле* рефлексии о со-

---

<sup>25</sup> Там же. С. 134–135.

<sup>26</sup> Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 70.

<sup>27</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. I. М., 2009. С. 184.

<sup>28</sup> Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М., 1998. С. 25.

знании всегда предпослано некоторое понимание сознания, т.е. рефлексия. Феноменологическая рефлексия, направленная на процесс формирования феноменологического данного, феномена, есть необходимое условие этого процесса. «Бытие сознания – это интенционально структурированные горизонты значений, существование которых тождественно их описанию»<sup>29</sup>. Таким образом, рефлексия объявляется «непосредственным участником событий» сознания. Заметим, что здесь рефлексия уже совершенно открыто выступает в своем собственном качестве, декларирует свой непосредственный характер.

«С феноменологической точки зрения описать восприятие или любое другое переживание означает описать процесс переживания определенного смысла. Средствами описания “протекания” смысла могут быть только первичные временные различия»<sup>30</sup>. Определить время через нечто другое невозможно, поскольку все другое оказывается уже подчиненным временному определению. «Внутреннее время» оказывается у Гуссерля глубинным слоем сознания, соприкасаясь с которым замыкается круг описания сознания: такой слой сознания, с одной стороны, выявляется только в описании, а с другой стороны, не только не зависит от способа описания, но и навязывает единственно возможный, темпоральный способ.

Время есть условие всякого понимания, и познание времени – это выявление субъективных условий познания, т.е. рефлексия о сознании. Таким образом, «необходимым элементом круга «сознание – рефлексия» является время. Собственно говоря, это есть круг «сознание – время – рефлексия»<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> Там же. С. 53.

<sup>30</sup> Там же. С. 57.

<sup>31</sup> Там же. С. 25.

Здесь уместен вопрос, вообще характерный для исследований подобного рода: какой именно уровень «глубины» сознания можно считать предельным, чтобы соглашаться с неизбежностью на этом уровне логического круга<sup>32</sup>?

Итак, Гуссерль, как и Юм, исходит из наличия временного потока сознания, но, в отличие от Юма, стремится показать, что идентичность Я 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, 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»<sup>33</sup>.

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 противопоставляемой ей (предполагаемой ею) субстанциональности пришла *интенциональность*.

---

<sup>32</sup> Порус В.Н. У края культуры: Философские очерки. М., 2008. С. 321.

<sup>33</sup> Gallagher S. The Theater of Personal Identity: From Hume to Derrida // The Personalist Forum. 1992. Vol. 8, № 1. P. 22.

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 сознаем время? Первичное впечатление (импрессия) – сознание «теперь» – сменяется новым «теперь», а само подлежит 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 в 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»<sup>34</sup>. Континуальностью ретенционального сознания обусловлено ожидание дальнейших впечатлений, *протенция*. Таким образом, структурой, определяющей сознание времени, является *непрерывность ретенций-теперь-протенций.*

Первичная память есть восприятие – акт, конституирующий самоданность, поэтому ее не следует смешивать с 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:

---

<sup>34</sup> Гуссерль Э. Собр. соч. Т. I: Феноменология внутреннего сознания времени. М., 1994. С. 32.

осознанное ретенциально абсолютно достоверно, тогда как очевидность сознания времени в репродукции возможна только в результате совпадения репродуктивного и ретенциального протекания<sup>35</sup>.

Гуссерль, все же пытаясь избежать «кругового» объяснения временного через временное, утверждает предельный уровень сознания – *абсолютный темпорально-конститутивный поток сознания*, который уже не является временным. Именно поток сознания объявляется абсолютной системой отсчета всякого конституирования, а это означает, что он сам должен конституировать себя как единство. Описывая самоконституирование потока, Гуссерль на этом новом уровне вновь замыкает круг рефлексии: поток не только сохраняет впечатления, но и сохраняет сам себя. Он предстает как самоидентифицирующаяся основа, как носитель всех временных постоянств и изменений, т.е. как *субъективность*. «Этот поток есть нечто, что мы называем так по Конститулируемому, но он не есть нечто темпорально “Объективное”. Это есть абсолютная субъективность»<sup>36</sup>. 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 импрессии в ретенцию, с другой – изменения «чтойности». Абсолютный поток сознания представляет собой последний уровень сознания, точку отсчета всякого изменения.

Каким образом на основании абсолютного потока объясняется тождество личности? В противовес Юму, у которого сохраненными в виде членов временной последовательности оказывались не сами впечатления, а воспроизво-

---

<sup>35</sup> Там же. § 22.

<sup>36</sup> Там же. С. 79.

дящие их идеи памяти, Гуссерль подчеркивает, что первичное сохранение впечатлений есть *исходная данность*, не предполагающая их воспроизведения. Первичное впечатление не нуждается в особом акте схватывания для того, чтобы быть осознанным: «как раз бессмысленно говорить о некотором “неосознанном” содержании, которое лишь впоследствии становилось бы осознанным»<sup>37</sup>. Ретенция не превращает истекшую фазу в объект, но, тем не менее, есть сознание этой фазы<sup>38</sup>.

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.

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 рефлексия была актом схватывания, то 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 пер-

---

<sup>37</sup> Там же. С. 139.

<sup>38</sup> Там же. С. 138.

вичных импрессий. Наличие первичного сознания и ретенций дает возможность непосредственно взглянуть в рефлексии на сознание, поэтому рефлексия оказывается состоявшейся без того, чтобы требовалась новая, удостоверяющая ее рефлексия. При этом 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. Кажется, что *проблема бесконечного регресса* решена.

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 оказывается 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 сущности<sup>39</sup>. 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 осуществляет рефлекссию 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 себя<sup>40</sup>.

Ключевой характеристикой переживаний, обеспечивающей связь между индивидуальным актом (переживанием)

---

<sup>39</sup> Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 98–99.

<sup>40</sup> Гуссерль Э. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2004. С. 335.

сознания и идеальностью познания, является *интенциональностью*<sup>41</sup>. Каждый индивидуальный акт сознания изначально содержит направленность на некоторое единство смысла, тем самым благодаря интенциональности устанавливается, говоря кантовским языком, объективное единство сознания, осмысливается связь между потоком переживаний и устойчивым объектом как результатом познания, подчиняющимся идеальным законам.

Именно интенциональность обеспечивает ту связность восприятий, которая делает их восприятиями единого предмета. Рефлексия выделяет чувственные данные – «*гиле*» – как материал для конституирования объекта<sup>42</sup> и далее описывает взаимосвязь конституированного смысла – «*ноэмы*» – и духовной активности сознания, интенционального действия как такового – «*ноэзы*»<sup>43</sup>. Провозглашается параллелизм ноэтического и нозматического 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»<sup>44</sup>.

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

---

<sup>41</sup> Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 3 (1): Логические исследования. Т. II (1). М., 2001. С. 345.

<sup>42</sup> Гуссерль Э. Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. I. Общее введение в чистую феноменологию. М., 2009. С. 313.

<sup>43</sup> Там же. § 97, 98.

<sup>44</sup> Калиниченко В.В. К метакритике понятия интенциональности у Эд. Гуссерля // Логос. 1997. № 10. С. 70.

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 описания»<sup>45</sup>. Однако эти «технические» трудности еще не дают нам права утверждать принципиальную невозможность понимания предметности на основании интенциональности.

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* нозмы, которое выражает смысл, реализованный в интуиции. Предикаты, образующие ядро нозмы, соотносятся с неким X, «объектом-полюсом», который может оставаться тождественным при изменении предикатов. Отношение сознания к своему объекту – это отношение ноззы и самой нозмы к «объекту-полюсу»<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> Там же. С. 79.

<sup>46</sup> Гуссерль Э. Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. I. Общее введение в чистую феноменологию. М., 2009. § 102.

Получается, что противостоять изменениям может только нечто пустое по содержанию, нечто *не данное*, не имеющее качеств, лишённое 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».*

В поисках основания тождественности сознания Гуссерль выявляет субъективный полюс интенциональных переживаний сознания – трансцендентальное Я. Я есть нечто отличное от абсолютного потока, нечто самоидентичное в потоке переживаний, поскольку оно выступает коррелятом предмета как «другого» единства, отличного от единства потока. «От самого же *сogito* неотделим имманентный ему “взгляд-на” объект, взгляд, который с другой стороны изливается из “Я”, так что никогда не может быть так, чтобы его не было»<sup>47</sup>. «Луч этого взгляда заново возникает с каждым новым *сogito* и исчезает вместе с ним. А “я” – тождественно»<sup>48</sup>.

Тождественное при любой действительной и возможной смене переживания «чистое “я... ни в каком смысле не может считаться реальной частью или моментом самих переживаний»<sup>49</sup>. Оно также не может быть рассмотрено в качестве *объекта* исследования. «Если отвлечься от его “способов сопряжения” или “способов отношения”, то оно совершенно пусто – в нем нет никаких сущностных компонентов, нет никакого содержания, какое можно было бы эксплицировать, в себе и для себя оно не подлежит никакому описанию – чистое Я, и ничто более»<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> Там же. С. 113.

<sup>48</sup> Там же. С. 178.

<sup>49</sup> Там же.

<sup>50</sup> Там же. С. 251.

«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 Я»<sup>51</sup>. Интенциональное тождество личности у Гуссерля, так же как и юмовское субстанциональное тождество, оказывается пустым.

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.

Итак, результатом рефлексии о сознании является, с одной стороны, самоконститутивный квазивременной поток сознания, который есть абсолютная субъективность, а с другой – Я, отличное от абсолютного потока и сохраняющее самоидентичность в потоке переживаний. Мы имеем два различных результата рефлексии, один из которых утверждает первичную интуицию «предметности», обеспечивая ее соответствующим Я, а другой играет ту же роль в отношении интуиции «времени». Очевидно, что проверить эти интуиции путем рефлексии невозможно. В силу своей «привязанности» к непосредственному знанию, рефлексия не способна объяснить временное и вневременное из единого корня субъективности.

Заметим, что признание интенциональности и временности структурами чистого сознания не имеет иных оснований, кроме наблюдения о *необходимости их для сознания эмпирического*. Так, интенциональная структура сознания

---

<sup>51</sup> Калиниченко В.В. Цит. соч. С. 72.

была выделена в качестве необходимой в результате заимствования из описательной психологии Ф. Brentano. Временной характер сознания также есть результат перенесения на чистое сознание психологического содержания: начиная с XVIII века, время признано формой внутреннего опыта эмпирического «я»<sup>52</sup>.

Но такой способ выявления чистых структур не правомерен, поскольку трансцендентальная субъективность как условие возможности предметов может быть вовсе и не дана самолично в эмпирическом сознании, как того требует принцип феноменологической очевидности.

Феноменологическая рефлексия может отличить чистое сознание от эмпирического только при помощи редукции, но для проведения редукции необходимо знать, какие структуры сознания являются чистыми<sup>53</sup>. Получается, что в результате рефлексии в разряде чистых структур могут оказаться структуры, необходимые только для эмпирического сознания.

Таким образом, интенциональность и временность оказываются трансцендентальными условиями *самих себя* как эмпирических, психологических фактов.

О случайном характере этих «чистых структур» сознания говорит отсутствие между ними взаимосвязи. Отмечаемая исследователями взаимная обусловленность временности и интенциональности<sup>54</sup> есть на самом деле лишь их неизменное сопутствие друг другу, объясняемое тем, что для эмпирического сознания, с которым имеет дело рефлексивное описание, является необходимым полагание их

---

<sup>52</sup> Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум. М., 2003. С. 468.

<sup>53</sup> Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. М., 1999. С. 175.

<sup>54</sup> См., например: Разеев Д.Н. В сетях феноменологии. СПб., 2004. С. 76–83.

обеих во всяком опыте. Вследствие этого данные структуры при рефлексивном их описании оказываются взаимно обусловленными, включающими, подразумевающими одна другую. Сознание временности как основа первоначального единства сознания основывается на интенциональной структуре. Д.Н. Разеев в своей работе «В сетях феноменологии» подробно рассматривает эти функции интенциональности. В итоге он пишет: «Интенциональность сознания представляет собой в определенном смысле двойственное сознание: предметное сознание и временное сознание. Первое делает возможным то, что сознание вообще имеет свой предмет, второе же удерживает единство такой предметности»<sup>55</sup>.

Проекциями базисных характеристик сознания – интенциональности и временности – являются соответствующие свойства трансцендентальной субъективности. Чистое Я есть «источник» интенционального конституирования мира и ничто более. Таким образом, рефлексия не дает нового знания о субъекте познания, а лишь *утверждает имеющуюся на уровне эмпирического сознания интуицию о том, что предметы и сознание вообще есть целостности*. Другая проекция: абсолютный квазивременной поток сознания у Гуссерля оказывается абсолютной субъективностью. Абсолютная субъективность выступает как условие сознания времени, единства временных фаз и ничто более. Таким образом, *рефлексия лишь утверждает интуицию времени как условия всякого понимания*.

Результаты рефлексивного описания субъективности – чистое Я и абсолютный поток. Каждый из них «работает» исключительно на оправдание соответствующей интуиции, обеспечивая ее отдельной субъективностью. Познание субъективности как единого источника временного и вне-

---

<sup>55</sup> Там же. С. 83.

временного оказывается невозможным при помощи феноменологического метода в силу его «спаянности» с непосредственным знанием.

Итак, попытка «освоения» круга рефлексии как реальности, с которой необходимо имеет дело всякое исследование сознания, наглядно продемонстрировала бесплодность этого метода.

## **§ 2. Феноменологическая рефлексия как метод познания предметов, трансцендентных сознанию**

Феноменология утверждает, что благодаря сознанию имеет место непосредственная данность мира. «До всякой теории дан мир. Все мнения, правомерные или неправомерные, расхожие, суеверные, научные – все соотносятся с уже преданным миром»<sup>56</sup>. «Приведение феномена к абсолютной само-данности, устранение всех трансцендентных положений и есть обнаружение условий корреляции познания и предметности»<sup>57</sup>.

Феноменологическое рассуждение должно выделить феномен из включающих его комплексов и отграничить от сопутствующих факторов и тем самым привести его к самому себе, как он есть в исходной данности. В противовес Марбургской школе, феноменология утверждает, что данное не есть только «исходный пункт» возможного мышления (или проблема). Данное, напротив, есть результат познания, очищенный от мыслительных конструкций. «Самоданным может быть лишь то, что дано уже не только через символ какого-либо рода, т.е. так, что оно лишь “предпола-

---

<sup>56</sup> Гуссерль Э. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2004. С. 322.

<sup>57</sup> Гуссерль Э. Идея феноменологии. СПб., 2006. С. 24.

гается” в качестве “исполнения” какого-либо знака, который заранее определен тем или иным образом. В этом смысле *феноменологическая философия* есть постоянная *десимволизация мира*<sup>58</sup>. По Кассиреру, познание представляло собой, как раз наоборот, *символизацию мира*.

Итак, следует исключить все трансцендентное содержание сознания, т.е. все, в чем подразумевается больше, чем дается сознанию. Имманенция, по словам Гуссерля, является вообще необходимой характеристикой познания<sup>59</sup>.

Понятие о вещи в себе не проходит проверки на соразмерную сознанию данность. Если вещь принципиально не познаваема, то существует она или нет, для нас это ничего не значит, ничего не меняет, и поэтому говорить о ней не имеет смысла. Ингарден, ссылаясь на лекции Гуссерля, относящиеся к промежутку времени между 1912 и 1914 годами, пишет: «Гуссерль тогда сопоставил два положения, а именно: (1) “А существует” и (в буквальной формулировке Гуссерля): (2) “Принципиально возможен некий путь к удостоверению существования А”. По Гуссерлю, эти положения должны быть эквивалентны»<sup>60</sup>.

То, что существование предмета всегда предполагает существование удостоверяющего его сознания, означает, во-первых, что предмет должен удовлетворять условию возможности давать себя сознанию, показывать себя ему, и, во-вторых, что сознание должно быть способным найти доступ к предмету.

Чтобы понять, каким образом это возможно, необходимо выяснить способ существования сознания и предмета. Совершают ошибку, когда бытие сущего в целом мыслят

---

<sup>58</sup> Шелер М. Феноменология и теория познания: Избранные произведения. М., 1994. С. 204.

<sup>59</sup> Гуссерль Э. Идея феноменологии. СПб., 2006. С. 102.

<sup>60</sup> Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. М., 1999. С. 132.

по образцу материальной вещи, причем сознание не является исключением: оно тоже овеществляется. Так складывается неразрешимая загадка о том, как возможно познание «внешнего» для сознания объекта. Между «я» и объектом, как и между независимо друг от друга существующими вещами в пространстве, полагается причинное отношение: вещи воздействуют на наши чувства. Чувственность оказывается преградой, отделяющей нас от вещей. Путь к вещам, как полагает Э. Гуссерль, лежит через преодоление «естественной установки», при которой всему существующему приписывается тот модус бытия, который нам наиболее привычен: модус бытия природного мира.

Познаваемая вещь связана с субъективностью по смыслу и по существованию, но эта связь не должна вслед за Беркли истолковываться как отношение содержания к содержащему, поскольку и в этом случае субъективность предстала бы неким замкнутым в себе миром, обладающим, по сути, существованием такого же рода, каким обладает вещь.

Связь между сознанием как потоком переживаний и устойчивым объектом – результатом познания – осмысливается благодаря введению такой характеристики способа существования сознания, как *интенциональность*.

Гуссерль принимает во внимание, что, с одной стороны, материальная вещь претендует на независимость по отношению к сознанию, а с другой стороны, между ними существует необходимая связь. «Гуссерль... преодолевает субстанциалистское понимание существования и показывает, что субъект не есть некая вещь, которая сперва существует, а затем вступает в отношение с объектом. Отношение субъекта к объекту есть поистине первичный феномен, и только в нем обнаруживается то, что называют «субъектом» и «объектом»<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup> Левинас Э. Теория интуиции в феноменологии Гуссерля // Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М., 2004. С. 46–47.

Интенциональность у Гуссерля выступает в качестве базисной структуры сознания, которая залегает глубже всех различимых в рефлексии переживаний, в качестве силы, которая координирует и синтезирует эти переживания таким образом, что в качестве коррелята сознания присутствует некое подразумеваемое единство содержания, *интенциональный предмет*<sup>62</sup>.

Интенциональный предмет трансцендентен по отношению к сознанию. В переживании *различные ощущения* (или другие «репрезентирующие содержания») схватываются в соответствии с *одним и тем же смыслом*, что и обуславливает «существование предмета для меня», поэтому действительными составными частями акта являются *комплекс ощущений и объективирующее схватывание*. В отличие от предмета, «действительно имманентные содержания, которые принадлежат реальному (reel) составу переживаний, неинтенциональны: они выстраивают акт, как необходимые отправные пункты они делают возможным интенцию, но сами они не интендированы»<sup>63</sup>. «Само сознание есть комплекс переживаний. Мир, однако, никогда не есть переживание мыслящего. Переживание – это интендирование мира, а сам мир – это интендированный предмет»<sup>64</sup>. Таким образом, вещь и сознание представляют собой две самостоятельные целостности: первая – единство смысла, вторая – единство потока переживаний. Вещи трансцендентны по отношению к сознанию.

Но, несмотря на трансцендентность предмета по отношению к сознанию, не следует утверждать, что он суще-

---

<sup>62</sup> Ландгребе Л. Интенциональность у Гуссерля и Brentano // Логос. 2002. № 2 (33). С. 37.

<sup>63</sup> Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 3 (1): Логические исследования. Т. II (1). М., 2001. С. 351.

<sup>64</sup> Там же. С. 362.

ствуем вне сознания. Необходимо пребывать вне утверждения о существовании, чтобы иметь возможность рассматривать это утверждение как составную часть переживания. Отсюда ясно, что *эпохе* – воздержание от всякого полагания реального существования окружающего мира – есть первый шаг по пути феноменологии. П.П. Гайденко отмечает: «В интенциональности дано как бы совпадение чистой предметности и чистой субъективности»<sup>65</sup>. Таким образом, предметы познаваемы.

У Канта имела место дилемма: либо предмет существует независимо от сознания, но трансцендентен в отношении познания (вещь в себе), либо предмет познаваем, но существует только в нашем сознании (явление). Гуссерль решает кантовскую дилемму тем, что допускает только один-единственный вид предметов – интенциональные предметы, которые одновременно определяются сознанием и остаются самими собой: предмет есть то, что интендировано актом сознания (вещь, число, общее понятие, фикция или даже абсурд), но предмет не принадлежит сознанию, поскольку трансцендентен акту. Точно характеризует различие в понимании предметности Гуссерлем и Кантом А.З. Черняк: «Об интенциональных предметах неправильно было бы говорить, что они *сконструированы* в кантовском смысле: все-таки предметная действительность, по Гуссерлю, есть то, что именно открывается сознанию, что *переживается* как данность»<sup>66</sup>.

Попытаемся проверить это решение проблемы предметности. Хотя феноменология отвлекается от вопроса о действительном существовании предмета, ей все же нужно

---

<sup>65</sup> Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум. М., 2003. С. 465.

<sup>66</sup> Черняк А.З. Проблема оснований знаний и феноменологическая очевидность. М., 1998. С. 19.

ответить, каким образом различать простое мнение и обоснованное знание, истинное и ложное суждения. Всего лишь сигнификативный, пустой интенциональный акт подразумевания предмета еще не есть знание, знанием он становится только в результате «наглядного исполнения». Последнее означает наличие соответствующего интуитивного интенционального акта созерцания, а также интенционального акта, устанавливающего данное соответствие, называемого «идентифицирующим синтезом».

При наглядном исполнении возможно как подтверждение, так и изменение первоначального подразумевания. Сознание реализации либо разоблаченности сигнификативной интенции есть очевидность. Адекватной называется очевидность предмета, при которой все связанные с этим предметом интенции созерцательно наполнены.

Как разъясняет в специально посвященной интенциональным предметам работе Гуссерль, «представляемый и действительный предмет есть тождественно тот же самый [предмет]»<sup>67</sup>, но в случае интуитивного акта он сам присутствует в представлении, а в случае сигнификативного акта он дан в представлении только в качестве мыслимого. Подлинная очевидность достигается лишь при *непосредственном* присутствии познаваемого объекта. Это присутствие и необходимо отыскать феноменологу.

Сущности, так же как и чувственные предметы, и мыслятся, и созерцаются. И только благодаря созерцанию (*эйдетической интуиции*) сущность дается нам «в оригинале».

Как решается проблема истинности высказывания? Анализ структуры коррелята высказывания – «положения дел» показывает, что сущее конституируют не только чувственные предметы и сущности, но и категории, и осу-

---

<sup>67</sup> Гуссерль Э. Интенциональные предметы // Логос. 2001. № 5–6 (31). С. 155.

шествляется это благодаря *категориальной (или интеллектуальной) интуиции*. Как поясняет Э. Левинас, «очевидно, что для примирения теории, согласно которой истина относится к области интуиции, с тем фактом, что «положение дел» конституируется с помощью категорий, необходимо ввести понятие категориальной или интеллектуальной интуиции»<sup>68</sup>.

В отличие от Канта, у которого категории представляют собой формы *мышления* о предметах, Гуссерль относит категории к самому предмету как непосредственно данному в *созерцании*: они образуют идеальную структуру предмета. Это позволяет снять кантовскую проблему соответствия чистых понятий рассудка (категорий) и чувственных данных. Подчинение объекта категориям определяется не спонтанностью разума, а самим объектом в его самоданности<sup>69</sup>.

Необходимость всякого логического вывода опирается на интуицию сущностей. «Роль дедукции состоит в том, чтобы посредством ряда самоочевидных терминов привести к самоочевидной интуиции некоторую истину, которая сама по себе не очевидна. Рациональный элемент познания – это именно очевидность, а не дедукция»<sup>70</sup>. «Если в вопросе о том, почему, не придавать никакого значения тому, что “я это вижу”, – то это противосмысленность»<sup>71</sup>.

---

<sup>68</sup> Левинас Э. Теория интуиции в феноменологии Гуссерля // Избранное: Трудная свобода. М., 2004. С. 75.

<sup>69</sup> Lotze. Logik. Drei Bucher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen, 1874, S. 536 ff.

<sup>70</sup> Левинас Э. Теория интуиции в феноменологии Гуссерля // Избранное: Трудная свобода. М., 2004. С. 103.

<sup>71</sup> Гуссерль Э. Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. I. Общее введение в чистую феноменологию. М., 2009. С. 70.

Эйдетическая редукция, т.е. отвлечение от индивидуального существования ради достижения сущности, приводит к науке о сущностях. Необходимость законов сущностей есть необходимость самих условий бытия сущего, поэтому эйдетические науки, по Гуссерлю, есть науки онтологические. Высшие роды некоторого региона бытия лежат в основании априорных законов этого региона (синтетические познания а priori, по терминологии Канта)<sup>72</sup>. Рассмотрение чистой формы объекта вообще позволяет открыть аналитические априорные законы<sup>73</sup>.

Опыт не строится из безликого многообразия ощущений путем «заключения» их в априорные формы созерцания и априорные категории. Опыт есть непосредственное познание. То, что нам дано, нужно схватить в первозданном виде, как живое целое, не разбивая на элементы. Нужно отказаться от метафизического понятийного аппарата «Критики чистого разума», но следует сохранить верное зерно, заключающееся в понимании того, что опыт не означает только наличия ощущений, именно опыт делает возможным то, что Кант называет априорными знаниями. Как указывает А. Райнах, «априори само по себе и в себе не имеет ничего общего с мышлением и познанием»<sup>74</sup>, а укоренено в самом предмете, который сам присутствует в созерцании.

Таким образом, с утверждением интенциональности в качестве глубинной структуры сознания *целостность* становится исходной характеристикой *данности*: вещи и положения вещей больше не обязаны целостностью законам нашего мышления.

Именно в *созерцании*, по Гуссерлю, должны быть даны сами вещи. «Непосредственное “видение” – не просто чув-

---

<sup>72</sup> Там же. С. 62.

<sup>73</sup> Там же. С. 50.

<sup>74</sup> Райнах А. О феноменологии // Логос. 1999. № 1. С. 59.

ственное, постигающее опытным путем смотрение, но *видение вообще как сознание, дающее из первоисточника (каким бы такое созерцание ни было), – вот последний правовой источник любых разумных утверждений*<sup>75</sup>. «Назад к опыту, к созерцанию, которое одно только может дать нашим словам смысл и разумное право, – такой путь обозначает Гуссерль в “Философии как строгой науке”. – Мы должны спрашивать у самих вещей»<sup>76</sup>.

Но что дано нам в «сознании, дающем из первоисточника»? Может быть, ощущения? Как утверждает М. Шелер в работе «Феноменология и теория познания», «нет ничего, что было бы приводимо к самоданности более сложным и опосредованным путем, чем то «ощущение», с которого этот мнимый эмпиризм начинает с такой радостью, как будто оно – изначальная данность»<sup>77</sup>. Вообще, сфера психического, относимая к области «внутреннего» восприятия, не имеет никакого преимущества в очевидности перед сферой «внешнего» восприятия. Предмет любого эмпирического восприятия трансцендентен по отношению к содержанию сознания. «Именно феноменология, – подчеркивает М. Шелер, – порывает с любым идеализмом Я, представленным в различных видах учениями Декарта, Беркли, Фихте, Шопенгауэра, которые путают феноменологическую непосредственность с психической данностью или же только с отнесенностью к Я»<sup>78</sup>.

По Гуссерлю, мы воспринимаем, видим, слышим, осязаем, чувствуем *вещи*: «Во всяком воспринимающем со-

---

<sup>75</sup> Гуссерль Э. Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. I. Общее введение в чистую феноменологию. М., 2009. С. 70.

<sup>76</sup> Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 143.

<sup>77</sup> Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 201.

<sup>78</sup> Там же. С. 207–208.

знании есть то особенное, что оно есть сознание *живого телесного самоприсутствия индивидуального объекта*<sup>79</sup>. Н.В. Мотрошилова, анализируя лекции Гуссерля 1907 года, в которых он излагает свое учение о вещи, пишет: «Феноменология просто отталкивается от существования (бесконечного) мира окружающих нас вещей как факта, как несомненной данности»<sup>80</sup>.

Каждый акт восприятия имеет в виду всю вещь, а не какой-то ее аспект. Каждый акт восприятия является единым, не разложимым на более простые акты. Простой акт восприятия вещи полагает вещь существующей, представляет собой «тетический» акт, восприятие вещи «не хочет» быть «только восприятием». Указанные свойства акта восприятия, в котором нам дается вещь, согласуются с тем, что в созерцании вещь дана непосредственно, что не мы приписываем нечто вещи, а сама вещь свидетельствует о том, что она существует и какова она. «Сейчас я вижу этот стол, причем таким образом, что он словно навязывает мне, что то, что я вижу, существует. И я даже не могу сказать, что я при этом соглашаюсь; даже это уже преувеличение. Я переживаю это в форме [появления чего-то сущего], чего-то такого, что находится здесь, передо мной как самоприсутствующее»<sup>81</sup>.

Итак, вещь дана благодаря восприятию как первоисточнику – таков важнейший пункт учения Гуссерля. Подтверждает ли его дальнейший анализ восприятия вещи?

---

<sup>79</sup> Гуссерль Э. Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. I. Общее введение в чистую феноменологию. М., 2009. С. 119.

<sup>80</sup> Мотрошилова Н.В. Учение Э. Гуссерля о вещи, восприятии и пространстве: Лекции 1907 г. // Историко-философский ежегодник '98. М., 2000. С. 306.

<sup>81</sup> Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. М., 1999. С. 79.

Во-первых, совпадает ли изначальная данность с восприятием? Восприятие в интенциональных моментах представляет нам как самоданную обратную сторону вещи, внутреннее ее содержание, тем самым оно выходит за пределы того, что дано в исполненных качествах, что действительно наглядно присутствует. Кроме того, наглядно присутствующие оттенки вещи не отделены друг от друга, не имеют точных границ. Это значит, что за ними можно разглядеть неопределенные, текучие данные. Мы снова сталкиваемся с «ощущениями» как предельной качественной формой.

Во-вторых, можно ли утверждать, что восприятие вещи дает саму вещь? Вещь как таковая по своим качествам богаче того, что я действительно вижу и могу видеть в моем восприятии как относящееся к ней, она превосходит не только то, что дано в исполненных качествах, но и то, что дано в созерцательных интенциях. По мере наполнения интенций раскрываются новые пустые интенции, указывая на континуальную связь опыта. Каждое восприятие вещи сопровождается связанными с ним возможными восприятиями той же вещи или других вещей, имеет «внешний пустой горизонт». В феноменологии вещь нельзя «отделить» от ее горизонта, рассмотреть саму по себе. По определению К.А. Свасьяна, «горизонт, строго говоря, и есть сам предмет, взятый в смысловом пределе и телесе его сущностных характеристик»<sup>82</sup>.

«От восприятия вещи... неотделима известная *неадекватность*»<sup>83</sup>. Адекватным может быть только усмотрение

---

<sup>82</sup> Свасьян К.А. Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика. Ереван, 1987. С. 53.

<sup>83</sup> Гуссерль Э. Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. I: Общее введение в чистую феноменологию. М., 2009. С. 132.

сущности. Но феноменологию интересуют не только сущности, она стремится включить в сферу абсолютного познания всякий опыт, в том числе и чувственно воспринимаемые вещи, и переживаемые аспекты вещей, и данные ощущений.

Итак, говоря словами Ингардена, имеют место две различные «трансценденции в теоретико-познавательном смысле»: трансцендентность восприятия по отношению к данности и трансцендентность предмета по отношению к восприятию<sup>84</sup>. Утверждение о непосредственной данности вещи, по сути, отождествляет данность, результат созерцания и созерцаемую вещь. Поскольку эти три понятия расходятся, постольку вещь оказывается трансцендентной познанию, и рушится построенное на идее интенциональности учение о вещи как трансцендентной сознанию и вместе с тем познаваемой.

Как мы помним, это учение обещало нам решение кантовской проблемы вещи в себе. Теперь мы снова сталкиваемся с этой проблемой, только уже в рамках феноменологии. Согласно Канту, чувственное многообразие, имеющее непосредственное отношение к предмету, подчиняется априорным формам созерцания, в результате созерцание оказывается оторванным от предмета, как он дан; Гуссерль так же не избежал указанной оторванности: дан поток ощущений, созерцаются же целостности, пространственные конфигурации. Перед Гуссерлем, так же как перед Кантом, стоит проблема преодоления разобщенности результатов созерцания и вещи, только у Канта разобщенность была обусловлена тем, что синтез предметности подчинен априорным формам мышления, а у Гуссерля – интенциональной структурой сознания, которая определяет

---

<sup>84</sup> *Ингарден Р.* Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. М., 1999. С. 101.

предмет как нечто большее, чем синтез всех исполненных и представляющихся возможными созерцаний.

Решение проблемы трансцендентности вещи по отношению к восприятию намечается на пути рефлексии. Гуссерль вводит понятие потенциального сознания как сферы возможностей актуального сознания. «То, что происходит в акте восприятия и ведет к схватыванию вещи, называется “актуальным сознанием”. ...А тот модус <сознания>, благодаря которому для меня помимо этого каким-то образом присутствует еще все поле, хотя к нему я совсем и не обращаюсь, называется “инактуальностью”, инактуальным сознанием»<sup>85</sup>. Каждое восприятие есть выхватывание данного из некоего фона, и поэтому оно всегда сопровождается намекающим на бесконечную даль *горизонтом*. Фон сознания представляет себя как нечто объективное, поэтому можно утверждать, что потенциальная сфера является интенциональной так же, как и актуальная.

Понятие потенциального сознания служит Гуссерлю для устранения противоречия между трансцендентностью вещи по отношению к созерцанию и пониманием созерцания как непосредственно дающего вещь: независимость материального мира перед лицом субъективности имеет место только по отношению к актуальному сознанию. Итак, решение проблемы трансцендентности вещи по отношению к созерцанию намечается на пути рассмотрения сознания как потенциального, т.е. взятого во всей широте как неявный источник всего, как то, что не только обеспечивает возможность открытия вещи, но и *конституирует* вещь. Этот путь есть путь рефлексии.

По Гуссерлю, при помощи *рефлексии* можно изучить сознание как поле преобразования смысла и ответить на вопрос: каким образом на материале ощущений могут об-

---

<sup>85</sup> Там же. С. 105.

разоваться смысловые целостности (аспекты) и как они способны породить телесную самоданность воспринятой вещи? Таким образом, можно попытаться преодолеть расхождение между восприятием и данностью.

Удастся ли с помощью рефлексии заполнить пробел между вещью и познанием?

Акты рефлексии имеют интуитивный характер: их объект им дан «налицо», для сознания наличествуют его собственные акты. По отношению к интуиции, направленной на внешний мир имманентная интуиция<sup>86</sup> имеет преимущество: она есть чистое созерцание, а не наполнение интендируемой предметности созерцанием. «В то время как к сущности данности посредством явлений принадлежит то, что ни одно из них не дает вещь „абсолютно“, а только в односторонней презентации, – к сущности имманентной данности принадлежит то, что она дает абсолютное – то, что вообще не может презентироваться отдельными сторонами или нюансироваться»<sup>87</sup>.

В отличие от актов сознания, направленных на «внешний» мир, которые могли обеспечить лишь более или менее адекватную очевидность, коррелятом рефлексивных актов является аподиктическая очевидность. Если даже рефлексия направлена на акт восприятия некоторого пред-

---

<sup>86</sup> *Имманентно направленные акты – это «те, к сущности которых принадлежит, что их интенциональные предметы, если таковые вообще существуют, принадлежат к тому же потоку переживаний, что и они сами... Трансцендентно направленные – это те интенциональные переживания, в отношении которых такое не имеет места».* (См.: Гуссерль Э. Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. I. Общее введение в чистую феноменологию. М., 2009. С. 116.)

<sup>87</sup> *Гуссерль Э. Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. I. Общее введение в чистую феноменологию. М., 2009. С. 134–135.*

мета, который является неадекватным, т.е. содержит в себе пустые интенции, то все же она даст нам аподиктическую очевидность, поскольку представит структуру этого неадекватного восприятия такой, какая она есть.

Итак, найден способ ввести результат внешнего восприятия в область аподиктической очевидности, вне которой нет философии как строгой науки. Способ этот состоит в том, чтобы акт трансцендентного восприятия предстал перед нами в *акте рефлексии* (имманентного восприятия). Поскольку восприятие нельзя рассматривать в отрыве от его коррелята – воспринятого как такового, поскольку первое должно быть взято в его соотношении со вторым и никак иначе, результат имманентно воспринимаемого акта внешнего восприятия сам окажется имманентно воспринятым, аподиктически очевидным.

Благодаря рефлексии к аподиктической очевидности могут быть приведены также акты воспоминания, воображения и вообще любые акты сознания вместе с их результатами. Наконец, рефлексия выступает в качестве философской интуиции. Гуссерль в первом томе «Идей» подчеркивает универсальную методологическую функцию рефлексии: «Феноменологический метод безусловно и исключительно вращается среди актов рефлексии»<sup>88</sup>.

Аподиктическая очевидность восприятия объекта достигается ценой того, что объект предстает результатом деятельности сознания и может быть философски осмыслен только в таком качестве. Это осмысление предполагает трансцендентальное познание чистого сознания, а для этого требуется новая, трансцендентальная редукция. Раньше, когда сознание понималось как исходное отношение к объекту, редукции подлежало то, что выходит за рамки присутствующего в «изначально дающем созерцании», теперь

---

<sup>88</sup> Там же. С. 229.

же, когда сознание стало «местом» конституирования всего континуума опыта, должно быть редуцировано все то, что «не признает» себя результатом конституирующей деятельности сознания<sup>89</sup>. Теперь вещь – только новый слой конституированного смысла.

Но «абсолютность» прав имманентного восприятия можно поставить под сомнение указанием на то, что этому восприятию присуща неадекватность, связанная с постоянным отступлением объекта рефлексии в прошлое<sup>90</sup>. Ограничение прав рефлексии в отношении временности, по Гуссерлю, определяется самим бытием сознания и поэтому не может считаться изъяном рефлексии<sup>91</sup>. Рефлексия о сознании затронута временностью, поскольку само сознание имеет временной характер.

Оставаться тождественным во времени объекту позволяет ретенция, 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<sup>92</sup>. Первичная память есть восприятие – акт, конституирующий самоданность объекта.

Основой конституирования временных единств и изменений является абсолютный темпорально-конститутивный поток сознания<sup>93</sup>. Этот абсолютный поток есть по-

---

<sup>89</sup> Прехтль П. Введение в феноменологию Гуссерля. Томск, 1999. С. 42–43.

<sup>90</sup> Гуссерль Э. Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. I. Общее введение в чистую феноменологию. М., 2009. С. 135.

<sup>91</sup> Там же. С. 173.

<sup>92</sup> Гуссерль Э. Собр. соч. Т. I: Феноменология внутреннего сознания времени. М., 1994. С. 66.

<sup>93</sup> Там же. §34–35.

следнее основание конституирования всех смысловых единств.

«Абсолютную субъективность, – поясняет позицию Гуссерля В.И. Молчанов, – можно обозначить как определенность сознания: сознание таково, каково оно есть; предметы, процессы, обстоятельства дел изменяются, однако в рефлексии, с точки зрения Гуссерля, возможно схватить предметы именно так, как раскрывается нам их смысл»<sup>94</sup>.

При помощи понятия абсолютной субъективности Гуссерль обосновывает значимое для объяснения возможности познания предметов положение: данные рефлексии обладают аподиктической очевидностью, несмотря на то что каждое восприятие, в том числе и имманентное, имеет открытый горизонт. Вещь существует ровно настолько, насколько продвинулось ее конституирование, и рефлексия о вещи на данном этапе ее «учреждения» открывает присутствие самой этой вещи. Гуссерль оговаривает этот момент, утверждая, что аподиктической может быть не только адекватная, но и неадекватная очевидность.

Принципиально важной проблемой феноменологии является проблема модификации бытийного статуса под действием рефлексии. «Если существует опасность того, что феномен реальности будет изменен редукцией, то я не могу и не должен ее проводить. Ибо тогда она принесла бы с собой определенное искажение анализа реальности»<sup>95</sup>.

Речь идет о влиянии рефлексии на присущий непосредственному сознанию генеральный тезис о существовании мира: «Тезис претерпевает известную модификацию, – он в

---

<sup>94</sup> Молчанов В.И. *Время и сознание. Критика феноменологической философии*. М., 1998. С. 89.

<sup>95</sup> Ингарден Р. *Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля*. М., 1999. С. 198.

себе самом каким был, таким и остается, между тем как мы как бы переводим его в состояние бездействия – мы “выключаем” его, мы “вводим его в скобки”»<sup>96</sup>.

С одной стороны, признание такой модификации ставит под сомнение правомочность рефлексии. С другой стороны, если рефлексия оставляет сознание таким, как есть, уверенным в реальности мира, то возникает вопрос: как следует понимать трансцендентальную редукцию, которая, будучи рефлексивным исследованием сознания, предполагает, что реальное следует брать только как полагаемое?

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 осуществляющего рефлексия Я, который 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 себя<sup>97</sup>. Чистое сознание, выявляемое рефлексией, не есть сознание обезличенное, абстрактное, это по-прежнему мое сознание, сознание конкретного человека со всеми его особенностями. «Очевидно, можно сказать: как Я, находящееся в естественной установке, я есмь всегда также и трансцендентальное Я, но

---

<sup>96</sup> Гуссерль Э. Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. I: Общее введение в чистую феноменологию. М., 2009. С. 98.

<sup>97</sup> Гуссерль Э. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2004. С. 335.

знаю я об этом только благодаря осуществлению феноменологической редукции»<sup>98</sup>.

Я могу судить позитивно (рефлексия оставляет все, как есть), но для меня благодаря приобретенному феноменологическому познанию всякая позитивность, как говорил Гуссерль, несет клеймо конституирующей в чистой субъективности (редукция как рефлексия рефлексии открывает «позади» позитивных суждений их подлинный источник – трансцендентальную субъективность). Реальное несамостоятельно, оно только полагается, оно лишь интенционально.

Таким образом, благодаря «спуску» на предельный уровень сознания ситуацию с модификацией под влиянием рефлексии феномена реальности удалось прояснить. Однако признание этого уровня основой конституирования реальности влечет за собой новую проблему: необходимо показать, что реальность действительно может быть конституирована на этой основе.

Гуссерль понимает, что из наличия абсолютного потока не следует с необходимостью наличие мира объектов и не исключена возможность сознания как потока переживаний, которые отличны от переживаний чувственного внешнего опыта<sup>99</sup>.

Почему вещь, конституированная в сфере имманентного, представляется существующей независимо от сознания? Гуссерль отвечает на этот вопрос так: то, что вещь заявляет себя в качестве внешней, означает, что сознание полагает ее таким способом. «Трансцендентность в любой

---

<sup>98</sup> Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 102–103.

<sup>99</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. I: Общее введение в чистую феноменологию. М., 2009. С. 149–150, 171.

своей форме, – утверждает философ, – есть имманентная, конституирующаяся внутри его бытийная характеристика»<sup>100</sup>.

Трудности, связанные с идеей конституирования мира, обращали на себя внимание как самого создателя феноменологии, так и исследователей этой философии. Приведем лишь пару примеров.

Н.О. Лосский так формулирует итог произведенного им анализа познающего сознания: «В познающем сознании с очевидностью наличествуют интенциональные акты, как направленности на данные предметы и вовсе нельзя найти интенциональных актов, как синтетических деятельностей, впервые созидających предмет»<sup>101</sup>. В самом деле, невозможно проследить выстраивание предмета: либо его нет, либо он уже дан.

Как отмечает П. Прехтль, феноменологическая идея конституции влечет за собой трудности в истолковании феномена Другого: «Если бы обнаружилось именно то, что определенные мои конститутивные активности предшествуют другим активностям (других персон) и соответственно вызывают их к существованию, тогда субъект сознания оказался бы в своей “автаркии”»<sup>102</sup>.

Трудности, связанные с пониманием конституирования, имеют принципиальный характер: мир, имеющий смысл «иноного» по отношению к сознанию, не может быть «учрежден» на основании абсолютного потока, поскольку это основание полностью лишено указанной смысловой составляющей. Феноменология, начинавшаяся с утверждения

---

<sup>100</sup> Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 174.

<sup>101</sup> Лосский Н.О. Трансцендентально-феноменологический идеализм Гуссерля // Логос. 1991. № 1. С. 139.

<sup>102</sup> Прехтль П. Введение в феноменологию Гуссерля. Томск, 1999. С. 63.

непосредственной самоданности вещи в простом чувственном восприятии, пришла к утверждению абсолютной субъективности, делающей вещь просто невозможной.

Объяснить наличие мира предметов, претендующего на независимость от сознания, призвана созданная Гуссерлем концепция «жизненного мира». А.З. Черняк так раскрывает руководящую идею этой концепции: субъект может обнаружить себя только при возможности отличать себя от чего-то другого, а это означает, что другое равнозначно ему, генезис другого не вторичен<sup>103</sup>. Предметность не может быть конституирована на основе абсолютной субъективности, а должна быть признана предданной. Смысл предмета не есть только конституированный смысл, но и смысл, аффицирующий сознание. Следовательно, предметности имеют место изначально, и именно они, а не неоформленные гилетические данные, составляют материал для конституирования. Если ранее, в «Идеях I» трансцендентальная редукция должна была воссоздать предмет из ощущений, то в «Картезианских размышлениях» ее исходным пунктом оказывается мир предметов. Таким образом, конституированию предпослан мир уже готового смысла, жизненный мир исследователя как «почва, поле его деятельности, в котором только и имеют смысл его проблемы и события мышления»<sup>104</sup>.

Ранее очищенное трансцендентальной редукцией Я без основания полагалось содержательно пустым, теперь ошибка исправлена. Жизненный мир – это структура сознания, которая может быть выявлена в рефлексии: при переходе в трансцендентальную установку он сохраняет

---

<sup>103</sup> Черняк А.З. Проблема оснований знаний и феноменологическая очевидность. М., 1998. С. 55.

<sup>104</sup> Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 123.

свою сущность, но теперь оказывается, лишь «компонентом» трансцендентальной субъективности<sup>105</sup>. Жизненный мир есть не что иное, как экстериоризирующая себя трансцендентальная субъективность<sup>106</sup>.

В связи с этим становится ясным и то, что жизненный мир – это основа для всякого возможного мира. Формальные структуры жизненного мира – это «и форма пространства-времени, и все формы организации тел, среди которых мы сами живем в соответствии с телесным способом существования личности»<sup>107</sup>. Всякая вещь предполагает связи с другими вещами, т.е. отсылает к жизненному миру как универсальному горизонту.

Заметим, что с созданием концепции «жизненного мира» феноменология в своем самообосновании подходит своему к исходному пункту – признанию самоданности и тем самым замыкает круг. Правда, вместо самоданности вещей мы имеем самоданность их универсального горизонта – жизненного мира.

Для прояснения способа данности предметов жизненного мира Гуссерль в «Идеях II» направляет свой интерес на феноменологический анализ «активности ощущений». Активный синтез, образующий постигаемый смысл, который интенционально направлен на ассоциативно образованные чувственные впечатления, происходит на основе я-образных движений моих органов восприятия и моего

---

<sup>105</sup> Молчанов В.И. Понятие трансцендентальной субъективности в феноменологии Э. Гуссерля // Проблемы сознания в современной буржуазной философии. Вильнюс, 1983. С. 67.

<sup>106</sup> Свасьян К.А. Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика. Ереван, 1987. С. 180.

<sup>107</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 87.

тела (кинестез). Едва ли здесь можно говорить о данности *самих* вещей, об их «личном» присутствии, если не осуществить изменение смысла понятия «сами вещи», включив в него субъективную составляющую. Этот сдвиг смысла означает сближение самих вещей с непосредственной данностью, *в чем бы она ни состояла*, т.е. начало отхода от понимания их в качестве предметов *познания*.

Но феноменология, поскольку она стремится быть строгой наукой, не может ограничиться данным жизненным миром, а должна тематизировать эту данность, внося ее в область аподиктической достоверности. Тематизация существования вещи осуществляется Гуссерлем путем изменения установки при помощи эпохе – редукции естественной веры в существование предмета к лишь приязанию на существование. Однако, как показывает Г. Шнедельбах, теория эпохе противоречива<sup>108</sup>. Он спрашивает: должны ли мы воздерживаться от *всяческих* предложений о существовании, в том числе и от тех, при помощи которых мы описываем феномены сознания? Отвечая положительно на этот вопрос, мы вынуждены лишать всякий обнаруженный нами феномен сознания «наивной» веры в его существование и тем самым заключать в скобки наивную претензию феноменологической рефлексии на истинность. В случае отрицательного ответа приходится, как это делает Гуссерль, в отношении возможности и невозможности осуществления эпохе провести различие между реальным существованием и существованием феномена. Но поскольку различие способов существования есть описание, оно требует *существования* различаемого, и, ввиду неопределенности этого последнего способа

---

<sup>108</sup> Schnädelbach H. Reflexion und Diskurs. F/M., 1997. S. 190–197.

существования, различие способов бытия оказывается одним и тем же способом бытия Различного.

Приходится признать, что проблема трансцендентности предметов не была решена феноменологией, причем этот итог был предопределен изначально избранием рефлексии в качестве единственного метода исследования. Нельзя не согласиться с В.И. Молчановым в его указании на «основное противоречие феноменологии: рефлексия как основа феноменологического метода, провозгласившего движение “к самим предметам”, есть, по существу, движение от предметов»<sup>109</sup>.

Вместе с тем, нельзя не отдать должное Гуссерлю в том, что он предпринял грандиозную попытку осмыслить возможность доступа к самим вещам в рамках философии, стремящейся к строгой научности. Притягательный призыв феноменологии к самим вещам нашел отклик у ряда мыслителей и породил попытки преодоления выявленных в ходе ее развития преград на пути к этой цели. Экзистенциализм можно рассматривать как такую попытку.

---

<sup>109</sup> Молчанов В.И. *Время и сознание. Критика феноменологической философии.* М., 1998. С. 90.

## **Глава 4. Экзистенциализм: спрашивание о бытии и рефлексия**

### **§ 1. Экзистенциалистское понимание самосознания и круг рефлексии**

#### *1. Я как не подлежащее «опредмечивающей» рефлексии есть бытие*

Отталкиваясь от трудностей феноменологии, экзистенциалисты утверждают, что бытие от нас ускользает при попытке его *описания*, ведь объективированное приобретает один неопределенный вид бытия. Они выступили с критикой рефлексивного познания как предполагающего превращение человека в конституированный им самим объект, тогда как он превосходит любую свою объективацию, не имеет некой застывшей сущности, но сущностно есть свое собственное бытие, экзистенция.

Но возможно ли что-либо сказать о себе как экзистенции, избегая всяческой объективации? Ясперс отказывается от любой формулировки сущности существования: «Я никогда не могу сказать о самом себе, что я такое есть, будто бы я представлял собой некое постоянство»<sup>110</sup>. Философ ограничивается приведением к переживанию существования как свободы.

По Ясперсу, к экзистенции не подходят категории, применяемые в науках, но к ней можно подойти с категорией свободы. Однако нельзя не согласиться с Ф. Коплстоном, считающим заявленную враждебность к объективации

---

<sup>110</sup> Цит. по: *Большов О.Ф.* Философия экзистенциализма. СПб., 1999. С. 45.

преувеличением: «Категории, или термины, применимые к экзистенции, есть универсальные категории, или термины, в том смысле, что они применимы к каждой экзистенции. И до этой степени экзистенция неизбежно превращается в объект, если мы вообще хотим философствовать о ней»<sup>111</sup>. Таким образом, философия экзистенции Ясперса либо обречена на молчание, либо должна смириться с самообъективацией.

Для того чтобы познавать себя, я должен объективировать себя, но никакая объективация меня самого не есть я сам. В этом выступлении против самообъективации Ясперс не выходит за рамки традиционного декартовского понимания самопознания как рефлексии. Рефлексивное познание самого себя представляет безнадежную попытку смотрящего так изловчиться, чтобы непосредственно «взглянуть» со стороны на самого себя как смотрящего. Я действительно ускользает от прямого рефлексивного схватывания, но это не означает, что оно не может быть познано иначе, не может быть объектом познания. Однако Ясперс, находясь внутри «рефлексивной» традиции, вместо вывода о невозможности рефлексии делает вывод о невозможности самообъективации.

Г. Марсель выделяет проблему самопознания среди других проблем, называя ее тайной: если я спрашиваю о себе, то я имею дело не с проблемой самой по себе, которую мог бы решить и кто-то другой, я имею дело с тем, что вовлекает мое бытие и не может быть рассмотрено в отрыве от него. Спрашивая о себе в целом, я должен учесть и вопрошающее, и отвечающее Я, а не только ответ на вопрос. Отсюда, по Марселю, следует, что я как целостность не объективируем. Марсель, так же как и Ясперс, пытается избежать объективации, но не выходит из круга рефлексии.

---

<sup>111</sup> Коллстон Ф. История философии. XX век. М., 2002. С. 265.

Он вводит различие между «первичной рефлексией», пригодной для решения «проблем» и связанной с превращением познаваемого в безличный объект, и «вторичной рефлексией», разрешающей «загадки» путем неискажающего соединения конкретного единства непосредственного дорефлексивного опыта с мыслью. Возможность «вторичной» рефлексии можно представить себе как возможность рассуждать как бы изнутри, а не извне переживаний. Однако эта возможность едва ли может быть рационально понята.

Кажется, декартовское понимание самопознания разрушается, наконец, критикой М. Хайдеггера. Рассмотрим основные моменты этой критики, а также предложенное Хайдеггером решение проблемы самопознания.

Картезианский подход к человеку изначально определялся поиском достоверного знания мира. Поэтому и сам человек был превращен в познающий субъект, а мир – в его представление. По удачному выражению П. Рикера, человек «сам себя полагает в качестве сцены, на которой отныне существующий должен предстать, предъявлять себя, словом, делаться образом»<sup>112</sup>.

По Хайдеггеру, отступление Гуссерля от метода феноменологии, который должен выражаться исключительно в максиме «К самим вещам!», состоит в принятии вслед за Декартом «пустой и при этом фантастической идеи достоверности и очевидности»<sup>113</sup>. Ориентация на то, чтобы добыть некий абсолютно обязательный род познания, оставляет вне поля зрения возможность того, чтобы единственно достоинство сущего стать опрашиваемым опреде-

---

<sup>112</sup> Рикер П. Хайдеггер и проблема субъекта // Рикер П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. М., 1995. С. 353; см.: Хайдеггер М. Время картины мира // Время и бытие. М., 1993.

<sup>113</sup> Цит. по: Херрман Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Мн., 2000. С. 13.

ляла предмет философии<sup>114</sup>. В результате принятия предпосылки о строгой научности философии, основную роль в гуссерлевой феноменологии начинают играть переживания, относящиеся к *теоретическому познанию*. Они определяют структуру всех остальных переживаний: к схватыванию и определению – операциям, относящимся к объектам, сводятся все прочие способы поведения и познания. Постановка задачи осмысления человека в его познавательной сущности скрывает в себе понимание его в свете идеи бытия сущим как бытия наличным, которое представляет собой способ бытия сущего, не являющегося человеком, переносимый нами на самих себя.

Таким образом, Хайдеггер, как и предыдущие мыслители, выступает против объективации. Что же может открыться нам в результате самоистолкования, избегающего самообъективации? В отличие от Ясперса, утверждавшего, что экзистенциальная философия, не теряя себя, не может верить в то, что знает сущность человека<sup>115</sup>, Хайдеггер пытается при помощи новых понятийных средств познать себя самого.

Поскольку человек спрашивает о себе самом, он спрашивает о бытии. Но сказать это – значит уже утверждать нечто относительно человека, а именно: он *существует таким способом*, что спрашивает о бытии, «в его бытии речь идет о самом этом бытии»<sup>116</sup>. Поскольку «сущность» человека лежит в его экзистенции, черты этого сущего «суть не наличные “свойства” некоего так-то и так-то “выглядящего” сущего, но всякий раз возможные для него способы быть и только это»<sup>117</sup>.

---

<sup>114</sup> Херрман Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Мн., 2000. С. 18–19.

<sup>115</sup> Jaspers K. Die Geistige Situation der Zeit. В.-Leipzig, 1931. S. 146.

<sup>116</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 12.

<sup>117</sup> Там же. С. 42.

Хайдеггер подвергает критике рефлексию, отрицая возможность того, чтобы «Я, склонившись к самому себе, изогнувшись назад, на себя уставилось»<sup>118</sup>. Для выявления самости для самой себя не требуется обращение на себя, дополнительное внутреннее восприятие в отличие от внешнего восприятия. О рефлексии можно говорить только в смысле отражения от вещей, «глядя» в которые *Dasein* видит себя. Вопреки сложившемуся после Декарта пониманию субъекта, исходя из самосознания, основанного на рефлексии, Хайдеггер утверждает: «Нельзя при помощи самосознания определить бытийное устройство *Dasein*, но, наоборот, различные возможности самопонимания нужно прояснять из тщательно проясненной структуры экзистенции»<sup>119</sup>.

Какова же эта структура? Человек в своем существе уникален: он есть *бытие*, и в своем вопросе о бытии он *понимает* каким-то образом бытие сущего в целом, которое через него ему самому *разомкнуто*. Термин *Dasein* – «*вот-бытие*» (в другом переводе, *присутствие*) отражает эти взаимосвязанные моменты<sup>120</sup>.

Экзистенции присутствия принадлежит интенциональность. Благодаря предшествующему пониманию бытия, *вот-бытие* всегда уже освоилось в мире и изначально понимает сущее как *подручное*, с которым имеют дело, которое для чего-либо пригодно. Нарушение подручности сущего впервые открывает нам сущее как лишь наличествующее. Мир есть то, в чем присутствие встречается с сущим, поэтому *присутствие есть бытие-в-мире*<sup>121</sup>.

---

<sup>118</sup> Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001. С. 211.

<sup>119</sup> Там же. С. 230.

<sup>120</sup> Херрман Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Мн., 2000. С. 81.

<sup>121</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 88.

Исходя из бытия-в-мире как основоустройства присутствия, можно выделить его *экзистенциальные структуры*. Мир присутствия не есть сущее, он есть заранее данная взаимосвязь сущего, некий проект, наброшенный присутствием<sup>122</sup>. Что же проектируется присутствием? Поскольку для присутствия в его бытии дело идет о самом этом бытии, оно в своем бытии *набрасывает* возможности своего бытия и *понимает* себя всегда из своих возможностей, поэтому понимание есть набросок своих возможностей<sup>123</sup>. *Набросок выступает как одна из экзистенциальных структур, на которых держится вот-бытие*. «Глядя» на мир, вот-бытие «видит» себя, в мире оно всегда с самим собой, т.е. оно есть подлинная самость. Именно потому, что Dasein владеет собой, оно может само выбирать, определять ли себя самому (экзистировать подлинно) или позволить другим определять себя (экзистировать неподлинно). «Dasein есть так, что оно некоторым образом себе *свое собственное*, оно себя *присваивает, собой владеет*, и только поэтому может себя *потерять*»<sup>124</sup>.

Но вот-бытие не есть какой-то один застывший проект самого себя, оно является *всеми* своими собственными возможностями, которые оно набрасывает перед самим собой и которые без конца преодолевает, тем самым постоянно преодолевая самого себя. Поэтому для обращения к самому себе необходимо освободиться от всего сущего, что возможно лишь благодаря страху. «Ужасом приоткрывается Ничто»<sup>125</sup>. Вот-бытие находит себя, сталкиваясь с тем,

---

<sup>122</sup> Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001. С. 219.

<sup>123</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 145.

<sup>124</sup> Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001. С. 226.

<sup>125</sup> Хайдеггер М. Что такое метафизика? М., 2007. С. 33.

что превосходит его свободные наброски, что оно само не выбирало, что определяется не им самим, но, наоборот, определяет его самого как *бытие* – со своей фактичностью и конечностью. Однако и понимание неизбежности смерти может быть неподлинным, превращающим смерть не в свою, а людскую, поэтому для возвращения себя из потерянности в людях назад к самому себе требуется свободное избрание выбора, *решимость* на способность быть из своей собственной самости<sup>126</sup>. Итак, *выявлена еще одна экзистенциальная структура присутствия: присутствие есть некое настроение, расположение, поскольку находит себя брошенным, помещенным в разомкнутость бытия.*

Наконец, встреча с сущим, имение с ним дела предполагает *озабоченное усмотрение, которое так же может быть рассмотрено как фундаментальная бытийная структура присутствия.* набросок понимания усваивается *толкованием* – пониманием, которое разрабатывает набросанные в понимании возможности, «отлаживает», «укомплектовывает» подручное сущее, благодаря чему *нечто* встречается как *нечто*. «Всякое познание, поскольку оно как способ бытия озабоченности строится на ее основе, лишь истолковывает разомкнутый мир»<sup>127</sup>.

Но присутствие есть *единство* того, кто спрашивает о себе, и того, о ком спрашивают, «самость принадлежит к сущностным определениям присутствия»<sup>128</sup>. Отсюда неизбежен *вопрос об исходной целостности выявленных экзистенциальных определений присутствия – «наброска», «брошенности» и «озабоченного устройства».* Мы снова сталкиваемся с ключевой проблемой самопознания: каким

---

<sup>126</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 267–268.

<sup>127</sup> Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 176.

<sup>128</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 318.

образом может быть одним и тем же познаваемый и познающий? П. Рикер показывает, что проблема совпадения этих двух определений *Dasein* – того, кто вопрошает, и того, кто обладает бытием своего бытия как своим собственным, – присутствует, видоизменяясь, и в раннем и в позднем творчестве Хайдеггера, что свидетельствует о ее первостепенном значении<sup>129</sup>.

Как же определить бытие присутствия в целом, зная, что, во-первых, оно есть факт (для присутствия характерна заброшенность в мир), во-вторых, оно есть постоянное самопроектирование, набрасывание возможностей своего бытия, каждая из которых преодолевается новой своей возможностью и оказывается уже не своей, за исключением последней возможности – смерти, которая уже не может быть преодолена и потому есть наиболее своя возможность, а в-третьих, оно есть бытие-при (вещах мира)?

Бытие присутствия означает: «вперед-себя-уже-бытие-в-(мире) как бытие-при (внутримирно встречном су-щем)»<sup>130</sup>. Такое бытие Хайдеггер наделяет титулом «забота». «Одно из важнейших *тематических* следований Хайдеггера Гуссерлю состоит в позитивной оценке гуссерлевского феноменологического постижения интенциональности. Поэтому для Хайдеггера отправления вот-бытия, способы имения-дела-с чем-либо и обращения-с чем-либо сущностным образом есть способы отношения к тому, с чем я имею дело и чем я занят, и оттого интенционально конституированному»<sup>131</sup>. Понимание бытия присутствия

---

<sup>129</sup> Рикер П. Хайдеггер и проблема субъекта // Рикер П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. М., 1995. С. 359.

<sup>130</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 192.

<sup>131</sup> Херрман Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Мн., 2000. С. 57–58.

как заботы есть приписывание присутствию такой характеристики, как интенциональность, а также способности непосредственного (рефлексивного) обнаружения этой характеристики.

Забота представляет собой «исходную целость» трех фундаментальных бытийных структур: наброска, брошенности и озабоченного устроения, *самость есть забота*. Но что определяет возможность заботы как целостности, ведь структурные моменты заботы, будучи рассмотрены сами по себе, не отсылают друг к другу и не могут образовать целостность? Здесь для Хайдеггера возникает опасность возвращения к тому, от чего он отказался, — к признанию первичности самосознания по отношению к заботе. В самом деле, если самосознание изначально, то целостность присутствия как вопрошающего о своем бытии и того, о чем вопрошают, вполне понятна. Но первичность самосознания предполагает непосредственное схватывание себя, рефлексию, что, по Хайдеггеру, означает превращение присутствия в наличное сущее.

Необходимо указать иное основание единства бытийных структур присутствия. Таким основанием у Хайдеггера выступает изначально *временность*. Набрасывание возможно только как имеющее смысл *будущего*; быть брошенным возможно, только имея смысл уже бывшего, т.е. *прошлого*; бытие при подручном возможно лишь в актуализации этого сущего, т.е. как *настоящее*. Бытие присутствия раскрывается как сущностно темпоральное.

Временность, по Хайдеггеру, выступает и как смысл бытия, и как первичное понимание бытия, предельный горизонт всякого познания. Временность служит Хайдеггеру основой для решения апории самопознания: каким образом возможна целостность знания о себе самом и существования самим собой? Хайдеггер считает, что нахождение основания единства знания и существования в изначально

временности представляет собой *альтернативу пониманию самопознания на основе рефлексии*. Если считать, что познающий сначала *существует*, обладает некой сущностью, а потом *понимает* себя как такового при помощи рефлексии, то самопознание непостижимо, поскольку понимание его сталкивается с трудностью порочного круга. Но если он *существует* как своя *самоинтерпретация*, а возможность такого существования как целостности основывается на изначальной временности как смысле бытия вообще, то эта трудность кажется снятой.

Но для того чтобы временность могла быть основанием целостности заботы, она должна сама быть единством, но у Хайдеггера это единство лишь формально, т. е. вытекает из *формального определения времени, согласно которому оно есть единство трех своих модусов*. Таким образом, единство бытийных структур присутствия («наброска», «брошенности» и «озабоченного устройства»), т.е. единство присутствия как спрашивающего о своем бытии и обладающего этим бытием, Хайдеггер обосновывает тем, что предпосылает ему единство более глубокого уровня – *временность* – как непосредственно данное. Временность у Хайдеггера оказывается носителем формального единства, т.е. субстанциональности. По замечанию В.И. Молчанова, Хайдеггер, решая задачу десубстанциализации сознания, не достигает, однако, десубстанциализации самого времени<sup>132</sup>.

Таким образом, хайдеггеровская концепция содержит уже знакомый нам *круг взаимного предпосылания временности и субстанционального единства*, являющийся характерным именно для рефлексивной теории самосознания, от которой Хайдеггер стремится отмежеваться.

---

<sup>132</sup> Молчанов В.И. *Время и сознание. Критика феноменологической философии*. М., 1998. С. 117–118.

У Юма временность и субстанциональность противопоставлялись друг другу, их взаимная обусловленность не была явной, у Гуссерля в его квазивременном потоке сознания временность и интенциональность (эквивалент субстанциональности) уже оказались спаянными воедино. Хайдеггер же делает следующий шаг – отождествляет данные рефлексивные структуры. Подлинным основанием той неизменности, с которой временность и субстанциональность сохраняются в рассмотренных нами различных концепциях сознания, а также основанием неизменного сопутствия этих структур друг другу является опора на рефлексия, без которой не обходится ни одна из указанных концепций.

Опора на рефлексивные структуры – источник трудностей хайдеггеровской концепции. Временность оказывается основанием двух бытийных модусов присутствия – *подлинности* и *неподлинности*. Каждый встречает в мире не себя, а *других*, и хлопоты его – ради других. Получается, что каждый в повседневном мире есть *другой*, а не он сам. «Присутствие в растворении в озаботившем мире, т.е. вместе с тем в событии с другими, еще не оно само»<sup>133</sup>. Это означает, что обычно мы понимаем себя неподлинно.

По Хайдеггеру, подлинное самораскрытие есть раскрытие собственного бытия через столкновение с ничто, а значит, через дистанцирование от всего сущего, отказ от содержательных определений «мира». Однако отрицание сущего еще не есть выход к бытию. На этот момент указывает Молчанов: «В хайдеггеровской трансценденции не содержится, однако, критерия для различия поисков “собственного” бытия от нигилистического отношения к “несобственному” сущему. Отсутствие такого критерия при постановке вопроса о бытии приводит к опасности пре-

---

<sup>133</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 125.

вращения принципа трансценденции в принцип нигилизма»<sup>134</sup>. Отождествление бытия и временности и далее отождествление временности и субстанциональности приводит к тому, что бытие оказывается субстанциональным, оно пусто по содержанию.

О.Ф. Больнов дает такую сравнительную характеристику подлинности и неподлинности: «Неподлинность... определяется каждый раз содержательно, подлинность, однако, не имеет собственного содержания, но всегда должна определяться лишь формально в процессе самоотторжения (*das Sichabstoßen*) как такового. Поэтому неподлинность может сохраняться как длительное состояние, подлинность же, напротив, есть не состояние, а лишь процесс. Последняя не имеет продолжительности, но должна в каждое мгновение достигаться вновь, и с каждым мгновением она вновь распадается»<sup>135</sup>.

В своей работе «Философская эволюция Мартина Хайдеггера» А. Койре на основании положений статьи Хайдеггера «О сущности истины» (1943 г.) заключает: «Деградирующая, неподлинная форма существования, которая в “Бытии и времени” называется *Verfall* (упадок, *dé-chéance*), основана на самой существенной структуре *Da-sein*. В качестве таковой она *непреодолима*»<sup>136</sup>.

По Хайдеггеру, в поиске подлинного существования человек должен бежать от всего сущего, но он склонен искать истину среди сущего: «Все-таки сущее как таковое избирается им в качестве мерила»<sup>137</sup>. Философия не может

---

<sup>134</sup> Молчанов В.И. *Время и сознание. Критика феноменологической философии*. М., 1998. С. 124.

<sup>135</sup> Больнов О.Ф. *Философия экзистенциализма*. СПб., 1999. С. 73.

<sup>136</sup> Койре А. *Философская эволюция Мартина Хайдеггера* // *Логос*. 1999. № 10 (20). С. 129.

<sup>137</sup> Цит. по: Койре А. *Философская эволюция Мартина Хайдеггера* // *Логос*. 1999. № 10 (20). С. 130.

достичь ничего большего, чем признание существенной необходимости сокрытия бытия, признание невозможности достичь истины.

Но разве разоблачение несобственного характера обычного безличного мира людей, даже если при этом собственное бытие остается нераскрытой тайной, не предполагает уже возможность преодоления неподлинности и перехода к подлинности?

Посмотрим, можно ли разоблачить неподлинность. И в случае моего подлинного существования как самости, и в случае неподлинного существования, когда меня «замещает» другой, набрасываемые возможности есть мои собственные, поскольку именно я позволяю другим «присутствовать» вместо меня. «И поскольку присутствие есть по сути всегда своя возможность, это сущее *может* в своем бытии “выбрать” само себя, найти, может потерять себя, соотв. никогда и лишь “мнимо” найти»<sup>138</sup>. Dasein, будучи всегда своей собственной возможностью, является по сути истинным. Получается, что «неподлинное» существование так же рождается из истины, как и «подлинное». Но, как отмечает А. Койре, в такой ситуации остается неопределенным, какое из них есть подлинное, а какое – нет, возникает возможность поменять местами их значения истинности. «...Сущностная свобода, лежащая в основе нашего бытия, является сразу и одновременно сущностью истинного и сущностью ложного. Однако здесь есть нечто непонятное и нечто необычайно волнующее: поскольку, если это действительно так, то не может не прийти в голову чистая возможность, – конечно, это только возможность, – что сущность сама по себе является не “истинной”, а “ложной”. Это означало бы, что установленное нами соответствие между истиной = подлинностью и ложностью = не-

---

<sup>138</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 42.

подлинностью является само по себе ложным, и что обиденное, безличное, “неподлинное” является “поистине подлинным”, а “подлинное” оказывается заблуждением»<sup>139</sup>.

«Однако, непонятно, – продолжает Койре, – как одна и та же основная структура (*Dasein*) может реализовываться двумя несовместимыми и совершенно противоположными способами, как она может быть основанием возможности, что означает для М. Хайдеггера быть сущностью истины как не-истины... Сущность истины – и не-истины – есть тайна... Это значит, что само *Dasein* есть тайна. А также то, что *Dasein*, наше собственное *Da-sein*, становится для нас трансцендентным, таким же трансцендентным – и таким же непостижимым, – как умопостижимое и трансцендентное “Я” Канта»<sup>140</sup>. Действительно, *Dasein*, как и чистое Я, оказывается условием возможности различных и даже взаимно исключающих друг друга способов человеческого существования, т.е. формальным его условием. *Dasein* – еще один, говоря словами Юма, «непредставимый» принцип, причем выполняющий ту же функцию, что и субстанция.

Подлинное существование не может быть раскрыто и в истории, к которой обращается Хайдеггер в поисках бытия, ведь, как верно замечает Койре, только в плане неподлинного существования *Dasein* вовлечено в совместное бытие с другими<sup>141</sup>.

Больнов пишет: «Свойство двусмысленности характеризует глубочайшую тревожность всего духовного мира, где принципиальным образом отсутствует возможность отличать по надежным признакам сущностное в человеке

---

<sup>139</sup> Койре А. Философская эволюция Мартина Хайдеггера // Логос. 1999. № 10 (20). С. 134.

<sup>140</sup> Там же.

<sup>141</sup> См.: Там же. С. 135.

от голой кажимости»<sup>142</sup>. Но следует уточнить: сущность Dasein, которую образует бытие, не только неуловима, она просто лишена всякой содержательной определенности, поскольку бытие приобретает черты субстанциональности.

Итак, Хайдеггер не преодолел понимание самосознания как результата рефлексии. Заменяя вопрос о собственной сущности на вопрос о собственном бытии, Хайдеггер сохраняет понимание самопознания как изначального доступа к самому себе, т.е. мыслит в том же духе, что и приверженцы рефлексии. Основанное на временности изначальное понимание своего собственного и иного бытия является не подлежащим сомнению основанием всякого познания, т.е. играет ту же самую роль, которую у Гуссерля играло непосредственное сознание сознания. Принадлежащая Хайдеггеру «критика Гуссерлевой феноменологии есть в высшей степени *феноменологическая* критика»<sup>143</sup>, т.к. он стремится поставить «*подлинный* вопрос об очевидности в фундаментальном смысле», только у него «*бытие*, а не сущее, есть феномен, который подлежит показыванию и доказыванию в строгом, а именно феноменологическом смысле»<sup>144</sup>. Хайдеггер, по сути, «адаптирует» рефлексию в качестве способа понимания бытия. Непосредственное понимание самого себя у Хайдеггера основано на взаимно определяющих друг друга рефлексивных структурах – временности и субстанциональности, которые играют важную роль в концепциях Юма, Канта, Гуссерля.

Хайдеггер действительно отказывается от рефлексии как предполагающей опредмечивание, но не выходит из поля рефлексивного мышления вообще. Вследствие этого

---

<sup>142</sup> *Большов О.Ф.* Философия экзистенциализма. СПб., 1999. С. 72.

<sup>143</sup> *Херрман Ф.-В. фон.* Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Мн., 2000. С. 25–26.

<sup>144</sup> Там же. С. 43.

его понимание самопознания обременено обычной трудностью рефлексии: самость лишь постулируется в качестве сущностного определения присутствия как единства того, кто спрашивает о себе, и того, о ком спрашивают, но не получает удовлетворительного объяснения.

*2. Элиминация Я как ускользающего от рефлексии*

Для Хайдеггера осталась неразрешимой загадкой способность присутствия быть самим собой, самостью, т.е. не было осмыслено то, что Хайдеггер считал *сущностным определением присутствия как единства* того, кто спрашивает о себе и того, о ком спрашивают. Но является ли самость сущностным определением человека? Не следует ли более решительно порвать с нововременной традицией понимания сознания из самосознания, допустив, что сознание Я не только не является условием возможности всякого сознания, но и вообще не может считаться правомерным сознанием? На этот путь, опираясь на анализ понятия Я, ступил Ж. П. Сартр.

В своей работе «Трансцендентность Эго» Сартр отталкивается от невозможности для феноменологии утвердить Я в качестве подлинного феномена, а не только теоретической конструкции: чистое Я не являет само себя непосредственно для феноменологического описания ни как объект, ни как момент или качество сознания, а есть некоторым образом обитатель сознания, центр непрозрачности<sup>145</sup>.

Тезис о прозрачности сознания для самого себя Сартр поддерживает как выражающий «оригинальную и глубокую точку зрения» феноменологии<sup>146</sup>. Сознание не может

---

<sup>145</sup> Сартр Ж.П. Трансцендентность Эго // Логос. 2003. № 2 (37). С. 91.

<sup>146</sup> Там же.

быть неосознанным сознанием, это было бы противоречием, а быть осознанным сознанием, сознанием без единого «темного пятна» – значит быть сознанием без Я. Но что, если не Я, определяет единство такого сознания?

У Сартра единство сознания сводится к тому, что Кант называл объективным единством; трансцендентальная апперцепция как первоначальное единство сознания оказывается излишней. «Я мыслю» может сопровождать наши представления потому, что оно возникает на основе единства, в создании которого оно не участвовало, и именно это предварительное единство, напротив, делает возможным его возникновение<sup>147</sup>.

Сознание есть сознание некоторого трансцендентного объекта. «Объект трансцендентен по отношению к схватывающим его сознаниям, и именно в нем заключается принцип их единства»<sup>148</sup>. Сознание существует как самосознание, поскольку «оно есть просто-напросто сознание того, что оно есть сознание этого объекта»<sup>149</sup>. Такое сознание не обращается само на себя как на объект и поэтому может быть названо сознанием первой степени, или *нерефлектированным* сознанием.

«Я мыслю» есть уже сознание, направленное на сознание как объект, т.е. рефлексивное сознание, сознание второй степени. Сартр указывает на то, что при рефлексии сознание модифицируется – «то сознание, которое говорит “Я мыслю”, не есть в точности то же самое сознание, которое осуществляет акт мышления»<sup>150</sup>, – и оказывается невозможным уловить его в качестве объекта. Рефлексия всегда есть схватывание субъекта, каким он был до нее, она

---

<sup>147</sup> Там же. С. 89.

<sup>148</sup> Там же.

<sup>149</sup> Там же. С. 90.

<sup>150</sup> Там же. С. 92.

подобна неудачливому детективу, всякий раз попадающему на место преступления после того, как преступник благополучно успел скрыться<sup>151</sup>.

Самое главное изменение сознания под действием рефлексии состоит именно в появлении Я. «Если мое состояние вдруг трансформируется в рефлексированное, то вот уже я занят тем, что наблюдаю свои действия – в том смысле, в каком о ком-нибудь говорят, что он, говоря, слушает самого себя»<sup>152</sup>. Сартр показывает, что полученное в результате рефлексии «эго по своей природе есть нечто ускользающее»<sup>153</sup>. Оно представляет собой иррациональный синтез активности и пассивности, имманентности и трансцендентности. Недоступное методу феноменологии – рефлексии – «трансцендентное Я [Je] должно быть вынесено за скобки посредством феноменологической редукции»<sup>154</sup>.

«Трансцендентальная Сфера, очищенная от всяких эгологических структур, восстанавливает свою изначальную прозрачность. В некотором смысле это – ничто, так как все физические, психофизические и психические объекты, все истины, все ценности находятся вне ее, так как и само мое Я [Moi] прекратило свое участие в ней. Но вместе с тем это ничто есть все, ибо оно есть сознание всех этих объектов»<sup>155</sup>. Сартр формулирует итоговый тезис своей работы «Трансцендентность Эго»: «Трансцендентальное сознание есть безличностная спонтанность»<sup>156</sup>.

---

<sup>151</sup> *Киссель М.А.* Философская эволюция Ж.П. Сартра. Л., 1976. С. 59.

<sup>152</sup> *Сартр Ж.П.* Трансцендентность Эго // *Логос*. 2003. № 2 (37). С. 99.

<sup>153</sup> Там же. С. 113.

<sup>154</sup> Там же. С. 96.

<sup>155</sup> Там же. С. 115.

<sup>156</sup> Там же. С. 117.

В другой работе, показывая, в чем состоит значимость для философии гуссерлевской идеи интенциональности, Сартр пишет: «Если бы вы совершили невозможное и проникли «в» сознание, вы были бы подхвачены вихрем и отброшены вовне, к дереву на пыльной дороге, ибо у сознания нет никакого «внутри»; оно всегда есть лишь свое собственное «вовне», и именно это непрерывное бегство, этот отказ быть субстанцией конституирует его как сознание»<sup>157</sup>.

Можно ли согласиться с тем, что Сартром найдено более прочное, чем Я, основание единства и самотождественности сознания?

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

Факт существования трансцендентных объектов еще не есть факт существования интенциональности, поскольку интенциональность есть свойство сознания, а не объекта. Разумеется, поскольку существует трансцендентный предмет, существует и направленность сознания на предмет. Но является ли она фундаментальным свойством сознания?

Отрицая рефлекссию, которая обнаруживает Я, как нарушающую прозрачность сознания, Сартр, однако, *утверждает рефлекссию, результатом которой является ин-*

---

<sup>157</sup> Сартр Ж.П. Основополагающая идея феноменологии Гуссерля: Интенциональность // Сартр Ж.П. Проблемы метода: Статьи. М., 2008. С. 178.

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

Сартр пишет: «Гуссерль первый признает, что нерелективируемая мысль претерпевает радикальную модификацию, когда она становится рефлективируемой. Но следует ли ограничивать эту модификацию одной лишь потерей «наивности»? Может быть, самое главное в этом изменении – именно появление Я [Je]?»<sup>158</sup> К сказанному Гуссерлем и Сартром следует добавить, что направленность на предмет тоже может быть лишь результатом этой модификации.

По Сартру, причиной того, что всякая интуитивно схватываемая мысль обладает Я, является то, что *как раз рефлексивный акт и дает рождение Я* в рефлективируемом сознании<sup>159</sup>. Но ведь с тем же правом можно высказать предположение о том, что *не что иное, как рефлексивный акт дает рождение интенциональности*.

Сартр спрашивает: «Можно ли в самом деле сказать, что рефлексивным актом в одинаковой степени и одинако-

---

<sup>158</sup> Сартр Ж.П. Трансцендентность Эго // Логос. 2003. № 2 (37). С. 93.

<sup>159</sup> Там же.

вым образом схватываются как Я [Je], так и мыслящее сознание?»<sup>160</sup> Однако интенциональность как свойство сознания в целом тоже схватывается иначе, чем акты сознания.

Вопреки Сартру, не только Я, но и само сознание в том, что касается его сущностных, фундаментальных свойств, оказывается *трансцендентным* предметом. Следующие слова Сартра будут справедливы, если вместо «Я» подставить «интенциональность»: «Я [Je] не выступает в качестве некоторого конкретного момента, в качестве некоторой преходящей структуры моего актуального сознания»; напротив, оно утверждает свое постоянство по ту сторону этого сознания и всех сознаний [= актов сознания]<sup>161</sup>. «Я (Je) акта “Я мыслю” не есть объект ни аподиктической, ни адекватной очевидности»<sup>162</sup>.

Сартр пишет: «Эго не выполняет функцию обеспечения единства феноменов, оно ограничивается тем, чтобы отражать некоторое идеальное единство, тогда как конкретное и реальное единство уже давно реализовано»<sup>163</sup>. Аналогичным образом интенциональность мыслится ее сторонниками как свойство сознания, благодаря которому конституируются предметы, тогда как на самом деле она мыслится на основе уже существующего предметного опыта.

Не только Я, но и интенциональность оказывается «виртуальным фокусом единства»<sup>164</sup>, конституируемым самим сознанием, а вовсе не играющим конституирующую роль. Следует согласиться с Сартром в том, что мы не обладаем непосредственной интуицией, которая преподноси-

---

<sup>160</sup> Там же. С. 94.

<sup>161</sup> Там же. С. 95.

<sup>162</sup> Там же.

<sup>163</sup> Там же. С. 118.

<sup>164</sup> Там же. С. 109.

ла бы нам спонтанность некоторого сиюминутного сознания в качестве продуцированной Эго. Но точно также мы не обнаруживаем интенциональных актов как синтетических деятельностей, впервые конституирующих предмет. Позиция Гуссерля в этом отношении более последовательна, чем позиция Сартра. Гуссерль признает трансцендентальное Я в качестве второго полюса предмета, другим полюсом которого является интенциональность.

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

В качестве аргумента в пользу возможности неререфлектированного сознания и *понимания Я как продукта рефлексии* Сартр приводит пример воспоминания о неререфлектированном сознании – сознании, котором отсутствовало Я (он считает возможным говорить о противопоставлении рефлексивного воспоминания о моем чтении («я читал») воспоминанию неререфлектированному (воспоминанию о книге, о герое романа)<sup>165</sup>). Однако этот пример может быть обращен против концепции самого Сартра, поскольку го-

---

<sup>165</sup> Там же. С. 93–94.

ворит об *отсутствии неразрывной связи между рефлексией о сознании (воспоминание как обращение к содержащим сознанию есть рефлексия) и появлением Я.*

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

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

Сартровская критика рефлексии ограничена, она есть критика лишь той «лишенной чистоты»<sup>166</sup> рефлексии, результатом которой является Я. В целом концепция Сартра остается рефлексивной. «Чистая, просто дескриптивная рефлексия, очищает само нерелективированное сознание»<sup>167</sup>. «Можно даже предположить существование сознания, осуществляющего такой чистый рефлексивный акт, которым это сознание преподносит бы себя самому себе в качестве безличностной спонтанности»<sup>168</sup>.

К каким результатам приводит сартровский вариант рефлексивной философии? Прежде всего, Сартр должен

---

<sup>166</sup> Там же. С. 101.

<sup>167</sup> Там же. С. 101–102.

<sup>168</sup> Там же. С. 114.

ответить на вопрос: как может существовать сознание, если Я как его основание не существует? Что лежит в основании сознания?

По Сартру, «сознание устроено таким образом, что его явление есть абсолют, поскольку оно [само] есть явление [для себя]... мы переживаем и проживаем внутренность («существуем в ней»), но отнюдь не созерцаем ее, ибо она сама как условие созерцания находится по ту сторону созерцания»<sup>169</sup>.

То, что мы сознаем, есть сущее, но не бытие. К бытию не подходит ни одна категория, применимая к сущему, поэтому бытие феноменов абсолютно непроницаемо, оно есть *бытие-в-себе*.

«Всякое познающее сознание познает только свой объект. Однако необходимым и достаточным условием познания познающим сознанием своего объекта и есть то, что оно должно быть сознанием себя самого именно в качестве познающего. Это условие необходимое, так как если бы мое сознание не сознавало бы, что оно есть сознание этого стола, оно было бы сознанием этого стола, не сознавая этого, или, если хотите, сознанием, которое не знает самого себя, бессознательным сознанием, а это нелепо»<sup>170</sup>. Таким образом, сознание как сознание чего-либо есть одновременно сознание себя самого, оно есть *бытие-для-себя*.

Но если утверждать, что сознание предполагает познание самого себя, то придется ввести «субъект-объектный дуализм, типичный для познания», который не приемлем для Сартра, поскольку он кажется угрожающим регрессом в бесконечность: познающее, будучи познанным, всякий раз оказывается не познающим, а познаваемым. (В действительности угрозу регресса создает вовсе не дуализм

---

<sup>169</sup> Там же. С. 110–111.

<sup>170</sup> Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2004. С. 26.

познающего и познаваемого, а напротив, рефлексивное полагание их исходного единства).

Но Сартр в данной ситуации делает выбор в пользу рефлексии как непосредственного сознания сознания. «Не значит ли это, что не нужно вводить закон пары в сознание? Сознание себя не есть пара. Если мы хотим избежать регресса в бесконечность, нужно, чтобы оно было непосредственным и не мыслящим отношением себя к себе»<sup>171</sup>. Таким образом, по Сартру, «всякое полагающее сознание объекта есть в то же время неполагающее сознание самого себя»<sup>172</sup>.

Сартр пишет, что «именно нерефлексивное сознание делает рефлексию возможной. Есть дорефлексивное *cogito*, которое и составляет условие картезианского *cogito*»<sup>173</sup>. Очевидно, что он называет нерефлексивным самосознанием сознание по сути своей рефлексивное.

Удивительно, что, придя к утверждению непосредственного самосознания (рефлексии), Сартр видит, что трудность порочного круга (регресса), которую он намеревался преодолеть, по-прежнему остается, но теперь он почему-то смиряется с ней. «Сама природа сознания такова, чтобы существовать “в круге”. И это можно выразить так: всякое сознательное существование существует, сознавая существование. Теперь мы понимаем, почему первое сознание сознания не полагает: потому, что оно едино с тем сознанием, которое оно сознает. Оно сразу определяется как сознание восприятия и как восприятие»<sup>174</sup>.

Противопоставляя свою позицию картезианскому рационализму – классической рефлексивной теории, Сартр пишет: «В сознании нет ничего субстанциального – это чи-

---

<sup>171</sup> Там же. С. 26–27.

<sup>172</sup> Там же. С. 27.

<sup>173</sup> Там же.

<sup>174</sup> Там же. С. 27–28.

стая “видимость” в том смысле, что она существует лишь в той мере, в какой являет себя. Но именно потому, что оно – чистая видимость, полная пустота (поскольку весь мир вне его), по причине тождества в нем видимости и существования его и можно рассматривать как абсолют»<sup>175</sup>. Мы видим, что классическая рефлексивная характеристика сознаваемого – субстанциональность – оказывается замещенной интенциональностью. Но при этом *интенциональность представляет собой лишь разновидность субстанциональности предметов, появление которой обусловлено принятием сознания в качестве абсолюта.*

«Percipiens отсылает нас к percipiens, бытие которого открывается нам как сознание. Таким образом, мы достигли онтологической основы познания, первого бытия, которому являются все другие явления, абсолюта, в сравнении с которым всякий феномен относителен. Это вовсе не субъект в кантианском понимании, но сама субъективность, имманентность себя себе»<sup>176</sup>. Однако сартровская *субъективность как бытийное основание сознания, поскольку она не может быть понята как нечто имманентное сознанию, сохраняет все признаки классической субстанции.* Покажем это.

Если я осознаю, что я верю, вера исчезает, я уже больше не верю. Таким образом, бытие сознания, в противоположность бытию сущего, характеризуется как бытие, которое «не есть то, чем оно является, и есть то, чем оно не является»<sup>177</sup>. Сознание есть сознание объектов и только объектов, но само оно не есть ни объект, ни совокупность объектов. «Дорефлексивное, непозициональное самосознание есть имплицитное сознание сознания как постоянно

---

<sup>175</sup> Там же. С. 30.

<sup>176</sup> Там же.

<sup>177</sup> Там же. С. 112.

конституирующего себя в качестве иного по отношению к тем объектам, которые оно сознает»<sup>178</sup>. Таким образом, сознание дает себя самому себе только посредством *негативности*. Сознать самого себя возможно лишь как «ни то, ни то». Такое самосознание есть классическое пустое по содержанию сознание самого себя как субстанции.

Однако Сартр пытается спасти такое самосознание: он утверждает, что обнаруживаемая пустота самого себя не есть пустота небытия, что именно *бытие* субъективности определяет «ничтожение» самосознания. Способ бытия субъективности – быть тем, чем она не является, и не быть тем, чем она является. Самоконституирование сознания как иного по отношению к своим объектам есть условие самой возможности сознания *самого себя* как иного по отношению к своим объектам<sup>179</sup>.

Заметим, что самосознание у Сартра исходно оказывается сознанием именно *самого себя*, что соответствует рефлексивной модели, предполагающей исходное наличие знания о самом себе. Что выступает в роли такого знания? *Временность и Ничто* (сартровская модификация субстанции), являющиеся рефлексивными, т.е. полагаемыми непосредственно данными, структурами.

«Бытие сознания как сознания означает существование *на расстоянии от себя* в качестве присутствия по отношению к себе, и это недействительное расстояние, которое бытие носит в своем бытии, и есть Ничто. Таким образом, чтобы существовало некоторое *себя*, нужно, чтобы единство этого бытия несло свое собственное ничто как ничтожение тождества»<sup>180</sup>. От того, чтобы быть самим собой,

---

<sup>178</sup> Rosenberg J.F. Apperception and Sartres Pre-Reflective Cogito // American Philosophical Quarterly. 1981. Vol. 18. № 3. P. 257.

<sup>179</sup> Ibid. P. 258.

<sup>180</sup> Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2004. С. 111.

меня отделяет *время*. Сознание всегда видит себя в будущем, которым он еще не стало, и никогда не является уже тем, чем только что было.

Таким образом, временности присваивается статус действительного свойства субъективности, определяющего ее возможность быть собой, т.е. не быть тем, чем она является. Временность есть «внутренняя структура бытия, которое выступает своим собственным ничтожением, то есть *способом бытия*, присущим бытию-для-себя. Для-себя есть бытие, которое имеет диаспорическую форму Временности»<sup>181</sup>.

*Время и Ничто* как рефлексивные структуры предполагают друг друга. Сартр говорит о «ничтожащей структуре временности»<sup>182</sup>. «Ничто, которое отделяет человеческую реальность от нее самой, лежит у истоков времени»<sup>183</sup>. Как и у Хайдеггера, у Сартра имеет место фактическое *отождествление времени и ничто*. Эти понятия оказываются *взаимно заменяемыми*, поскольку оба выступают в качестве ответа на вопрос: что же отделяет познающего от самого себя?

Итак, в чем же, по Сартру, состоит самосознание? Человек существует таким способом, что всегда отделен от своего прошлого, не определяется им, свои возможности он конституирует из *ничего* до тех пор, пока их не прерывает смерть, поэтому можно говорить о полной свободе человека, о том, что существование его предшествует сущности. Самопознание человека состоит в сознании себя свободным. Как достижимо такое сознание? По словам Ф. Коплстона, «человек знает, что то, что он решает сейчас, не определяет будущее, поскольку между прошлым и

---

<sup>181</sup> Там же. С. 171.

<sup>182</sup> Там же. С. 71.

<sup>183</sup> Там же. С. 134.

будущим вторгается «ничто». В страхе человек сознает свою свободу»<sup>184</sup>.

Однако проблему самопознания еще нельзя считать решенной. Дело в том, указанное понимание субъективности может быть сведено к формуле: «для-себя является не чем иным, как чистым ничтожением в-себе; оно оказывается как бы дырой бытия внутри Бытия»<sup>185</sup>. Не имеющее своей собственной бытийной основы сознание может существовать, только «цепляясь» за бытие сущего и отталкиваясь от него. Это означает, что бытие-в-себе и бытие-для-себя должны каким-то образом сообщаться между собой.

«Для-себя может и должно разом: 1) не быть тем, чем оно является; 2) быть тем, чем оно не является; 3) быть тем, чем оно не является, и не быть тем, чем оно является, в единстве постоянной отсылки. Речь идет о трех эк-статических измерениях; смысл эк-стаза быть на расстоянии от себя. Невозможно понять сознание, которое не существовало бы по этим трем измерениям»<sup>186</sup>.

Если сознание не имеет своего бытийного основания, оно должно обретать его в бытии сущего. Но что может заставить бытие-в-себе выйти из самотождественности и дать жизнь сознанию? Сартр отвечает так: в-себе не может основать свое собственное бытие. Только становясь основанием собственного ничто, т.е. «только создавая себя как для-себя, бытие может стремиться к бытию как причине себя самого»<sup>187</sup>. Объяснение основания для-себя, исходя из в-себе, наталкивается на необходимость заранее предполагать для-себя, которое должно быть основано. Принимая

---

<sup>184</sup> *Коплтон Ф.* История философии. XX век. М., 2002. С. 224.

<sup>185</sup> *Сартр Ж.П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2004. С. 617.

<sup>186</sup> Там же. С. 167.

<sup>187</sup> Там же. С. 619.

неизбежность круга рефлексии, Сартр вводит понятие «круговорота самости»<sup>188</sup>.

Сартр пытается осмыслить этот круговорот: из того, что бытие-в-себе и бытие-для-себя не могут быть основаны одно без другого, можно сделать вывод о том, что они получают основание в некоей объединяющей их целостности, которая уже не нуждается в постороннем основании, а сама служит своим основанием. Должна существовать неразделимая тотальность в-себе и для-себя, являющаяся причиной самой себя, – бытие вообще. «Каков смысл бытия, поскольку он включает в себя эти две совершенно отрезанные друг от друга области бытия?»<sup>189</sup> – спрашивает Сартр.

Отвечая на этот вопрос, Сартр пытается примирить единство рефлектирующего и рефлектируемого и их различие, связанное с пониманием рефлексии как метода *познания*, предполагающего субъектно-объектное отношение.

«Рефлексия требует, если она должна быть аподиктической очевидностью, чтобы рефлексивное *являлось* отражающим. Но в той степени, в какой рефлексивное является *познанием*, нужно, чтобы отражающее являлось *объектом* для рефлексивного, что предполагает разделение бытия. Таким образом, необходимо сразу, чтобы рефлексивное одновременно являлось и не являлось отражающим»<sup>190</sup>. Решение Сартра состоит в том, что рефлектирующий *и отличается, и не отличается* от рефлектируемого – их различает, отделяет друг от друга *ничто*: «рефлексивное отделено от отражающего посредством ничто»<sup>191</sup>. Не является ли эта формула просто отговоркой, игрой слов? Какой смысл вкладывает в нее Сартр?

---

<sup>188</sup> Там же. С. 134.

<sup>189</sup> Там же. С. 40.

<sup>190</sup> Там же. С. 180.

<sup>191</sup> Там же. С. 181.

«Рефлексия является познанием, в этом нет сомнения; она наделена полагающим свойством; она утверждает отражающее сознание. Но всякое утверждение, как мы это увидим, обусловлено отрицанием: утверждать *этот* объект – значит одновременно отрицать, что я являюсь этим объектом. Знать значит *делаться* другим»<sup>192</sup>. Но поскольку рефлексивная модель самопознания не приемлет субъектно-объектного дуализма, «рефлексивное не может делаться совсем другим, нежели отражающим»<sup>193</sup>, и «отражающее представляет для рефлексии не совсем объект, а *квазиобъект*»<sup>194</sup>. «Рефлексия является скорее узнаванием, чем просто познанием»<sup>195</sup>. Приведенные разъяснения лишь описывают двойственный, противоречивый характер рефлексии.

Поскольку противоречивым является сочетание рефлексивной и субъектно-объектной моделей самопознания, противоречивой оказывается и идея бытия в-себе-для-себя. В ней мы пытаемся объединить два взаимоисключающих понятия<sup>196</sup>. Таким образом, сартровская концепция заключает в себе классическое противоречие.

Парадоксально, но, утверждая нерефлексивное сознание как сознание без Я, Сартр борется с рефлексией во имя рефлексии. Он говорит «нет» рефлексии как способу познания самого себя через опредмечивание и «да» – рефлексии как непосредственному сознанию сознания. В признании нерефлектированного сознания, которое предполагает некое изначальное сознание себя самого, уже скры-

---

<sup>192</sup> Там же. С. 183–184.

<sup>193</sup> Там же. С. 184.

<sup>194</sup> Там же. С. 183.

<sup>195</sup> Там же. С. 184.

<sup>196</sup> См. также: *Коплстон Ф.* История философии. XX век. М., 2002. С. 256.

вается признание основополагающей роли рефлексии. Действительно, Сартр не ставит вопрос о способе того осознания себя самого, которое имеет место уже в первичном сознании, а это означает, что для Сартра осознание это осуществимо без всяких препятствий, непосредственно. Но ведь такой непосредственный доступ к самому себе и есть рефлексия! Гуссерль в «Феноменологии внутреннего сознания времени» говорит о том, что рефлексия о сознании не есть отдельный акт схватывания его как объекта, то есть утверждает по сути то же, что и Сартр. Оба философа тем самым не выступают против того, что сознание сознания есть результат рефлексии, а скорее проясняют понятие рефлексии: как непосредственное сознание себя рефлексия не может предполагать объективацию сознания, поскольку последняя есть момент опосредования.

Как верно пишет Браунер, «сартровская феноменологическая онтология, непосредственными истоками которой являются феноменология Гуссерля и фундаментальная онтология Хайдеггера, находится внутри той традиции, для которой непосредственное самосознание есть являющийся последним основанием принцип»<sup>197</sup>. Это основание есть основание принципиальной трудности, которой не может избежать сартровская, равно как и всякая другая покоящаяся на нем концепция.

Позиция Сартра является последней точкой в ряду экзистенциалистских попыток преодоления трудностей рефлексии без преодоления самой рефлексии. *Неявная* включенность экзистенциалистов в критикуемую ими традицию понимания самопознания выражается в том, что отказ от

---

<sup>197</sup> *Brauner Wolfgang*. Das präreflexive Cogito. Sartres Theorie des unmittelbaren Selbstbewusstseins im Vergleich mit Fichtes Selbstbewusstseinstheorie in den Jenaer Wissenschaftslehren. Münchner Philosophische Beiträge. Band 20. München, 2007. S. 9.

понимания Я как познающего себя в акте рефлексии означает для них невозможность познания Я как сущего. В этой позиции скрыта предпосылка Декарта: все сущее достоверно познается исключительно путем рефлексии. Вследствие зависимости от указанной предпосылки, непознаваемое при помощи рефлексии Я Ясперс признает вообще непознаваемым, Марсель считает его познаваемым при помощи «вторичной» рефлексии, представляющей собой неискажающее соединение конкретного единства непосредственного дорефлексивного опыта с мыслью, Хайдеггер говорит о невозможности познать себя как сущее, поскольку сущность человека – это чистое бытие, и возможности познания себя как бытия. Сартр же утверждает: если Я ускользает от рефлексии, то субъективность не есть ни сущее, ни бытие, она – ничто. Не стоит говорить о том, что он неявно принимает утверждение рефлексии как единственного достоверного метода познания самого себя и в отношении сущности, и в отношении бытия.

Экзистенциалисты сохраняют верность традиции рефлексивного философствования, но это дается им нелегко: само Я как не поддающееся рефлексии угрожает ее господству. Приходится выбирать: или Я, или рефлексия. Выбор – в пользу рефлексии. Я объявляется лишним.

## **§ 2. Познание сущего на основе понимания бытия и проблема трансцендентного**

Теперь мы должны рассмотреть, какой вклад внесли экзистенциалисты в решение проблемы присутствия самих вещей, удалось ли им показать, каким образом в результате познания сама вещь может заявлять о себе, какой она есть.

Отталкиваясь от трудностей феноменологии, связанных невозможностью объяснить феномен реальности вещей,

экзистенциалисты признали «другое» по отношению ко мне абсолютным, независимым от меня, но при этом изначально и неизбежно открытым мне. Чтобы не упустить феномен независящего от меня *бытия*, следует признать, что трансцендентное, иное, как и я сам, не может быть объективировано. В самом деле, при объективации бытие от нас ускользает, ведь объективированное приобретает один неопределенный вид бытия. То «другое», к которому мы относимся, должно быть самим *бытием*.

Но познаваемо ли оно? Согласно Ясперсу, невозможность объективации означает невозможность познания бытия. Осознание укорененности всякого сущего в бытии приходит через осознание собственной конечности, однако у нас не может быть положительного опыта трансцендентного. Утверждать свое отношение к трансцендентному я могу только через «философскую веру», основанную на моей свободе.

В отличие от Ясперса, Марсель не отрицает возможности познания трансцендентного. Оно становится доступно благодаря тому, что уозость субъект-объектного отношения, характерного для уровня «первичной рефлексии», преодолевают отношения личные (любовь, верность, самопожертвование) уровня «вторичной рефлексии». Таким образом, трансцендентное оказывается Абсолютным Ты, Богом<sup>198</sup>. Однако, как мы уже говорили, понятие «вторичной рефлексии», едва ли доступное прояснению, является выражением колебания между необходимостью расстаться с рефлексией из-за связанных с нею трудностей и невозможностью предложить другой способ познания.

Хайдеггер утверждает возможность познания трансцендентного, но не как сущего, а именно как бытия. То, что

---

<sup>198</sup> Коллстон Ф. История философии. XX век. М., 2002. С. 197–201.

бытие представляется тем, о чем ничего не может быть сказано в виду чрезвычайной общности этого понятия, есть результат коренной ошибки всей онтологии. Онтология понимает бытие как бытие *сущего*, тем самым сущее накладывает на бытие свой отпечаток, превращая его в некое общее качество всякого сущего. Бытие оказывается предельно общим родом сущего. Для возвращения к бытию необходимо четкое различение бытия и сущего.

Бытие не есть наиболее общий род сущего, оно вообще не есть сущее. О бытии нельзя сказать, что оно само *существует*, оно есть *возможность* существования сущего. Сущее как объективированное, наличное может быть понятным только из отношения к другому сущему, существующему наряду с ним в настоящий момент времени, и его возможности всегда еще не реализованы, всегда впереди него в бесконечном горизонте будущего. В отличие от сущего, бытие постоянно раскрывается *само по себе* как свое будущее, оно само есть свой собственный *горизонт* и всегда совпадает с первичным проектом понимания его человеком. Понимание бытия – основа познания сущего. По словам Молчанова, «гуссерлевская концепция потенциальных горизонтов сознания и открытости опыта превратилась у Хайдеггера в концепцию первичности понимания по отношению к сознанию, в концепцию встроенности сознания в первичные линии понимания, тождественные первичным ориентациям живущего-в-мире *Dasein*»<sup>199</sup>.

Но чем окажется понимание бытия при ближайшем рассмотрении?

У Хайдеггера присущее *Dasein* понимание бытия составляет трансцендентальное условие возможности позна-

---

<sup>199</sup> Молчанов В.И. Парадигмы сознания и структура опыта // Логос. 1992. № 3. С. 12.

вательного отношения к сущему. Понимание того, что есть сущее, предполагает понимание присущего ему способа бытия, а в последнем понимании уже предполагается бытие мира как того, *в чем* есть сущее. Из предварительно понятой целостности мировых отношений вот-бытие понимает и само себя как озабоченное сущее, и то сущее, с которым оно в этом озабочении имеет дело, – внутримирное сущее. Внутримирное сущее показывается ему первично как подручное. Незаметность, ненавязчивость подручного говорят о позитивном феноменальном характере бытия ближайшего подручного, о его по-себе-бытии. «Подручность есть онтологически-категориальное определение сущего как оно есть “по себе”»<sup>200</sup>.

Однако встреча с сущим как подручным не означает встречи с целостностью сущего, т.е. действительного выхода к самим вещам. При имени дела с сущим как подручным взаимосвязи между сущими не выявлены. Рабочая взаимосвязь подручного обнаруживается лишь тогда, когда нарушается, когда сущее перестает быть подручным и рассматривается как наличная вещь<sup>201</sup>.

Познание связей, теоретизирование возможно только в отношении наличных вещей, но превращение сущего в наличное сопровождается ускользанием бытия этого сущего: обладающие чертой имени-дела отношения становятся потаенными, бытие наличным оказывается общим, усредненным бытием. А. Койре так очерчивает сложившуюся ситуацию: «Раскрытие сущего как такового само по себе есть одновременно сокрытие сущего в целом»<sup>202</sup>. Познание

---

<sup>200</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 71.

<sup>201</sup> Там же. С. 74.

<sup>202</sup> Койре А. Философская эволюция Мартина Хайдеггера // Логос. 1999. № 10 (20). С. 127.

бытия не совместимо с познанием взаимосвязи сущего. Мы открываем либо сущее в целом, либо бытие, одно из двух всегда скрывается из виду. Объективное познание законов сущего, будучи одновременно забвением бытия, разрушает возможность метафизического познания, и наоборот, философское вопрошание о бытии остается без ответа, ведь присущее нам предварительное понимание бытия не определено, а определенность понятийного схватывания и категориального оформления возможна лишь в отношении сущего, но не бытия.

Правда, Хайдеггер мог бы возразить, что бытие сущего все-таки определено им как бытие подручным и бытие наличным. Однако нельзя не заметить бедности этих определений. «У Хайдеггера мир съезживается до двух способов бытия – сподручного (*das Zuhanden*) и наличного (*das Vorhanden*) до сферы технически полезного и до понимаемого в негативном модусе мира голой, лишенной смысла действительности. Все сферы наполненной собственным смыслом действительности – от органической жизни животных и растений до человеческой культуры в наполненном ценностью смысле – отсутствуют»<sup>203</sup>.

Более того, раскрытие бытия, заранее исключаящее метод, стремление к достоверности, теряет возможность различать подлинное и неподлинное бытие. Хайдеггер, подвергший критике теоретическую установку Гуссерля во имя «саких вещей», был вынужден в конце концов провозгласить все нетеоретическое подлинным. По меткому замечанию Молчанова, «у Гуссерля постоянно сохраняется “гносеологическая напряженность”, необходимая философскому исследованию, в отличие от позднего

---

<sup>203</sup> *Большов О.Ф.* Философия экзистенциализма. СПб., 1999. С. 75.

Хайдеггера, которому свойствен, так сказать, “буддизм бытия”»<sup>204</sup>.

Несмотря на взаимоисключающий характер познания бытия и сущего, бытие все же не выступало у Хайдеггера антиподом всякого смысла. Философ видел в бытии основание познания сущего, при этом само бытие было изначально понятно, разомкнуто и могло раскрыть свой смысл как временность. Хайдеггера отличало стремление осмыслить бытие, утвердить его в качестве подлинного предмета метафизики, чтобы бытие перестало быть тем, о чем ничего не может быть сказано.

Вместе с тем, уже в хайдеггеровской критике Декарта, содержащей возражения против объявления сущностью человека не бытия, а познания, против превращения бытия в предмет познания, уже было заложено противопоставление бытия и познания.

У Сартра это противоречие стало явным. Бытие в силу его фактичности не может быть осмыслено: сознание абсолютно не в состоянии вывести его из чего-либо – ни из другого бытия, ни из возможного или из необходимого закона. Бытие просто *есть*, несотворенное, бессмысленное.

Альбер Камю в «Мифе о Сизифе» говорит, что абсурд человеческого существования заключается в противостоянии человеческого стремления к ясности иррациональному молчанию мира.

Итак, под лозунгом «К самим вещам!» был проделан путь, который от признания возможности созерцания сущности вещей, через отказ от всяких мыслительных конструкций, привел к признанию полного бессилия разума

---

<sup>204</sup> Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М., 1998. С. 138.

перед действительностью. «Непостижимость для разума всего действительного, – пишет Больнов, – образует ту исходную точку, которая с самого начала характеризует экзистенциальную философию. Сюда относится понятие парадокса у Кьеркегора, фактичности и заброшенности у Хайдеггера, историчности личного бытия у Ясперса, также понятие беспочвенности у Сартра и абсурдности у Камю»<sup>205</sup>.

Причиной такого поворота является предпосылка о том, что знание может определяться самим познаваемым только при его *непосредственной данности*, и решение проблемы трансцендентности предмета состоит в обнаружении этой данности. Однако *утверждение непосредственной данности предмета* предполагает *доступность этой данности для рефлексии*. В результате сами вещи оказываются достоянием рефлексии, теряя независимое от нас существование; признание же независимого их существования оборачивается признанием невозможности для них быть предметами *познания*, поскольку последнее при данном подходе неявно отождествляется с рефлексией.

---

<sup>205</sup> Больнов О.Ф. Философия экзистенциализма. СПб., 1999. С. 175.

## **Глава 5. Лингвистический аналог рефлексии: «игровая» действительность как конечная точка пути рефлексии**

### **§ 1. Трансформация рефлексивной философии самопознания в философию языка**

#### *1. Философия языка и картезианский «призрак»*

Философия языка дала новую жизнь дискуссиям о сознании и самосознании. Мишенью критики стало классическое понимание этих феноменов, опирающееся на так называемую рефлексивную теорию, неразрывно связанную с некой призрачной сущностью – картезианским Я. Эта теория ко времени появления философии языка, в результате никогда не прекращавшейся самокритики, дошла до самоотрицания, обнаружив фундаментальные трудности. В XX веке философы Гейдельбергской школы<sup>206</sup> как никогда ярко продемонстрировали *апоретический* характер теории рефлексии. Однако, как я надеюсь показать, философия языка, вопреки ее собственным уверениям, препятствует избавлению от апорий и выходу за рамки рефлексивной традиции.

Рефлексивная модель самосознания в ее классической форме предполагает схватывание собственных ментальных

---

<sup>206</sup> Школа возникла под влиянием семинаров Дитера Генриха в Гейдельберге. Первое упоминание о ней можно найти в Tugendhat E. Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Frankfurt/M., 1979.

состояний в результате «оборачивания» на себя. Особенность рефлексии, которая и есть основание невозможности принятия ее в качестве способа самопознания, состоит в том, что она стремится *отрицать в самопознании различие субъекта и объекта*, изначально полагая идентичность рефлектирующего и рефлектируемого, поскольку и тот, и другой есть Я. Вследствие этого теория рефлексии неминуемо вынуждена утверждать *несомненность результата рефлексии, его непосредственный характер*.

Но оказалось, что с рефлексивным самопознанием не все так просто: при попытке мыслить его сторонник рефлексивной теории оказывается втянутым в порочный круг. Для того чтобы рефлексия могла иметь место, необходимо *предпосылать* рефлексии знание о себе самом, а именно, знание того, что предметом рефлексии являюсь я сам. Но всякое знание о себе самом должно быть *результатом* рефлексии.

Неутешительные итоги борьбы с кругом рефлексии подводит Гейдельбергская школа. Д. Генрих отмечает особый характер познания, относящегося к самому себе: оно характеризуется единством субъекта и объекта. «Самознание отличается от других форм знания на основании того факта, что *одно и то же положение дел* (курсив мой. – Т. Р.) *входит в него в двойственной позиции*»<sup>207</sup>: «Там, где есть Я, имеются двое, а именно, субъект и этот субъект как его объект»<sup>208</sup>. Это утверждение свидетельствует о том, что Генрих сам стоит на позиции теории рефлексии. Вместе с тем он выделяет две неразрешимые трудности этой теории, которые, по сути, являются двумя аспектами вышеописанного круга рефлексии.

---

<sup>207</sup> *Henrich D. Fichtes ursprüngliche Einsicht. Frankfurt/M., 1967. S. 12.*

<sup>208</sup> *Ibid. S. 11.*

Первая. Акт оборачивания на себя предполагает существование Я, на которое происходит оборачивание, но это Я, согласно теории рефлексии, может быть конституировано только в этом акте. Эта трудность сводится к необходимости – с одной стороны, и невозможности – с другой, предпосылать рефлексии сознание Я.

Вторая трудность касается идентичности этого сознаваемого Я с познающим как таковым, которая должна достигаться лишь в результате рефлексии, но без которой рефлексия оказывается невозможной. Как пишет Генрих, «чтобы достичь идентификации с самим собою, субъект, конечно, должен уже знать, при каких условиях он может приписать то, с чем он сталкивается или знакомится, самому себе»<sup>209</sup>. Таким образом, идентификация должна бы вечно вращаться в круге и никогда не осуществляться. Вопреки этому, уверенность Я в том, что оно знакомо с собой в самосознании, «безошибочна, мгновенна и несомненна до такой степени, что даже вопрос “есть ли ты, с которым ты знаком как с собой, действительно ты сам или кто-то совершенно другой или что-то еще” выглядит абсурдным»<sup>210</sup>.

Эти трудности приводят Генриха к необходимости отрицать теорию рефлексии, а это означает отрицание лежащего в ее основании феномена «самоотношения»<sup>211</sup>. Кажется, что Генрих действительно близок к пониманию причины круга, состоящей в том, что рефлексия, определяемая как обращение к *самому* рефлектирующему, желает быть тем, чем она, по определению, быть не может – по-

---

<sup>209</sup> Henrich D. Selbstbewußtsein: Kritische Einleitung in eine Theorie // Bubner R., Cramer K., Wiehl R. (eds.) Hermeneutik und Dialektik. Vol. I. Tübingen, 1970. S. 266.

<sup>210</sup> Ibid. S. 266.

<sup>211</sup> Ibid. S. 268.

знанием, поскольку последнее предполагает различие рефлектирующего и рефлектируемого как субъекта и объекта. Остается один шаг: отрицание положения о том, что предмет самопознания и самосознания изначально идентичен познающему как таковому.

Но Генрих не делает этого шага. Он пытается построить новую теорию сознания, которая не понимает термин «сознание» как «самоотношение», но интерпретирует его в том духе, что «остается признанным, что мы непосредственно знакомы с сознанием»<sup>212</sup>. Как верно замечает Э. Тугендхат, у Генриха имеет место «знакомство с тем фактом, что сознание лежит предо мною, но это сознание не может быть приписано сознанию и оно, очевидно, также не может быть приписано субъекту. Здесь мы фактически выходим за пределы понимания»<sup>213</sup>.

Генрих понимает, что «если бы можно было отрицать утверждение, что сознание предполагает знакомство с собой, то было бы легче убедиться в том, что круг не возникнет вновь»<sup>214</sup>. Но отрицать это знакомство он не может, поскольку видит лишь единственный путь для такого отрицания – через отрицание того, что сознание включает самосознание. По этому пути идет У. Потхаст, который приходит к заключению, что «сознание есть абсолютно “объективный” процесс»<sup>215</sup>. Но тогда исследование теряет смысл, поскольку отрицает тот феномен, который было призвано объяснить.

---

<sup>212</sup> Ibid. S. 275.

<sup>213</sup> Tugendhat E. Self-consciousness and self-determination. Cambridge (Mass.); L., 1986. P. 54.

<sup>214</sup> Henrich D. Selbstbewußtsein: Kritische Einleitung in eine Theorie // Bubner R., Cramer K., Wiehl R. (eds.) Hermeneutik und Dialektik, Vol. I. Tübingen, 1970. S. 278.

<sup>215</sup> Pothhast U. Über einige Fragen der Selbstbeziehung. Frankfurt/M., 1971. S. 76.

Нельзя не согласиться со словами Э. Тугендхата о том, что в лице Гейдельбергской школы «традиционная теория самосознания в конечной фазе своего развития неизбежно указывает за свои пределы»<sup>216</sup>. Но предрекаемого выхода не последовало. Оказалось, что рефлексивная философия во времена Генриха еще не дошла до своего предела – последовала еще одна, новая фаза ее развития и самооправдания. Речь идет о философии языка.

Каким образом в отношении проблемы самопознания произошла трансформация рефлексивной философии в философию языка? Генрих поставил вопрос о том, каким образом возможна безошибочная идентификация субъекта познания и объекта, называемого им «я». Стало ясно, что знание идентичности объекта интроспекции и меня самого не может быть основано на идентификации, если мы хотим избежать бесконечного регресса<sup>217</sup>. Отсюда был сделан вывод о том, что в данном случае сознание идентичности не требует предварительной идентификации. Поскольку требование идентификации есть порождение субъектно-объектной модели, эта модель должна быть исключена из теории самосознания. «Общий пункт, кажется, состоит в том, чтобы избегать теорий, которые описывают сознание как разновидность *отношения*, поскольку каждое отношение – особенно субъектно-объектное отношение – влечет за собой *различение* между двумя (или более) членами, и именно это порождает все проблемы»<sup>218</sup>.

---

<sup>216</sup> Tugendhat E. Self-consciousness and self-determination. Cambridge (Mass.); L., 1986. P. 55.

<sup>217</sup> См., например: Shoemaker S. Self-reference and self-awareness // The Journal of Philosophy 65. 1968. P. 561–563.

<sup>218</sup> Zahavi D. Heidelberg school and the limits of reflection // Studies in the History of philosophy of Mind. Vol. 4. Consciousness. Springer Netherlands, 2007. P. 275–276.

Так, Тугендхат отождествляет рефлекссию с субъектно-объектной моделью<sup>219</sup> и упрекает Генриха за то, что он «предпочел бы отрицание феномена “знакомства с собой” отделению этого феномена от традиционной модели»<sup>220</sup>. Заметим, что если позиция Генриха действительно такова, то прав как раз он. Выход из круга возможен лишь в результате отказа от рефлексивной модели самопознания как самоотношения в пользу модели самопознания, предполагающей субъект-объектное отношение. Однако последователи Генриха в отрицании рефлексии как «самоотношения» сделали упор на отрицание *отношения*, а не на отрицание того, что речь идет о *самом себе*. Почему был избран именно этот путь? Решиться на отрицание идентичности субъекта и объекта самопознания не позволяет видимость того, что при понимании самопознания как познания не самого себя, а чего-то иного, самопознание уже не будет *самопознанием*, и предмет исследования будет потерян. Эта видимость – плод рефлексивного способа мышления, не допускающего, что поиск предмета самопознания – необходимая составляющая процесса самопознания, что сам субъект может стать предметом самопознания только *в результате познания*, но не изначально.

Представители Гейдельбергской школы пытаются дать отчет о том, что следует понимать под «нерефлексивным» самосознанием, исключаящим субъектно-объектное отношение<sup>221</sup>, но безуспешно. Субъектно-объектную модель

---

<sup>219</sup> Tugendhat E. Self-consciousness and self-determination. Cambridge (Mass.); L., 1986. P. 53.

<sup>220</sup> Ibid. P. 54.

<sup>221</sup> Henrich D. Selbstbewußtsein: Kritische Einleitung in eine Theorie // Bubner R., Cramer K., Wiehl R. (eds.) Hermeneutik und Dialektik. Vol. I. Tübingen, 1970. S. 266, 273; Henrich D. Fluchtlinien. Frankfurt/M., 1982. S. 142; Pothast U. Über einige Fragen der Selbstbeziehung. Frankfurt/M., 1971. S. 76–78; Frank M. Selbstbe-

не удастся изгнать: она напоминает о себе следующей существенной трудностью. Каким образом «дореклексивное» самосознание, которое полагается простым и безотносительным, дает начало внутреннему саморазделению и самоопределению, которое характерно для интроспекции? Как необъективирующее знакомство с самим собой может породить сознание себя как объекта?<sup>222</sup>

Невозможность рефлексивной философии *отрицать* идентичность меня самого с объектом, называемым мною «я», на данном этапе ее развития сталкивается с невозможностью *обосновать* ее. Вопрос об идентичности начинает рассматриваться как *апория*. И тут «на помощь» приходит философия языка: *фиксируется неразрешимость* апории в тех терминах, которые до сих пор употреблялись философами, а сама апория объявляется языковой ловушкой. Все базисные понятия, в которых апория была сформулирована, такие как «субъект», «объект», «самость», без разбору объявляются «метафизическими» и оказываются под запретом. Их разрешается употреблять разве что в кавычках. Виной всему оказывается философский язык, который теперь надлежит подвергнуть тщательной проверке. «Ибо ясность, к которой мы стремимся, – это, право же, *исчерпывающая* ясность. А это просто-напросто означает, что философские проблемы должны *совершенно* исчезнуть»<sup>223</sup>.

---

wusstsein und Selbsterkenntnis. Essays zu analytischen Philosophie der Subjektivität. Stuttgart, 1991. S. 71, 405; Frank M. Fragmente eine Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre // Frank M. (Hg.) Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre. Frankfurt/M., 1991. S. 438.

<sup>222</sup> Zahavi D. Heidelberg school and the limits of reflection // Studies in the History of philosophy of Mind. Vol. 4. Consciousness. Springer Netherlands, 2007. P. 281–282.

<sup>223</sup> Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М., 1994. С. 131–132.

В свершившемся грандиозном перевороте, однако, угадывается очередная попытка самооправдания классического рефлексивного мышления. Субъектно-объектная модель познания свидетельствует против идентичности: познаваемое Я отлично от познающего; рефлексивная модель предполагает идентичность. Философы неосознанно делают выбор в пользу рефлексии.

В результате философский дискурс перемещается в ту сферу, где идентичность еще можно спасти, и эта сфера объявляется подлинной сферой философских исследований. Речь идет о сфере обыденного, а не философского языка. Ведь употребляем же мы предложения типа «я знаю, что я...», имея в виду самого себя в каждом из этих употреблений. Так, Э. Тugendхат пишет: «Вопрос стоит так, что если я не ссылаюсь на самого себя своим знанием того, что то, с чем я сталкиваюсь, идентично со мною самим, тогда как можем мы положительно понять отношение к самому себе? Я полагаю, что единственный путь, на котором возможно подойти к этому вопросу, состоит в исследовании способа употребления слова “я”»<sup>224</sup>. Потхаст также считает, что вопрос «действительно ли я владею собой, владея объектом, называемым мною “я”?», разрешим путем «рассмотрения лингвистического употребления»<sup>225</sup>.

Каким образом в рамках анализа употребления слова «я» решается вопрос об идентификации того Я, которое высказывается, с тем, о котором это высказывание? По Тugendхату, «решение состоит в том, что в случае, когда ничего не идентифицируется, не существует также возмож-

---

<sup>224</sup> *Tugendhat E.* Self-consciousness and self-determination. Cambridge (Mass.); L., 1986. P. 58.

<sup>225</sup> *Pothhast.* Über einige Fragen der Selbstbeziehung. Frankfurt/M., 1971. S. 76.

ности ложной идентификации»<sup>226</sup>. Но ничего не идентифицируется лишь тогда, когда нет двух подлежащих идентификации членов. Один из них должен исчезнуть, и поскольку невозможно отрицать то, что есть «я» как употребляемое нами выражение, остается *отрицать, что существует отличное от него Я, познающее само себя*. Философия языка поступает именно так. «Не существует мыслящего, представляющего субъекта», – утверждает автор «Логико-философского трактата»<sup>227</sup>.

Тезисы аналитической философии звучат как вызов картезианскому Я: не существует особого, принадлежащего только мне внутреннего мира; нет ничего, что *я и только я* могу удостоверить относительно себя самого.

Л. Витгенштейн показывает, что не существует *индивидуального* знания. Всякое высказывание о себе самом от первого лица обусловлено коммуникативно-речевой практикой. Мы узнаем предикаты, обозначающие феномены нашего сознания, в связи с их употреблением в предложениях от третьего лица или в связи с предложениями от первого лица, которые произносят другие люди. Поэтому «говорить “Только он может знать, каково его намерение” бессмысленно»<sup>228</sup>.

Но поскольку познание себя самого предполагает возможность ошибки, над философией языка нависает угроза возвращения к субъектно-объектной модели самопознания и проблеме идентификации. Витгенштейн понимает, что этой угрозы нет только там, где нет *познания*: «”Я знаю...”»

---

<sup>226</sup> Tugendhat E. Self-consciousness and self-determination. Cambridge (Mass.); L., 1986. P. 70.

<sup>227</sup> Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М., 1994. С. 56.

<sup>228</sup> Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М., 1994. С. 312.

может означать “Я не сомневаюсь...” – но это не означает, что слова “Я сомневаюсь...” *бессмысленны*, что сомнение логически исключено»<sup>229</sup>. Поэтому он стремится показать, что высказывания о собственных ментальных состояниях не имеют характера знания.

Несомненность предложений о собственных ощущениях объясняется тем, что они употребляются людьми, благодаря их знакомству с языковыми играми, *вместо естественных, непосредственных выражений чувств*, таких как крик или стон<sup>230</sup>. Я не могу сомневаться в том, чувствую ли я боль, если я знаю значение слова «боль».

Но разве можно утверждать несомненность нашего отчета о более сложных феноменах собственного сознания? «Я пытался изменить стремление думать, что “должно быть” нечто, что называется ментальным процессом мышления, надежды, желания, веры и т.д., независимое от процесса выражения мысли, надежды, желания и т.д.»<sup>231</sup>. Мышление непосредственно дано в языке, не нуждаясь в познании. «Правильно сказать “Я знаю, что ты думаешь” и неверно “Я знаю, что я думаю”»<sup>232</sup>.

Тугендхат, в отличие от Витгенштейна, утверждает, что «знать и познавать – не одно и то же, и не всякое знание должно основываться на акте познания»<sup>233</sup>. Он считает предложения, в которых я говорю о собственном сознании, непосредственным знанием, отличным от прямого знания, которое получено путем прямого наблюдения (эмпириче-

---

<sup>229</sup> Там же. С. 309.

<sup>230</sup> Wittgenstein L. Zettel. Oxford, 1967. P. 84.

<sup>231</sup> Витгенштейн Л. Голубая книга. М., 1999. С. 73.

<sup>232</sup> Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М., 1994. С. 310.

<sup>233</sup> Tugendhat E. Self-consciousness and self-determination. Cambridge (Mass.); L., 1986. P. 115–116.

ски), т.е. не следует из другого знания. Прямое знание есть все еще форма опосредованного знания, поскольку оно еще базируется на чем-то. Мое высказывание о собственном сознании истинно, если я просто употребляю его в соответствии с правилом<sup>234</sup>.

Витгенштейн, однако, мог бы возразить: для установления соответствия высказывания правилу потребовалось бы правило применения этого правила, и т.д. до бесконечности, а это есть новое обличье проблемы идентификации. Следование правилу есть не что иное, как *практика* его применения, которая не опосредована пониманием того, как следовать правилу.

Витгенштейн решает проблему самопознания в духе рефлексивной философии: мышление *непосредственно* дано в языке; законосообразность мышления представлена *правилами языковой игры*, причем правило не опосредовано пониманием того, как следовать правилу, а определяется *непосредственно* практикой его применения. Таким образом, вновь вырисовываются классические рефлексивные структуры, полагаемые непосредственно данными и служащие для оправдания все тех же первичных интуиций, состоящих в том, что «данность» предполагает, с одной стороны, многообразие, а с другой стороны, синтез. За многообразием здесь «отвечает» язык, а за синтезом – правила языковой игры. Неизбежным следствием рефлексивности данной концепции является невозможность познания самого себя: «Между игровым и неигровым бытием – пропасть, скрывающая тайну человека»<sup>235</sup>.

Таким образом, аналитическая философия движется в направлении утверждения все более *непосредственной*

---

<sup>234</sup> Ibid. P. 116.

<sup>235</sup> Порус В.Н. Субъект и культура // Страницы: богословие, культура, образование. 2009. Т. 13. Вып. 2. 2009. С. 234.

данности себя самого в языке. Последняя есть ее ключевой пункт. Но непосредственный, не требующий проверки самоотчет характерен для классического субъекта, всегда имеющего доступ к самому себе благодаря рефлексии. Перед нами вновь вырастает картезианский призрак.

Борьбу с ним продолжают Г. Райл и Д. Деннет. Их цель – показать, что для философии языка вовсе не обязательно принимать столь уязвимое допущение о безупречности самоотчета. С этой целью «перспектива от первого лица», которая раньше признавалась лишь *зависящей* от «перспективы от третьего лица», *полностью исключается*<sup>236</sup>. «В некоторых отношениях мне легче получить такое знание о себе, чем о ком-то другом, а в других – труднее. Но такая разница не проистекает и не ведет к качественному различию между знанием индивида о самом себе и его знанием о других людях»<sup>237</sup>. Мой самоотчет так же подвержен ошибкам и подлежит корректировке, как и мой отчет о других.

Но каков же критерий, позволяющий все же избегать ошибок? По Райлу, распознавание себя, как и другого, возможно посредством внимания к безыскусной речи. Снова имеет место ссылка на непосредственную данность. Только вопрос: чья это речь, моя или кого-то другого? Если раньше различение между ними было возможно на том основании, что только моя речь была непосредственным выражением меня самого, то теперь все смешалось. Как узнать, что речь моя, если «я» – это только часть речи? По Г. Райлу, «я» – это индексное слово, которое функционирует подобно слову «теперь»: как «теперь» мы можем применять к различным моментам времени, так и «я» может иметь различный смысл (например, «я» как наблюдающий некото-

---

<sup>236</sup> Dennett D. The intentional Stance. Cambridge; L., 1989. P. 153.

<sup>237</sup> Райл Г. Понятие сознания. М., 1999. С. 180–181.

рое действие и «я» как совершающий это действие), служа лишь указанием на того, кто произносит это слово и только в момент произнесения этого слова<sup>238</sup>.

У Деннета люди уже неотличимы от вымышленных героев текстов, «зомби», компьютеров. Непосредственно данное – это только нечто сказанное, некий текст, а автор – лишь обитатель текста, то, что можно вычитать из текста.

По Деннету, субъект есть фикция теоретика, феноменальное пространство – фиктивное пространство. Согласно деннетовской модели множественных набросков, коль скоро мозг выстроил суждение, то нет ни малейшей необходимости в том, чтобы это суждение базировалось на некотором субъективном представлении «Картезианского театра». Полагание «реально являющегося» в дополнение к выраженному в субъективном отчете есть умножение сущностей сверх необходимости. Ни спектакля, ни аудитории в мозге нет, а мозг – единственное место, где их можно искать<sup>239</sup>. Сознание оказывается потоком параллельных и перекрещивающихся набросков «текстов», а самость – «центром нарративной гравитации».

Однако при этом результаты деятельности мозга, состоящей в интерпретации и редактировании чувственных восприятий – наброски – сплетаются в «сети бессловесных нарративов»<sup>240</sup>, представляющие собой своего рода тексты. Действительно, бессловесные нарративы в неопределенный момент и без всякого опосредствования (сферы ментального не существует) могут стать достояниями сознания, превратиться в отчет, предполагающий вербализацию. Процесс наложения набросков друг на друга, их перекры-

---

<sup>238</sup> Там же. С. 193, 157–196.

<sup>239</sup> *Dennett D. Consciousness Explained.* Boston, 1991. P. 128–134.

<sup>240</sup> *Ibid.* P. 113.

вания, подавления одного другим находит *непосредственное* выражение в действиях и словах. Они есть *непосредственная данность сознания*, отвечающая исходной интуиции о присущей сознанию изменчивости. Таким образом, деннетовские «наброски» есть не что иное, как рефлексивная структура сознания. В паре с ней выступает другая рефлексивная структура – интенциональность.

Интенциональность у Деннета становится не качеством субъекта опыта, а свойством механизма, которое придается ему внешним дизайнером, в частности Природой<sup>241</sup>. «Можно считать, что человек обладает сознанием, имеет желания и что ему свойственна тенденция к реализации его целей в соответствии с его верованиями, но все это – результаты взаимодействия внешней интенциональности и языковой практики»<sup>242</sup>. «Наши о рассказы о себе плетутся, но большей частью не мы их сплетаем; они плетут нас. Наше сознание и наша нарративная самость представляют собой результат, а не источник»<sup>243</sup>.

Подведем итоги изгнания картезианского Я. Философы-аналитики заменили картезианский привилегированный доступ к мышлению привилегированным доступом языка. После разрушения призрачного внутреннего мира непосредственной данности субъекта самому себе остался мир языковых данных, данных ничьих и ни о ком. Язык *непосредственно* свидетельствует обо мне, что меня нет. Такова формула новейшего картезианства.

Критика картезианской теории рефлексии не затронула ее ключевой предпосылки о *непосредственном единстве*

---

<sup>241</sup> Dennett D. Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meaning of Life. L., 1995.

<sup>242</sup> Юлина Н.С. Дэниел Деннет: концепция сознания и личностного // История философии. Вып. 5. М.: ИФ РАН, 2000. С. 195–196.

<sup>243</sup> Dennett D. Consciousness Explained. Boston, 1991. P. 418.

*познающего и познаваемого*, низвергнув вместо нее субъектно-объектную модель, предполагающую их *различие*. Устойчивость этой предпосылки была обусловлена мнением, что только идентичность познающего и познаваемого делает самопознание тем, что оно есть, – познанием *самого себя*, тогда как различие их противоречит смыслу самопознания. Но, держась за предпосылку о возможности рефлексии, философское мышление пришло как раз к тому, чего избегало: самопознание утратило свой объект. Утрата объекта самопознания связана с тем, что при сохранении указанной предпосылки самосознание не может быть *познанием*.

Самопознанию только предстоит быть понятым как познание. Оно должно вновь обрести свой объект, но не в готовом виде, как полагала рефлексивная философия, а в процессе познания. Исходной точкой этого процесса является *незнание* объекта самопознания. Первоначальное определение познающего есть лишь *набросок* познающего, а не он сам. Это не исключает возможности последующей идентификации познаваемого Я с самим собой как познающим, тогда как путь рефлексии ведет к окончательной потере самого себя.

## 2. Изменение перспективы самопознания:

### *Я от лица Другого*

Классическая теория познания исходила из «Я-перспективы»: субъект *сам* устанавливает познавательное отношение к самому себе и к миру. Но чтобы самому *мочь* установить отношение к самому себе (называемое *рефлексией*), необходимо *уже* иметь доступ к самому себе, и этот доступ как первичное отношение к самому себе уже нельзя считать установленным самим субъектом. В отношении познания мира позиция автономного субъекта также не выдержала проверки на прочность, столкнувшись с про-

блемой «вещи в себе»: объект сознания был «разоблачен» в качестве неизбежно *не иного* по отношению к субъекту, а *того же самого, субъективного*. Эти трудности вызвали движение против именуемого «теоретическим сознанием» понимания мира как мира объектов, создали почву для отрицания субъектно-объектного отношения. Основание познания самого себя и мира стали искать не в доступном для рефлексии Я, а в *ином, другом*. Такая смена перспектив обещала открытие новых горизонтов самопознания.

Результат оказался прямо противоположным: самопознание лишилось перспективы, свелось к «оборачиванию назад». Именно с этой трудностью сталкиваются концепции Э. Левинаса, П.Ф. Стросона, Дж. Г. Мида, Ю. Хабермаса как попытки привлечения к самопознанию «перспективы от лица Другого». Ее источник – скрытая рефлексивность рассматриваемого подхода: полагается *непосредственный* доступ к определенности себя самого Другим, *без субъектно-объектного отношения, без познания*. Поэтому следует рассмотреть возможность *нерефлексивного* подхода к самопознанию: Я и мир даются нам определенными через иное только *опосредованно, в процессе познания* и, следовательно, в «Я-перспективе».

Что же открывается в результате самоистолкования, избегающего самообъективации? По Хайдеггеру, спрашивание о себе самом оказывается спрашиванием о бытии. Спрашивающий человек есть *бытие*, в котором «речь идет о самом этом бытии»<sup>244</sup>, поэтому он в своем бытии *набрасывает* возможности своего бытия и *понимает* себя всегда из своих возможностей. Но человек не есть какой-то застывший проект самого себя, он является *всеми* своими возможностями, которые он набрасывает перед самим со-

---

<sup>244</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 12.

бой и которые без конца преодолевает. Он находит себя, сталкиваясь с тем, что превосходит эти свободные наброски, что определяется не им самим, но, наоборот, определяет его самого как *бытие* – со своей фактичностью и конечностью. «Наиболее своя возможность» человека, условие самости есть *бытие-к-смерти*.

Заметим, что уже в концепции Хайдеггера появляется та трудность «обращенности самопознания вспять», которая, принимая различные обличья, будет и далее сопровождать весь ход мысли в направлении осмысления Я через дистанцирование от всего того, что может быть объектом познания, что одновременно составляет сферу субъективного, иными словами, от всего мыслимого в рамках отношения субъект–объект. Понимание самого себя, с одной стороны, – как понимание своей конечности – является уже *завершенным*, а с другой – поскольку в качестве необходимой для понимания меры может выступать только «несобственное» сущее – есть *нескончаемое и пустое* «блуждание от одной обыденной вещи к другой»<sup>245</sup>. При таком положении вещей *продвижение* в понимании самого себя, *самопознание* оказывается невозможным и бессмысленным.

Левинас возражает Хайдеггеру: сущее невозможно изолировать от бытия. Обращаясь к бытию, Хайдеггер не уходит от сущего вообще, но оставляет единственным сущим только само *Dasein*, поскольку для него характерно *понимание* бытия, а отношение с *иным сущим* (этическое отношение) подменяет отношением с *бытием сущего*, которое, будучи безличным, дает возможность овладеть сущим и господствовать над ним (отношение познания). Тем самым хайдеггеровская онтология по-прежнему остается «эголо-

---

<sup>245</sup> *Койре А.* Философская эволюция Мартина Хайдеггера // Логос. 1999. № 10 (20). С. 130.

гией», не может отмежеваться от философии субъекта, который «принимает только то, что сам себе дает»<sup>246</sup>.

По Левинасу, в бытии-к-смерти человек не обретает самого себя, не остается наедине с собой, поскольку смерть есть событие, над которым он не властен. Мое существование не «разомкнуто» мне, не находится в моем распоряжении, им распоряжается *кто-то* иной. Поэтому радикально Иное – это Другой. «То, что властно ускользает от концепции, не есть существование вообще, но существование Другого. И в первую очередь потому, что понятия Другого... не существует»<sup>247</sup>.

В чем заключается левинасовское понимание самого себя как определяемого Другим? Очевидно, что эта определенность не может быть достоянием сознания. То в нас, что обязано своим существованием «чужому», отличному от нас, всегда отсутствует. Остается попытаться обосновать самоидентичность как некоторое *отсутствие* в сознании. «Совсем-иной может явить себя... в некоторой не-явленности и в некотором отсутствии»<sup>248</sup>. Что же, присутствуя в сознании, заявляет о своем отсутствии в нем? Первичное ощущение как возникающее благодаря Иному не может присутствовать в сознании, но как свершившееся оно принадлежит мне, моему сознанию. Эта двойственность ощущения может быть мыслима без противоречия, если усмотреть, что «первичное ощущение всегда отсутствует, поскольку существует временной промежуток между первичным ощущением и свершившейся интенцией»<sup>249</sup>.

---

<sup>246</sup> Дerrида Ж. Насилие и метафизика // Левинас Э. Избранное: Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 385–386.

<sup>247</sup> Там же. С. 394.

<sup>248</sup> Там же. С. 379.

<sup>249</sup> Полещук И. Понятие интерсубъективной темпоральности в философии Левинаса // Левинас Э. Путь к Другому. СПб., 2006. С. 27.

Таким образом, у Левинаса моя идентичность самому себе, определяемая Иным, проявляется как сознание *времени*. Я сохраняется, несмотря на все превратности, влияющие на него в качестве объекта, не затрагивая его бытия. «Я – требование неокончательного. *Человеческая “личность” – это сама потребность во времени*»<sup>250</sup>. Время есть моя сущность, но оно не является в полном смысле моим временем. Время интерсубъективно, интерсубъективна и моя сущность.

Однако, несмотря на то что Левинас придает времени столь высокую значимость для понимания самого себя, нельзя спешить с утверждением того, что у него понимание самого себя имеет *будущее*. Понимание самого себя как имеющего отношение к Другому не достигается в потоке времени, но уносится этим потоком: «*После осознания есть после самого времени*»<sup>251</sup>. Поэтому для достижения этого понимания необходимо пройти *в обратном направлении* временную дистанцию, отделяющую меня осязаемого от меня ощущающего. «Сознание – это старение и поиски утраченного времени»<sup>252</sup>. Определение нашей идентичности предстает для нас событием уже свершившимся в незапамятные времена. «*”Рождение” бытия в постановке вопроса, где находится познающий субъект, отсылает, таким образом, к моменту “до постановки вопроса”*»<sup>253</sup>. Осознанное Я – лишь след той изначальной модальности субъективности, которую Левинас выражает словами «иначе чем быть» и которая как бессознательное играет свою соб-

---

<sup>250</sup> Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 58.

<sup>251</sup> Левинас Э. Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером // Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М., 2004. С. 300.

<sup>252</sup> Там же. С. 302.

<sup>253</sup> Левинас Э. По-другому, чем быть, или По ту сторону сущности // Левинас Э. Путь к Другому. СПб., 2006. С. 189.

ственную роль «до» мира. Я не могу приблизиться к Иному и тем самым к самому себе.

Отрицая *открытость* Иного Тожественному, Левинас, тем не менее, утверждает *возможность* движения Иного мне навстречу. Другой, оставаясь трансцендентным по отношению к Самотождественному, может открывать себя в языке. «Язык является *открытием Другого*, он устанавливает отношение, не сводимое к субъектно-объектно-му отношению»<sup>254</sup>. Другой не обнаруживает себя, он *выражает* себя. Выражение представляет Другого как *означающего*, т.е. полагающего знаки, от которых можно переходить к означаемому ими. При этом Другой сам не является означаемым, он представляет сам себя до всякого знака, т.к. знак как таковой мог возникнуть только в сообществе означающих. Выражающий себя в языке Другой не представляет себя непосредственно, он сохраняет возможность лгать, однако «ложь и истина уже предполагают абсолютную подлинность лица»<sup>255</sup>. Проявление лица происходит помимо формы, оно постоянно разрушает всякую форму. «Лицо же есть живое присутствие. Лицо говорит. Проявление лица – это уже речь... Речь не является простой модификацией интуиции (или мышления), она представляет собой изначальное отношение к внешнему бытию»<sup>256</sup>.

Итак, для понимания Другого как Чуждого необходимо отношение дискурса. Это означает, что и понимание самого себя рождается в дискурсе. Не разум создает отношения между Я и Другим, а научение Я Другим создает разум. «Язык... обучает, сообщает мышлению новизну»<sup>257</sup>.

---

<sup>254</sup> Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 106.

<sup>255</sup> Там же. С. 206.

<sup>256</sup> Там же. С. 100.

<sup>257</sup> Там же. С. 221.

Кажется, что свойственное языку изначальное отношение лицом-к-лицу с Другим объясняет индивидуальность Я, проникновение в наше мышление нового. Отсюда вытекает занимающая едва ли не главенствующее место в современном философском мышлении *проблематика языка и тела* как выразителей Иного и, следовательно, меня самого, а также *проблематика дискурса*.

Однако последующее развитие этих тем существенным образом отличается от левинасовского понимания. У Левинаса субъективность коренится в *идее бесконечного*. Другой являет нам свое Лицо, но при этом только *отсутствие Другого* есть его присутствие в качестве *другого*, поэтому Лицо есть «то, как нам предстает Другой, *превосходя идею Другого во мне*»<sup>258</sup>. Принимать Другого – это значит *постоянно преодолевать* идею, которую могло иметь о нем мышление, это значит постоянно выходить за пределы возможностей Я; а это как раз и есть: иметь *идею бесконечности*. Уникальность Я основывается на инаковости Другого, которая «не зависит от какого-либо качества, которое отличает его от меня, поскольку подобное различие как раз и полагало бы между нами родовую общность, сводящую инаковость на нет»<sup>259</sup>. Я как определяемое Иным не есть ни продукт биологической жизни, ни продукт истории, ни продукт культуры, поскольку Я и Другой ускользают, если мыслятся причастными к чему-либо превосходящему их, объединенными в одном понятии.

По Левинасу, Я и Другой избегают родового единства в словесном общении, при котором Другой присутствует в слове, но никогда *не есть Сказанное*. То, что сказано, отделено от Другого непроходимой дистанцией, есть лишь его след. Это означает, что Другой присутствует в слове

---

<sup>258</sup> Там же. С. 88.

<sup>259</sup> Там же. С. 199.

только до тех пор, пока говорит, пока опровергает все сказанное о нем. Левинас спасает слово как выражение Другого путем признания того, что постоянно умирающее слово постоянно возрождается, и процесс этот *бесконечен*. «Отношение лицом к лицу изначально определяется Левинасом не как отношение двух стоящих друг напротив друга и равных между собой людей. Левинасовское отношение предполагает отношение лицом к лицу у человека, склонившего голову и поднявшего глаза к высоте Бога»<sup>260</sup>.

Но это означает, что невозможно достичь понимания Другого и самого себя, которое не сводилось бы к утверждению невозможности понять, объять диалог. Не опаздывающее, а своевременное и имеющее будущее понимание самого себя невозможно – таково заключение Левинаса.

Абсолютно иное в нас недостижимо в силу его бесконечной инаковости – здесь Левинас последователен. Однако в его позицию все-таки прокрадывается непоследовательность. Ж. Деррида замечает: если присутствие Бога в нас понимать как присутствие-отсутствие, если все, что доступно мне есть лишь «след Бога», то утверждение «самого присутствия Бога» «полностью готово к тому, чтобы превратиться в атеизм: а если бы Бог оказался *эффектом следа?*»<sup>261</sup>

Заметим, что противоречие концепции Левинаса определяется рефлексивными структурами. Язык у Левинаса выступает в качестве внешнего аналога внутренней характеристики сознания – времени. Определяя самость Другим, Левинас опирается на рефлексивные характеристики классики – изменчивость и постоянство: он противопоставляет их друг другу и абсолютизирует первую в ущерб второй.

---

<sup>260</sup> Деррида Ж. Насилие и метафизика // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 397.

<sup>261</sup> Там же. С. 398.

Перекося очевиден: Другой как определяющий и я сам как определяемый теряются, оказываются лишь «следами» самих себя.

Отказавшись говорить о бесконечном, Деррида обращает внимание на то, что *не бесконечный* говорящий, с которым мы обычно имеем дело, никогда не присутствует в речи: «тема чистой внутренности речи или „слушания своей речи“ в корне опровергается самим “временем”»<sup>262</sup>. Через субъективность проходит трещина неодновременности и мешает ей быть присутствующей. Вследствие темпорализации речь является только как прошедшее, только как *письмо*: если письмо является вторичным, то все же ничто не может предшествовать ему. Субъекты могут быть идентифицированы только через знаки, а поскольку все языковые знаки произвольны и находятся в условном отношении к значению, смысл субъективности постоянно меняется.

Очевидно, что в своем понимании субъективности Деррида опирается на рефлексивные структуры, только теперь эти структуры противопоставляются друг другу: устойчивости противопоставляется текучесть, интенциональности – временность. При этом из двух моментов, характерных для взаимоотношений рефлексивных структур – взаимного предположения и противоречия – абсолютизируется второй момент. В результате у Деррида временность «вытесняет» интенциональность.

Деррида замечает, что временность и интенциональность есть две *противостоящие друг другу* характеристики сознания: «“время” не может быть “абсолютной субъективностью”»<sup>263</sup>. Противоположность временности и интенциональности становится для Деррида основанием для то-

---

<sup>262</sup> Деррида Ж. Голос и феномен // «Голос и феномен» и другие работы по теории знака Гуссерля. СПб., 1999. С. 114.

<sup>263</sup> Там же.

го, чтобы отказаться от второй в пользу первой. «Выход “в мир” изначально предполагается в движении темпорализации»<sup>264</sup>.

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 преваляло 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»<sup>265</sup>. «Понятие субъективности *a priori* и вообще относится к уровню конституируемого... Нет никакой конституирующей субъективности. Само понятие конституции должно быть деконструировано»<sup>266</sup>.

Таким образом, *невозможность объяснить* идентичность личности, определяемая ошибочной исходной предпосылкой о нераздельности времени и сознания, становится в постструктурализме *отрицанием* тождества личности.

Однако М. Франк возражает против такого отрицания: «можно и должно признавать зависимость смысла от знака, без того чтобы заходить столь далеко, чтобы интерпретировать эту зависимость как достаточное основание смыс-

---

<sup>264</sup> Там же.

<sup>265</sup> Там же. С. 110.

<sup>266</sup> Там же. С. 112.

лообразования»<sup>267</sup>. В определение знака уже включено то, что он нечто означает, следовательно, утверждение, выводящее это нечто из знака, круговое. Кроме того, без обращения к моменту относительного единства-с-самим-собой дифференцирование смысла было бы абсолютно не установимо, т.к. «дифференцируемыми могут быть только термины, которые совпадают, по меньшей мере, в отношении одного момента значения, так же как только те термины могут быть идентифицированы, которые отличаются друг от друга, по меньшей мере, одним признаком»<sup>268</sup>.

По замечанию В.Н. Поруса, «объявление об иллюзорности “Я” парадоксально: его делает *некто*, полагающий себя “самотождественным”. В противном случае это объявление могло бы быть принято за факт случайного и переходящего состояния психики – сомнения в своей идентичности, – которое надо бы лечить у психиатра»<sup>269</sup>.

Деррида согласен с Левинасом в том, что без *бесконечного Другого* в качестве основания субъект лишается самоидентичности, его ждет смерть. Философ не считает возможным развивать без опоры на Бога тему Другого и связанные с ней темы языка и тела как способные обогнуть подводные камни классического подхода и дать обоснование самоидентичности.

Однако попытки такого развития предприняты. Их можно найти в иной философской традиции. П.Ф. Стросон защищает тезис о том, что должны существовать *эмпирически* доступные критерии идентификации субъекта опыта во времени. Опыт, как показал Кант, не следует сводить к

---

<sup>267</sup> Frank M. Subjekt, Person, Individuum // Frank M. (ed.) Die Frage nach dem Subjekt. Frankfurt/M., 1988. S. 25.

<sup>268</sup> Ibid. S. 26.

<sup>269</sup> Порус В.Н. Тожество «Я» – конфликт интерпретаций // Культурно-историческая психология. 2011. № 3. С. 28–29.

данным индивидуального сознания, иначе не будут схвачены условия опыта вообще. Эти условия Стросон, в отличие от Канта, относит к самой реальности. Он спрашивает: «Являясь себе во времени, действительно ли мы являемся себе или мы лишь являемся себе являющимися себе?» Следует остановить свой выбор на первой альтернативе, поскольку вторая есть лишь ее бесполезно усложненный вариант. Но что означает «действительно являться себе»? Здесь мы выходим за границы понимания. Необходимо отказаться от доктрины, согласно которой пространственно-временная структура опыта отделяет нас от вещей самих по себе, и в частности от нас самих, и искать основание самоидентификации не в абсолютно ином по отношению к опыту – кантовской «вещи в себе», а в самом опыте. Опыт же представляет нам нас самих как *тела*, существующие в пространстве и времени<sup>270</sup>.

Отсюда Стросон делает вывод, что идентифицировать меня может и внешний наблюдатель. Более того, в этом отношении он имеет преимущество передо мною: «над *ним* не довлеет видимость того, что содержания *моего* сознания должны быть связаны вместе как определения явлений единой, простой субстанции»<sup>271</sup>. Источником этой иллюзии, как указывает Стросон, является то, что мы безошибочно употребляем слово «я», приписывая себе некий опыт в настоящем или в воспоминании. В самом деле, когда я испытываю боль, мне не нужно при помощи эмпирического критерия убеждаться в том, что боль испытываю именно я, а не кто-то другой. Мы склонны думать, что имеем знание о себе как идентичном субъекте, не завися-

---

<sup>270</sup> Strawson P.F. The bounds of sense. L., 1966. P. 37–39.

<sup>271</sup> Strawson P.F. Kant's Paralogism: Self-Consciousness and the «Outside Observer» // Cramer K. (Hrsg.) Theorie der Subjektivität. Frankfurt/M., 1987. S. 218.

щее от эмпирических критериев идентичности. При этом мы смешиваем единство опытов, принадлежащих одному сознанию, с опытом единства сознания и принимаем «я» за сохраняющую тождество с собой нематериальную вещь, тогда как «я» здесь означает не что иное, как сознание вообще или общие условия возможности опыта.

Но если «я» есть *условие возможности* опыта, то разве не является идентификация Я независимой от опыта? Стросон стремится показать, что «я» *как условие возможности опыта не может быть идентифицировано*. Само-сознание не есть сознание, отличное от сознания моих данных опыта, оно состоит именно в приписывании самому себе данных опыта и как таковое есть эмпирическое само-сознание. Поскольку это приписывание есть *условие* возможности опыта с характерной для него возможностью корректирования объективных составляющих, само оно не может быть корректируемым. Отсюда следует, что не существует критерия идентичности субъекта, применяемого к полю внутреннего опыта. Имея в виду *только* сознание, мы не можем отличить свое сознание от других сознаний.

По Стросону, приписывая себе состояния сознания, я не идентифицирую себя, но мое употребление при этом слова «я» свидетельствует о том, что я уже имею представление об отдельном, индивидуальном сознании, т.е. что я некоторым образом идентифицировал себя. Идентификация предполагает возможность ошибки, и значит, может быть осуществлена только при помощи эмпирических критериев и в отношении объективных составляющих опыта с их пространственно-временными координатами. Я могу быть идентифицирован только как обладающий телом. Как обладатель и тела, и сознания, я есть *личность*<sup>272</sup>. Только идентифицировав личность, можно идентифицировать

---

<sup>272</sup> Strawson P.F. Individuals. L., 1959. P. 121, 102.

сознание, а именно сознание этой личности. «Одна личность – одно сознание, та же самая личность – то же самое сознание»<sup>273</sup>.

Идентификация личности предполагает наличие Другого, т.к. *только благодаря Другому мне объективным, подлежащим корректровке образом могут быть приписаны состояния сознания*. Когда я ссылаюсь на свое индивидуальное сознание, передо мною выступает мое сознание таким, каким оно является *другим*. Говоря о себе «я», мы ничего не идентифицируем, но подразумеваем, что то, о чем мы говорим, идентифицируемо при помощи слова «он». «Необходимым условием для того, чтобы кто-то мог приписывать себе... состояния сознания, переживания, является его способность или готовность также приписывать их другим, которые не есть он сам»<sup>274</sup>.

Итак, Стросон утверждает, что субъект опыта есть личность: «состояния сознания не могли бы быть приписаны вовсе, *если бы не были приписаны личности*»<sup>275</sup>.

Стросоновская концепция объясняет возможность различения отдельных сознаний, однако при этом собственное сознание становится лишь одним из других сознаний. Однако различать других между собой и отличать себя от других – разные вещи. *Я не есть только один из других*. Стросон отрицает это положение: поскольку невозможно понятие, применяемое в принципе только к одной вещи, мы не можем применить к Я никакого понятия, которое было бы применимо только ему одному. Однако очевидно, что при этом мы теряем из виду тот уникальный статус, который имеет Я по сравнению с другими. У Стросона Я просто отличается от других теми или иными признаками,

---

<sup>273</sup> Strawson P.F. The bounds of sense. L., 1966. P. 169.

<sup>274</sup> Strawson P.F. Individuals. L., 1959. P. 99.

<sup>275</sup> Ibid. P. 102.

является обладателем неповторимого набора свойств. Но отсюда следует, что ничего не изменится для меня, если на моем месте, в тех же пространственно-временных координатах, с телом, идентичным моему, с моим же набором психических свойств окажется *Другой*. Но изменение все-таки произойдет: для меня уже не будет ничего существовать, не будет *меня*.

Невозможность осмысления уникальности Я в рамках концепции Стросона неразрывно связана с тем, что он *отрицает индивидуацию Я как условия возможности опыта*. Именно вследствие этого Я оказывается ограниченным заданностью извне, в опыте, выраженном в языке, и тем самым лишенным возможности направлять собственное становление.

Эти замечания перекликаются с критикой позиции Стросона М. Франком, который защищает тезис о том, что в случае с Я теоретико-познавательная перспектива не может быть просто переведена в семантически-интерсубъективистскую. Франк отмечает, что у Стросона, согласно которому индивид обладает идентичностью через значения предикатов, которые ему в различные моменты времени приписаны, вопреки акцентированной речи о пространственно-временном характере личности, ее временной характер примечательно недооценен. Временность индивида состоит не только в том, что личность набрасывает себя, приписывая себе те или иные интерсубъективно определенные предикаты. Личность может значение предикатов, в свете которых она открывает себя и других, неконтролируемо сдвигать, закреплять и вновь сдвигать от одного употребления к другому. Это не исключает взаимопонимания партнеров по разговору. Значения предикатов зависят от индивидуальной интерпретации, они *постепенно модифицируются* вместе с постоянно трансформирующейся системой миростолкования индивидуума. Поскольку от-

крытость индивида будущему предполагает непредвиденное изменение семантики предикатов, *критерий идентичности личности оказывается под угрозой*. Поэтому Франк для осмысления идентичности вводит понятие *индивидуальности*. Ее идентичность требует синтетического принципа единства, который не исключает качественных изменений и, прежде всего, несет в себе учет возможности *нового* толкования смысловой взаимосвязи. Какой принцип предлагает Франк? Трансформация значений присущих индивидуальности предикатов осуществляется не без оснований (и совместима с каузальным объяснением), но все же основанием здесь является не действующая причина, а мотив<sup>276</sup>.

Однако разработка *герменевтического* подхода к идентичности, представляемого Франком в противовес *семантическому* подходу Стросона, связана со значительными трудностями. В самом деле, необходимая для идентификации непрерывность между двумя следующими друг за другом во времени стадиями самопонимания индивида не может быть достигнута, если его мотивы будут меняться непредвиденным образом, также основываясь только на гипотетических толкованиях. По Франку, остановить бесконечный регресс в понимании самоидентификации можно только признанием изначального знакомства с собственной субъективностью. Однако такое возвращение к «Я-перспективе» не позволяет ответить на вопрос: каким образом исходное *непосредственное* самосознание может быть преобразовано в *знание* о себе, которое предполагает сознание себя как объекта? Франку не удастся разомкнуть классический круг рефлексии.

---

<sup>276</sup> Frank M. *Subjekt, Person, Individuum* // Frank M. (Hrsg.) *Die Frage nach dem Subjekt*. Frankfurt/M., 1988. S. 21–28.

Развитие самопонимания из «он-перспективы» требует не только идентификации собственных предикатов, но и идентификации способов их приписывания. Выявлению подлежит *процесс формирования* представлений индивида о себе самом в «перспективе от лица Другого» и *картина самого себя как итог этого процесса*. Покажем, что такого рода исследования разделяют существенную ограниченность этой «перспективы», состоящую в невозможности осмысления самоидентификации, имеющей будущее.

Мид принимает «перспективу от лица Другого», утверждая, что общественный процесс во временном и логическом планах предшествует сознанию индивида, и мы владем собой ровно настолько, насколько мы... принимаем регулирование нас самих другими и на это регулирование реагируем. Согласно Миду, мы отличаемся от животных, благодаря *коммуникации, принцип которой состоит в том, что человек в состоянии мысленно оказаться в роли Другого*<sup>277</sup>. Эта способность позволяет человеку реагировать на жесты не только инстинктивно, твердо установленным образом, но и откладывать свои реакции, а также создавать символы (знаки, в которых связан целый комплекс опыта, которые поднимаются над конкретной ситуацией и указывают на дальнейшую взаимосвязь) и реагировать на них.

Мид утверждает, что именно *коммуникация* формирует идентичность индивида. Благодаря принятию в своем языковом поведении роли Другого по отношению к себе отдельная личность может контролировать свои собственные реакции, «видеть» себя, быть для себя объектом. Проигрывание реакций других и своих собственных на те или иные ситуации формирует «внутренний опыт», который постепенно сгущается в понятия о том, в какой роли и каким об-

---

<sup>277</sup> Mead G.H. Mind, Self, and Society. Chicago, 1934. P. 113.

разом обычно действуют другие и я сам<sup>278</sup>. Это и есть процесс самоидентификации. Организованная общность или социальная группа, которая сообщает отдельной личности ее цельную идентичность, может быть названа «обобщенный Другой».

Итак, согласно Миду, идентичность достигается в «перспективе от лица Другого»: Я таков, каким видит меня Другой, и чтобы видеть себя, я сам должен выступить в роли Другого.

Объяснением того, что люди отличаются друг от друга, хотя разделяют одинаковые символы, у Миды служит различие между «*те*» – объективированной идентичностью Я – и «*И*» – витальным субъектом, в котором спонтанно находят свое выражение чувственные и телесные потребности. «*И*» есть бессознательное и досоциальное Я. Оно не может быть полностью социализировано и поэтому приносит в ситуацию новое и творческое.

Спросим: каков *принцип, определяющий наше участие в коммуникации, основанной на принципе «принятия роли Другого»*? Мы взаимно интерпретируем наши действия, принимая, что происходит следование тому принципу, что Другой видит себя в моей роли и мыслит из моей перспективы и знает, что я себя вижу в его роли, и он знает, что я знаю, что он это знает, и т.д. Коммуникативное понимание перспектив и ролей сводится к взаимному *ограничению перспектив*, т.е. к приспособлению. О каких «перспективах» идет речь? Чем руководствуются, к чему стремятся участники коммуникации, избирая те или иные роли? То, что Мид говорит именно о *ролях*, предусматриваемых той или иной *игрой*, означает то, что цели участников коммуникации для него не важны. Игра может быть любой, лишь бы были распределены все роли. Но если цель игры не

---

<sup>278</sup> Ibid. P. 300.

важна, то *весь смысл* игры сводится к взаимному приспособлению участников, учету их потребностей и интересов, в чем бы они ни заключались. Игра направляется лишь некой «суммой ожиданий всех», которая есть «обобщенный Другой» и которая, в конце концов, представляет *нормы и ценности* общества, которые релевантны в определенной ситуации<sup>279</sup>. В результате признания всех претендовавших ранее на фундаментальность идеалов человека ситуативными, зависящими от конкретных социальных условий, всякая коммуникация приравнивается к игре. «Игровая метафора приобретает всеохватный характер, она обнимает событийный мир, сферу мышления (не исключая и научное мышление), отношение человека к миру, социальному окружению и к самому себе»<sup>280</sup>.

Если Я индивида определяется коммуникацией, а сама коммуникация есть игра, то и идентификации нет, есть игра в идентификацию. «Понятие „субъект“ становится функциональным. Оно обозначает переменный модус приспособления индивида к окружающей его среде, если угодно, маску, под которой ему по тем или иным причинам удобно появляться среди людей»<sup>281</sup>.

Поскольку и в игре остаются соображения интереса, постольку Я все же обладает устойчивостью в качестве «бесперебойной машины желаний»<sup>282</sup>, определенной естественно возникающими потребностями. Но исходящее из «I» «чувство свободы, инициативы» не может означать свободу в специфически человеческом смысле, поскольку

---

<sup>279</sup> *Abels H.* Identität. Wiesbaden, 2006. S. 264.

<sup>280</sup> *Порус В.Н.* Субъект и культура // Страницы: Богословие, культура, образование. 2009. Т. 13. Вып. 2. С. 234.

<sup>281</sup> Там же. С. 233.

<sup>282</sup> Там же. С. 235.

не предполагает возможность *дистанцирования* от детерминант инстинкта<sup>283</sup>.

Картина самого себя, полученная от других, неизбежно фрагментарна, ограничена прошлым и актуально данным. Собственная, внутренняя перспектива, которая могла бы противостоять ситуационной определенности индивида извне, также отсутствует, поскольку не может основываться на слепых инстинктах. Таким образом, Мид приходит к общему для рассматриваемых попыток определения Я через «иное» игнорированию сознательного, претендующего на рациональный характер приближения к самому себе как цели познания. На этот недостаток концепции Мида указывает Х. Абельс: «Не существует никакого плана, следуя которому рефлексивное сознание быстрее или медленнее, лучше или хуже могло бы развиваться»<sup>284</sup>.

При всей значимости возможности принятия «перспективы от лица Другого» в самопознании, цель самопознания может быть задана только в «Я-перспективе». Однако вернуться к ней не позволяет трудность самообъективации. Хабермас пытается разрешить дилемму путем «смены парадигм» – *перехода от субъект-центрированного к коммуникативному разуму*. Он не согласен с тем, что полагание человеком целей предоставлено слепым чувственным установкам и предпочтениям. «С “целью” аргументации как таковой мы не можем обращаться столь же произвольно, что и с условными целями того или иного действия; эта цель таким образом сплетена с intersубъективной жизненной формой владеющих языком и дееспособных субъектов, что по своей собственной воле мы не можем ни по-

---

<sup>283</sup> Wandschneider D. Selbstbewusstsein als sich selbst erfüllender Entwurf // Zeitschrift für philosophische Forschung. 1979. Bd. 33. H. 4. S. 504.

<sup>284</sup> Abels H. Identität. Wiesbaden, 2006. S. 270.

ставить ее, ни обойти»<sup>285</sup>. Участники дискуссии не могут отказаться от стремлений к *когнитивной истинности* и *нормативной правильности* своих высказываний: всякий, кто выдвигает аргументы против признания неустранимости этих стремлений, сам руководствуется ими, если он вообще намерен рассуждать аргументированно.

Если стремления к когнитивной истинности и нормативной правильности не есть *лишь* стремления, то они предполагают истинность *норм*, которыми определяются истинность и правильность. В соответствии с заявленной сменой парадигм, эти *нормы должны определяться не самим познающим субъектом, а коммуникацией*. Использование языка, включающее критические дискуссии, которые тематизируют нормы и обосновывают их, Хабермас называет дискурсом<sup>286</sup>. Все содержания, считает он, сколь бы фундаментальные нормы ими ни затрагивались, нужно поставить в зависимость от соответствующих дискурсов. Предположение, что обоснование норм может быть дано, есть предположение того, что говорящий и слушатель могут прийти к рациональному консенсусу в отношении этих притязаний. Условие достоверности норм – потенциальное согласие *всех*, достигнутое *без какого бы то ни было принуждения*, за исключением того, которое вызвано наилучшими аргументами. Ситуация, в которой такое согласие совершенно реализовано, называется «идеальной речевой ситуацией». Так, «вместо того чтобы предписывать всем остальным в качестве обязательной некую максиму, которую я хотел бы сделать всеобщим законом, я должен предложить свою максиму всем остальным для дискурсивной

---

<sup>285</sup> Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2001. С. 148.

<sup>286</sup> Habermas J. The Theory of Communicative Action. V. 1. Boston, 1984. P. 42, 99, 302.

проверки ее притязания на универсальность»<sup>287</sup>. Таким образом, участники практического дискурса стараются достичь ясности в понимании их *общего* интереса, а не только пытаются установить равновесие между *частными, противоречащими друг другу* интересами.

Кажется, что в утверждении *предвосхищения* идеальной речевой ситуации найден принцип коммуникации, возвышающий ее над чисто природными потребностями и тем самым открывающий перспективы познания человеком самого себя именно как *человека*. Но на каком *основании* именно согласие всех удовлетворяет нашим претензиям на истину и справедливость? Хабермас отклоняет этот вопрос как относящийся к философии субъекта. Ему важно показать, что в своих стремлениях к истине и справедливости, являющихся необходимыми предпосылками коммуникации, мы *действительно* руководствуемся стремлением к согласию всех. Речь идет об *эмпирическом толковании необходимости* предвосхищения идеальной речевой ситуации. Г. Шнедельбах отмечает в аргументации Хабермаса круг, состоящий в том, что фактическое, которое необходимо для нормирования фактических попыток коммуникации, само может быть впервые идентифицировано только благодаря этому нормированию<sup>288</sup>.

В обосновании возможности обоснования норм коммуникации Хабермас ссылается на саморефлексивность коммуникативной практики. Теория дискурса, чтобы избежать трудностей классической рефлексивной теории, не должна представлять структуру дискурса как *бесконечный прогресс* ступеней языка. Дискурс должен быть представлен *одно-*

---

<sup>287</sup> Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2001. С. 107.

<sup>288</sup> Schnädelbach H. Reflexion und Diskurs. Frankfurt/M., 1997. S. 155.

временно как процесс коммуникации и метакоммуникации. Дискурсы актуализируются только в языковой коммуникации, каждый раз уже содержащей метакоммуникативные элементы и возможности; они выделяют их и применяют методически к проблеме коммуникации<sup>289</sup>. Поэтому возможность обоснования норм коммуникации изначально встроена в коммуникацию, и ее не нужно привносить туда в качестве дополнительного нормативного содержания.

Как отмечает Л. Нагль, Хабермас заставляет потребности и принцип суждения о них сходиться в некой (уже не отделяющей категориально артикуляцию потребностей и рефлексии о потребностях) теории употребления языка. Однако от судящего категориально не отделенный принцип теряет свою «категорическую» способность быть в распоряжении и остроту, с которой формальная этика связывает свою «возвышенность» и «обязательность»<sup>290</sup>.

Подведем итоги «смены парадигм». Вопрос о том, какие нормы коммуникации считать обоснованными, не находит ответа на основании «принципа интересубъективности». Саморефлексивность коммуникативной практики есть эквивалент классической рефлексии как непосредственного доступа к самому себе: в каждом случае осуществляется ссылка на *непроверяемую интуицию, в результате чего самопонимание оказывается непосредственно предзаданным, а не достигаемым в процессе познания, имеющим будущее*. Если в классической теории субъективности вопрос о нормах подлежал «внутреннему суду» отдельного субъекта как последней инстанции и решался ссылкой на непосредственную данность самого судящего,

---

<sup>289</sup> Ibid. S. 139, 143.

<sup>290</sup> Nagl L. Zeigt die Habermassche Kommunikationstheorie einen «Ausweg aus der Subjektphilosophie»? // Frank M. (Hrsg.) Die Frage nach dem Subjekt. Frankfurt/M., 1988. S. 365, 353.

то теперь при ответе на него ссылаются на непосредственную данность коммуникации.

У Хабермаса интуиция о коммуникации состоит в утверждении предвосхищения идеальной речевой ситуации, которое якобы с необходимостью присуще «лингвистической компетенции» (дотеоретическому «know how») вступающих в коммуникацию индивидов. При этом осмысление *самой языковой компетенции* как результата «обучения» коммуникации, поскольку оно должно опираться именно на коммуникацию, сталкивается с проблемой круга: попытки определить те практики, которые начинают нашу историю и культуру, заставляют эти практики отступать все дальше в прошлое до тех пор, пока они не теряются в «изначальных сумерках»<sup>291</sup>.

У Н. Лумана иная интуиция о принципе коммуникации: принятая в некоторой социальной системе коммуникация, благодаря которой существует Я, сама определяется тем, что обеспечивает *существование данной системы, ее отличие от окружающей среды и сохранение себя в ней*. Не существует раскрывающей новые перспективы *цели*, которой должна быть подчинена серия набросков системы, а напротив, *стабильность структуры системы выступает как мера*, по отношению к которой цели или представлению о цели только и разрешено утверждать себя<sup>292</sup>. Круг идентификации вступающих в коммуникацию индивидов замыкается на *самосохранении*, самопонимание обречено на стагнацию. Здесь мы снова видим опору на непроверяемую непосредственную данность: то, что по мере продви-

---

<sup>291</sup> Nagl L. Zeigt die Habermassche Kommunikationstheorie einen «Ausweg aus der Subjektphilosophie»? // Frank M. (ed.) Die Frage nach dem Subjekt. Frankfurt/M., 1988. С. 357.

<sup>292</sup> Luhmann N. Zweckbegriff und Systemrationalität. Frankfurt/M., 1973. S. 188.

жения коммуникации возникает что-то вроде гармонического равновесия, является некритически принимаемым условием<sup>293</sup>.

Итак, декларация о том, что непосредственно близким мне является Другой, а не Я, создает лишь видимость отказа от классической парадигмы *непосредственной данности самого себя*. Самопознание оказывается вечно опаздывающим за *непосредственной* определенностью меня через Другого и, как предполагающее самообъективацию, лишь удаляет от подлинной самости. Такое самопонимание наследует трудности картезианства: все во мне, что выходит за рамки непосредственно данного мне Другим, становится непознаваемым, запредельным.

Концепции самопознания, переносящие «центр тяжести» самопознания на *иное* по отношению к субъекту, являются рефлексивными, поскольку утверждают *непосредственную* определенность субъекта *иным*. Отвечая на вопрос о том, в чем состоит эта определенность, они заимствуют у классики ее рефлексивные структуры. При этом пара рефлексивных характеристик, служащая оправданию двух первичных интуиций – «изменчивости» и «постоянства», может представлять в различных модификациях: аналогами времени являются бессознательное, инстинкты, речь; аналогами интенциональности – социальное, приспособленность, коммуникация.

Выход видится в возвращении к *познанию* самого себя в «Я-перспективе», предполагающему субъектно-объектное отношение при одновременном отрицании *изначального, непосредственного* доступа к самому себе. «Либо философам удастся переосмыслить понятия “субъекта” и “объ-

---

<sup>293</sup> Gumpfenberg R. Zum Verhältnis von Widerspruch und Identitätsbegründung // Zeitschrift für philosophische Forschung, 1981. Bd. 35, H. 1. S. 67.

екта”, сохраняя за ними значимость и ценность (а следовательно, значимость и ценность фундаментальных идеалов науки – истинности и объективности знания), либо философия обречена на вырождение, и конец ее истории не за горами»<sup>294</sup>.

### *3. Поиск альтернативы субстанции как основания самоидентичности*

Рассмотрение концепций самоидентификации, представленных классической теорией познания, позволяет проследить историко-философский путь «минимизации» данности Я как условия единства сознания. 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 данность Я как *субстанции*. У Декарта в качестве непосредственной данности Я выступает мыслящая субстанция с ее модусами. Далее последовали лейбницевское утверждение неделимости и простоты субстанции, утверждение Локка о ее непознаваемости, а затем – работы Юма, не оставляющие сомнений в том, что понятие субстанции может служить лишь формальным основанием идентичности, а реальная идентичность при этом оказывается фикцией.

Однако в течение последующего развития классической философии субстанциональное (формальное, пустое по содержанию) понимание самоидентичности не было преодолено. Кант ограничил знание о Я как условия возможности опыта пустым представлением «я мыслю». В послекантовской философии Я как условие единства продолжает

---

<sup>294</sup> Порус В.Н. Рациональная коммуникация как проблема эпистемологии // Высшее образование в России. 2008. № 1. С. 139.

оставаться лишь формой идентичности. В частности, у Фихте «Я есть полагающее самого себя и ничего больше»<sup>295</sup>, у Гуссерля чистое Я «совершенно пусто – в нем нет никаких сущностных компонентов, нет никакого содержания, какое можно было бы эксплицировать... – чистое Я, и ничто более»<sup>296</sup>. У Хайдеггера основание идентичности выступает в форме времени, обладающего свойствами субстанции.

Почему не было найдено основание идентичности как реально существующее и реально связывающее наши представления, почему оно свелось лишь к мысли о необходимости их единства? Необходимым условием самоидентификации является приписывание себе некоторых качеств, необходимым условием последнего является знание о том, что мы приписываем их именно самим себе, но обладание этим знанием, в свою очередь, предполагает, что нам известны некоторые собственные качества. Вообще говоря, для классической теории самопознания характерен тезис о том, что самоидентификация, самореференция и самописание взаимно предполагают друг друга. Этот тезис определяет ось вращения классического понимания самопознания в круге рефлексии. Как было показано, круговой характер приписывания себе предикатов вынуждает классическую теорию самопознания лишиться идентичное Я всяких качеств, превратить его в ничто.

Последующий поиск реального основания самоидентичности, вектор которого задает П.Ф. Стросон, отличается стремлением разомкнуть классический порочный круг самоидентификации путем такого разграничения функций

---

<sup>295</sup> Фихте И.Г. Опыт нового изложения наукоучения // Фихте И.Г. Соч.: В 2 т. СПб., 1993. Т. 1. С. 551.

<sup>296</sup> Гуссерль Э. Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. I. М., 2009. С. 251.

*самореференции* и *самоописания*, которое позволило бы избежать их взаимного предпосылания. Как будет показано, 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.

Классическое представление о том, что *всякое* утверждение от первого лица предполагает как референцию к самому себе, так и идентификацию самого себя, поставлено под сомнение Л. Витгенштейном. Он выделяет два различных употребления слова «я»: «употребление как субъекта» (примерами такого употребления могут служить предложения «я испытываю боль», «я вижу канарейку») и «употребление как объекта» (имеет место в таких предложениях, как «я сломал ногу», «я вырос на 6 дюймов»). Область применения классического тезиса о единстве самореференции, самоидентификации и самопознания ограничивается только вторым из этих двух способов употребления. Согласно Витгенштейну, *в случае употребления «я» как субъекта нет самоидентификации*, поскольку идентификация предполагает возможность ошибки идентификации, тогда как спрашивать “Вы уверены, что боль испытываете именно Вы?”, было бы бессмысленно<sup>297</sup>. Он считает, что ошибка ложной идентификации невозможна здесь лишь постольку, поскольку *нет референции* к чему-либо, идентифицировать «я» *не с чем*. Невозможность ошибки в отношении употребления «я» как субъекта означает и *невозможность познания «я» как субъекта*. Познание с его подверженностью ошибкам возможно лишь в случаях, когда «я» употребляется *как объект*.

---

<sup>297</sup> Wittgenstein L. Blue and Brown Books. Oxford, 1958. P. 66–67.

Очевидно, что, несмотря на проведенное им различие, Витгенштейн не порывает с классикой: для него *отсутствие самоидентификации в случае употребления «я» как субъекта означает отсутствие самореференции и самопознания*, что вполне соответствует классическому представлению об их неразрывном единстве.

Стратегия, при помощи которой Витгенштейн решает проблему парадоксального (нефизического и нементального) референта «я» как субъекта, весьма сомнительна, поскольку состоит в том, что парадоксальный феномен просто исключается из рассмотрения. «Я», употребляемое для выражения внутренних состояний, оказывается грамматической иллюзией субъекта, подобной той, что имеет место при употреблении безличных предложений. Но, как замечает Э. Холенштайн, выражения внутренних состояний все же существенно отличаются от *безличных* предложений: в отношении безличного предложения «Светает» не имеет смысла спрашивать: «Кто светает?», тогда как в отношении предложения «Мне больно» вопрос «Кому больно?» имеет смысл. Грамматика предложения «Мне больно» предполагает личность как носителя свойств, в то время как предложение «Светает», согласно нашему изначальному пониманию языка, не подразумевает никакого субъекта, а подразумевает только процесс<sup>298</sup>.

Стросон является противником утверждения о том, что при употреблении предложений от первого лица, приписывающих состояния сознания, эти состояния сознания *никому* не приписываются. Он стремится показать, что они должны быть приписаны *кому-то*, но не могут быть приписаны картезианскому Я. Согласно Стросону, «если мы полностью абстрагируемся от тела и будем рассматривать

---

<sup>298</sup> *Holenstein E.* Die eigenartige Grammatik des Wortes 'Ich' // Zeitschrift für philosophische Forschung. 1982. Bd. 36. H. 3. S. 331–332.

просто наши опыты или состояния сознания как такового (содержания, получаемые при помощи внутреннего чувства), то очевидно, что мы... не сможем встретить в пределах этого поля нечто, что мы сможем идентифицировать в качестве неизменного субъекта состояний сознания»<sup>299</sup>. Мы вообще не имели бы ясного понятия о сознании, если бы не знали условий применения к сознанию понятия о нумерической идентичности и различии, и таким образом, о критерии индивидуации в отношении отдельного сознания. Но применение такого критерия предполагает выход за рамки содержаний этого сознания.

Рассуждения Стросона направляются поиском условий «легитимного употребления решающего понятия единства или нумерической идентичности во времени»<sup>300</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 само 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>301</sup>. «Я» из

---

<sup>299</sup> Strawson P.F. The bounds of sense. L., 1966. P. 37.

<sup>300</sup> Ibid. P. 37.

<sup>301</sup> Ibid. P. 162.

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>302</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>303</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>304</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>305</sup>, и, с другой стороны, для различения индивидуальных сознаний необходимо иметь пространственную «точку зрения»<sup>306</sup>.

Приписывать предикаты *себе* невозможно без того, чтобы отличать себя от *других*. «Условие того, чтобы счи-

---

<sup>302</sup> Ibid. P. 168.

<sup>303</sup> Ibid. P. 37.

<sup>304</sup> Ibid. P. 164.

<sup>305</sup> Strawson P.F. Individuals. L., 1959. P. 126.

<sup>306</sup> Ibid. P. 125.

тать 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>307</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 его* опытом, то тогда абсолютно нет смысла в говорении того, что такой-то опыт есть *его* опыт.

Однако «внешние» (претендующие на выход за рамки лишь сознаваемого) основания самоидентификации сами зависят от «внутренних» возможностей сознания. Для того чтобы были возможны 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 входит рекогниция, есть мой собственный, разделяющий с другими опытами это отношение к идентичному Я»<sup>308</sup>. Кроме того, опыт предполагает возможность *корректировки* объективных суждений, необхо-

---

<sup>307</sup> Ibid. P. 104.

<sup>308</sup> Strawson P.F. The bounds of sense. L., 1966. P. 101.

димым условием которой является различение *объективных* компонентов (как нечто объективно существует) и *субъективных* компонентов (как нечто мне является), а это, в свою очередь, обусловлено различением Я и мира<sup>309</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>310</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 виду следующее. Если бессмысленно и невозможно одни состояния сознания, которые я сознаю, из приписывания самому себе исключить, а другие – нет, тогда не существует проблемы *принципа* единства отдельного сознания, *принципа* идентичности субъекта восприятий, рас-

---

<sup>309</sup> Ibid. P. 107.

<sup>310</sup> *Mohr G.* Vom Ich zur Person. Die Identität des Subjekts bei Peter F. Strawson // Frank M. (Hg.). Die Frage nach dem Subjekt. Frankfurt/M., 1988. S. 40.

смотренных 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>311</sup>. Юм напрасно искал некоторую сущность, которая была бы принципом единства сознания, потому что «нет принципа единства там, где нет принципа дифференциации»<sup>312</sup>.

Таким образом, по Стросону, «не существует принципа индивидуации, который может быть сформулирован для сознания как такового»<sup>313</sup>. 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 приписывания 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 разводит понятия референции к самому себе и идентификации самого себя: возможна самореференция без самоидентификации. Тем самым он отрицает характерный для классической теории самопознания тезис о взаимной обусловленности самореференции и самоидентификации. Это рискованный шаг: трудно представить, как возможно приписывать нечто самому себе, но при этом не отличать себя от других. Таким образом, Стро-

---

<sup>311</sup> Strawson P.F. Individuals. L., 1959. P. 133.

<sup>312</sup> Ibid. P. 103.

<sup>313</sup> Ibid. P. 121.

сон задает новое направление поиска решения проблемы тождества Я: необходимо отделить самореференцию от самоидентификации и одновременно выявить то отношение между ними, благодаря которому идентичность Я все же может быть установлена.

Отвечая на вопрос о связи самоидентификации и приписывания предикатов себе без идентификации, Стросон ссылается на *языковую практику*, в которой они выступают *в единстве*<sup>314</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. Самоописание 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>315</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 *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 пре-

---

<sup>314</sup> Strawson P.F. Individuals. L., 1959. P. 107–108.

<sup>315</sup> Ibid. P. 108–109.

дикаты, 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>316</sup>. «Понятие индивидуального сознания должно мыслиться как вторичное по отношению к понятию личности»<sup>317</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 опирается на идею субстанции. Личность, выступающая в качестве основания и телесного, и ментального тождества, также оказывается не чем иным, как

---

<sup>316</sup> Ibid. P. 110–111.

<sup>317</sup> Ibid. P. 124.

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>318</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*.

Стросон задает направление поиска решения проблемы тождества самого себя: возникает ряд попыток так или иначе *отделить самореференцию от самоидентификации*

---

<sup>318</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 1. 1996. С. 300.

и одновременно установить характер того отношения между ними, благодаря которому самоидентичность все же имеет место.

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. Тугендхату, 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>319</sup>. В своем обосновании указанного принципа Тугендхат опирается на Витгенштейна: «...прояснение употребления ф-предложений от первого лица может иметь место только в связи с прояснением их употребления в третьем лице»<sup>320</sup>. «Я могу быть уверенным, что предложение типа “я ф” истинно, если я просто употребляю его в соответствии с правилом»<sup>321</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>322</sup>.

---

<sup>319</sup> Tugendhat E. Self-consciousness and self-determination. Cambridge Mass.; L., 1986. P. 74.

<sup>320</sup> Ibid. P. 76.

<sup>321</sup> Ibid. P. 116.

<sup>322</sup> Ibid. P. 73.

Однако отношение к самому себе, основанное на интрасубъективном понимании употребления ф-предложений, ничем не отличается от отношения к *другому*, 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 различия каждая личность может отличать себя как субъекта от сущности, в качестве которой он существует в мире и с которой связывает себя понятийно<sup>323</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

---

<sup>323</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.

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 качестве 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>324</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>325</sup>.

---

<sup>324</sup> Shoemaker S. Self-Reference and Self-Awareness // The Journal of Philosophy. 1968. Vol. 65, № 19. P. 561.

<sup>325</sup> Ibid. P. 563.

Шумейкер утверждает, что источник противоречия, с которым сталкиваются теоретики отсутствия референции, – тенденция мыслить самосознание в соответствии с моделью *чувственного восприятия*, по аналогии с тем, как наше чувственное восприятие Джона объясняет наше знание того, что у Джона есть борода. «Самосознание не предполагает какого-либо восприятия самого себя... Наш язык может внушать нам, что боль воспринимается, но он не внушает нам... что мы воспринимаем чувствование этой боли или “обладание” этой болью»<sup>326</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 Р\*-предикаты – предикаты, которые составляют центральный класс психологических предикатов (Р-предикатов) и отличаются тем, что знание о том, что они приписаны, эквивалентно знанию о том, что они приписаны мне самому. Возможность приписывать себе Р\*-предикаты определяет возможность приписывать себе все остальные предикаты (как ментальные, так и физические)<sup>327</sup>.

В качестве примеров приписывания Р\*-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 юмов-

---

<sup>326</sup> Ibid. P. 564.

<sup>327</sup> Ibid. P. 565–567.

ской 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 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, несмотря 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>328</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

---

<sup>328</sup> Shoemaker S. Self and Substance // Nous. Vol. 31. 1997. Supplement: Philosophical Perspectives. 11. Mind, Causation, and World. P. 296.

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 функционалистский взгляд совместим с пониманием самого себя как *субстанции*, характерными чертами которой являются относительная автономность и самосохранение<sup>329</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>330</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 самоописанием*: 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.

---

<sup>329</sup> Ibid. P. 295.

<sup>330</sup> Christofidou A. Self-Consciousness and the Double Immunity // Philosophy. 2000. Vol. 75, № 294. P. 539.

бочна, самописание – нет. «Не существует такой вещи, как подверженность ошибке *ложной идентификации* в отношении «я», каким бы ни было приписываемое самому себе свойство, существует только подверженность ошибке *ложного самописания*»<sup>331</sup>.

Таким образом, тезис о безошибочности самоидентификации в отношении *всех* приписываемых себе в первом лице предикатов имеет основанием определенное *разграничение самоидентификации и самописания*. Каково, согласно Кристофиду, 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>332</sup>. Следовательно, должно быть в самосознании нечто, отсутствующее в самоидентификации, и это есть *самописание* как ментальных, так и телесных свойств. В противовес Витгенштейну, Кристофиду 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>333</sup>.

---

<sup>331</sup> Ibid. P. 550.

<sup>332</sup> Ibid. P. 539.

<sup>333</sup> Ibid. P. 548–549.

Для Кристофиду существуют *два* вида иммунитета: иммунитет против ошибок идентификации и иммунитет против ошибок самоописания. Она надеется показать, 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 самоописания, телесные самоописания, а также их комбинации»<sup>334</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>335</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 самоописание – «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 самоиден-

---

<sup>334</sup> Ibid. P. 549.

<sup>335</sup> Ibidem.

тификации, на самом деле являются примерами ошибочного самоописания при безошибочной самоидентификации. Например, если я бы, войдя в автобус, 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>336</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.

---

<sup>336</sup> Ibid. P. 556–557.

Концепция Кристофиду не позволяет исключить возможность такого случая. Таким образом, *безошибочность самоидентификации 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>337</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>337</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 самоопи- сание изменчиво во времени и подвержено ошибкам.

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 не принадлежит сфере *сознательного*. Вернуться к полнокровному Я означает отказаться от истощенного Я, которое все еще есть данность сознания.

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?

## § 2. Проблема обоснования знания

### 1. Мир без субъекта

«Исчезновение» или «смерть» субъекта – общее место ряда философских концепций, чьи претензии на преодоление известных трудностей классической (картезианской) парадигмы были громко заявлены в XX веке. Известно, однако, и то, что сами эти концепции вовсе не свободны от многочисленных трудностей и даже парадоксов. Покажем, что картезианская парадигма – в неявном своем выражении – составляет основу «бессубъектных» концепций, поскольку сохраняется ее ключевая предпосылка о доступном для рефлексии непосредственном знании как основании всякой достоверности. Эта предпосылка и обуславливает их принципиальные трудности.

Сартр говорил о сознании без Я и на вопрос о бытийном основании сознания отвечал, что оно есть ничто. Однако сартровское ничто не было чистым небытием, ничто ничтожило бытие-в-себе и тем самым как свобода было

причастным бытию вообще. По словам Ф. Коплстона, «он (Сартр. – *T.P.*) постоянно говорит так, как если бы слово “ничто” означало особый вид чего-либо»<sup>338</sup>.

Однако не следует думать, что философия Сартра есть лишь игра со словом «ничто», к которой не стоит относиться серьезно. (Именно так расценивает Коплстон сартровские рассуждения типа: сознание ничем не отделено от самого себя, значит, благодаря ничто, оно отделено от себя.) Она вскрывает и пытается согласовать противоречивые моменты, имеющие ключевое значение для понимания сознания: с одной стороны, в ней философствование, основанное на рефлексии, получает логическое завершение, выражаемое требованием приравнять неподдающееся рефлексии Я к ничто, к небытию; с другой стороны, она ставит вопрос о бытийном основании сознания, и поэтому ничто оказывается тем, что основывает, бытием.

Д. Генрих также озабочен противоречивыми моментами теории сознания. С одной стороны, трудности традиционной теории рефлексии снимаются для тех, кто отказывается признавать Я – псевдосущность, которая характеризуется идентичностью познающего и познаемого. С другой стороны, теории, утверждающие неэгологическое сознание, имеющее отношение к самому себе, в конечном счете, опираются на рефлексиию с ее трудностями<sup>339</sup>.

«Бессубъектные» концепции, такие как структурализм и постструктурализм, не мучают себя противоречиями и благополучно «забывают» о второй стороне проблемы. Согласно логике развития рефлексивной философии, все, что могло бы напомнить о трансцендентальном субъекте, преследуется и постепенно исключается из рассмотрения, он полностью элиминируется.

---

<sup>338</sup> Коплстон Ф. История философии. XX век. М., 2002. С. 258.

<sup>339</sup> Henrich D. Selbstbewußtsein: Kritische Einleitung in eine Theorie // Bubner R., Cramer K., Wiehl R. (eds.) Hermeneutik und Dialektik. Vol. 1. Tübingen, 1970. S. 268.

Структуралисты стремятся ради подлинной объективности к рассмотрению объективных символических структур самих по себе, без сомнительного понятия о субъекте как их источнике, и считают Я производным от функционирования этих структур. Синтез объективных структур не предполагает единства сознания, является анонимным<sup>340</sup>. Для обоснования синтеза при таком подходе указывается иная, отличная от трансцендентального Я синтезирующая инстанция – бессознательное. По словам А.С. Колесникова, «сведение функции субъекта к минимуму происходит на поле манифестации бессознательного как субъективности в целом. Субъект заменяется субъективностью»<sup>341</sup>.

Как это ни парадоксально, и структуралистское изгнание субъекта, продиктованное желанием избавиться от ненадежных метафизических предпосылок, и введение вместо него бессознательного обусловлены как раз принятием предпосылки декартовской философии – предпосылки о рефлексии как единственном пути к достоверности. Бессознательное, в отличие от трансцендентального Я, поддается рефлексии<sup>342</sup>. Поэтому в бессознательный план переносится выполнение функции субъекта. По той же причине, а именно, для того чтобы быть доступными для познания этим единственно достоверным методом, в бессознательный план переносятся и объективные структуры: у структуралистов речь идет о *бессознательных* структурах жизни, психики, языка, мифа, власти и т.д. Обращают на себя внимание субъективные черты этих объективных структур. Дело в том, что перенос метода рефлексии в качестве достоверного метода познания на сферу объектив-

---

<sup>340</sup> Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М., 2003. С. 265.

<sup>341</sup> Колесников А.С. Проблема субъективности в постструктурализме // Формы субъективности в философской культуре XX века. СПб., 2000. С. 88.

<sup>342</sup> Там же.

ного ведет к стиранию различия между объективным и субъективным и появлению вместо них гибрида субъективного и объективного. «Специфика этой гносеологической пары категорий – субъект и объект – заключается в данном случае в несубстанциальности объекта и несубъектности субъекта»<sup>343</sup>.

Поскольку для исследования бессознательных структур выбирается метод рефлексии, предметом исследования становится непосредственно данное. Однако в русле рассматриваемого подхода непосредственная данность не может быть ни субъективной как, например, содержания сознания, т.к. объединяющего данные субъекта просто нет, ни объективной, т.к. объективное только предстоит выявить. То, с чем мы непосредственно имеем дело, есть истолкование мира в языке, следовательно, язык предпослан всякому познанию.

Выявляемая рефлексией структура языка оказывается основной исследуемой структурой, тогда как прочие структуры объявляются аналогичными и исследуются при помощи языка и методов его изучения, принимаемых за образец научности. По характеристике Н.С. Автономовой, «проблема сознания видится в структурализме сквозь призму трех «объективностей» – структуры, бессознательного и языка», при этом «бессознательное – языкоподобно и структурно, структура – бессознательна и языкоподобна, язык (языкоподобные механизмы культуры) – структурен и бессознателен»<sup>344</sup>. Л. Витгенштейн приписывает миру логическую форму языка. По Ж. Лакану, бессознательное, которое определяет работу сознания, имеет структуру языка. Осуществляется перенос лингвистической методологии на этнографию (К. Леви-Стросс), литературоведение

---

<sup>343</sup> Автономова Н.С. Концепция сознания в структурализме // Проблема сознания в современной западной философии. М., 1998. С. 221.

<sup>344</sup> Там же. С. 220.

и массовую культуру (Р. Барт), историю (М. Фуко), этику (Ж. Ф. Лиотар, Ю. Хабермас).

По мере развития аналитической философии, репрезентативная функция языка подчиняется коммуникативной, внимание аналитиков начинает привлекать не научный, а обычный, естественный язык. Речь идет о работах Л. Витгенштейна, Г. Райла, Дж. Уиздома, Дж. Остина. Это связано с рефлексивным характером философии языка, ищущей основания в непосредственном и изживающей моменты опосредствования. В качестве подлинно саморефлексивного выявляется интересубъективное взаимопонимание употребления языка.

О философии языка говорят, как о новой парадигме, пришедшей на смену философии субъекта<sup>345</sup>. Витгенштейн уходит от трудности рефлексивного понимания знания о самом себе, благодаря утверждению, что высказываемые от первого лица предложения, в которых предикат обозначает некоторое состояние сознания, не имеют характера знания<sup>346</sup>. Они употребляются в процессе языковой игры вместо «естественных», «примитивных» выражений чувств, таких как крик или стон, и, так же как последние, не подвержены сомнению, не требуют удостоверения<sup>347</sup>. Согласно интерпретации Н. Малколма, эти предложения не могут быть ошибочными, равно как и не подлежат исправлению<sup>348</sup>. Витгенштейн решает проблему непосредственного знания вполне в духе рефлексивной философии: он не го-

---

<sup>345</sup> Колесников А.С. Проблема субъективности в постструктурализме // *Формы субъективности в философской культуре XX века*. СПб., 2000. С. 93.

<sup>346</sup> Wittgenstein L. *Philosophische Untersuchungen*. *Philosophical Investigations*. Oxford, 1953. P. 222.

<sup>347</sup> Wittgenstein L. Zettel. Ed. by G.E.M. Anscombe and G.H. v. Wright. Oxford, 1967. P. 84.

<sup>348</sup> Malcolm N. Wittgenstein's *Philosophical Investigations* // *Philosophical review*. Vol. 63, № 4. October 1954. P. 541–542.

тов отказаться от непосредственной данности (*несомненной*), даже если она не может быть знанием.

Отсюда ясно, что сведение Я к языковому выражению<sup>349</sup> или к «центру нарративной гравитации»<sup>350</sup> не преодолевает важнейшую предпосылку прежней философии, куда более незаметную и устойчивую, по сравнению с полаганием субъекта – предпосылку о рефлексии как единственно достоверном методе познания всего существующего. Она по-прежнему скрыто «управляет» ходом мыслей. Так, Г. Райл и следующий за ним Д. Деннет отвергают Я на том основании, что мы не имеем *непосредственного доступа* к собственным субъективным состояниям и всегда имеем дело не с самим собой, а с придуманным нами объектом<sup>351</sup>. Эти исследователи не замечают противоречивости своей позиции: независящий от декартовской предпосылки исследователь не мог бы, исходя *только* из невозможности прямого доступа к себе самому, сделать вывод, что самости не существует.

В философии языка – такова судьба всякой рефлексивной философии – любое исследование реальности берет за основу только непосредственно данное нам, и, как следствие, не находит выхода к реальности. Например, Деннет, принимая в качестве несомненного факта лишь то, что *говорят люди или тексты*<sup>352</sup>, «пытается выпрыгнуть из «лингвистической тюрьмы», в которую загнал философию Витгенштейн»<sup>353</sup> – приписывает людям или литературным

---

<sup>349</sup> Райл Г. Понятие сознания. М., 1999. С. 157–196.

<sup>350</sup> Dennett D. *Consciousness Explained*. Boston, 1991.

<sup>351</sup> Дубровский Д.И. В «театре» Дэниэла Деннета: По поводу одной популярной концепции сознания // Вопросы философии. 2003. № 7. С. 92–111.

<sup>352</sup> Dennett D. *How to study Human Consciousness Empirically or Nothing Comes to Mind* // *Synthese*. Vol. 53, № 2. November 1982. P. 159–160.

<sup>353</sup> Юлина Н.С. Денет о вирусе постмодернизма. Полемика с Рорти о сознании и реализме // Вопросы философии. 2001. № 8. С. 91.

героям *объективные* структуры интенциональности, выработанные в процессе эволюции, чем заслуживает справедливый упрек Р. Рорти в противоречии<sup>354</sup>.

Постструктурализм, продолжая не завершенное структурализмом изгнание субъекта, утверждает, что полагаемые объективными структуры центрированы вокруг фикции Я и поэтому не могут быть объективными; устойчивых структур нет, есть лишь игра без правил, и самотождественное Я в этой игре не может иметь места<sup>355</sup>.

Ж. Деррида находит, что опора на язык еще не гарантирует того, что в исследование не вкрались метафизические допущения. В результате анализа гуссерлевской концепции языка он приходит к выводу, что фоноцентризм в понимании языка определяется интуитивистской теорией познания<sup>356</sup>. «Когда я говорю, то к феноменологической сущности этой операции принадлежит то, *что я себя слышу в то же самое время, когда я говорю*»<sup>357</sup>. Поэтому голос может выступать в качестве посредника, который «сохраняет и *присутствие объекта* перед интуицией, и *самоприсутствие*, абсолютную близость актов самим себе»<sup>358</sup>.

Как справедливо замечает Деррида, для того чтобы были возможны объекты, не требуется рефлексивное схватывание непосредственно присутствующего. Правда, он пытается опровергнуть рефлексии как интуитивное схватывание предмета при помощи временности, т.е. при помощи рефлексивной структуры. Для него условием наглядного

---

<sup>354</sup> Rorty R. Holism, Intrinsicity, and the Ambition of Transcendence // Dahlbom B. (ed.) Dennett and His Critics. Demystifying Mind. Cambridge (Mass.), 1993. P. 189.

<sup>355</sup> Порус В.Н. Рациональность. Наука. Культура. М., 2002. С. 300–305.

<sup>356</sup> Деррида Ж. Голос и феномен // «Голос и феномен» и другие работы по теории знака Гуссерля. СПб., 1999. С. 118.

<sup>357</sup> Там же. С. 103.

<sup>358</sup> Там же. С. 101.

представления одного и того же предмета и тем самым также идентичности значения языкового выражения является время, которое «не может пониматься на основании настоящего и самоприсутствия настоящего бытия»<sup>359</sup>. Согласно Деррида, гуссерлевская «модель наглядно осуществленной интенции значения сводит к нулю как раз временное различие и инакость – свойства, являющиеся конститутивными для акта наглядного представления того же предмета и тем самым также для идентичности значения языкового выражения»<sup>360</sup>. Если предмет присутствует для нас как тот же самый, то это означает, что он вырван из течения времени и потока переживаний и, следовательно, отсутствует в качестве интуитивной данности. Это верно и в том случае, если речь идет обо мне самом<sup>361</sup>.

Отсюда следует, что для понимания предметности необходимо отказаться от философии, основанной на предпосылке о непосредственном знании. Деррида, однако, сохраняет приверженность этой философии, поскольку у него рефлексивность (непосредственная, интуитивная данность) сохраняется в форме временности. Связывая предметность с временностью, Деррида не может отделить предметность от интуиции: для него *отсутствие интуиции означает отсутствие субъекта и объектов*. Он пишет: «Отсутствие интуиции – а следовательно, субъекта интуиции – не только дозволяется речью, этого *требует* главная структура значения, рассмотренная *в себе*. Это радикально необходимое полное отсутствие субъекта и объекта утверждения – смерть писателя и/или исчезновение объектов, которые он мог бы описывать – не мешает тексту что-либо “означать”»<sup>362</sup>.

---

<sup>359</sup> Там же. С. 114.

<sup>360</sup> Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М., 2003. С. 184.

<sup>361</sup> Деррида Ж. Голос и феномен // «Голос и феномен» и другие работы по теории знака Гуссерля. СПб., 1999. С. 125.

<sup>362</sup> Там же. С. 122–123.

Очевидно, что такой ход мысли обусловлен скрытой предпосылкой, состоящей в том, что субъект всегда есть субъект интуиции, а объект всегда есть объект интуиции, т.е. предпосылкой об интуиции – обращении к непосредственно присутствующему – как единственном способе познания. На основании этой предпосылки, если нет непосредственной данности познаваемого, то и никакого познаваемого нет. Таким образом, Деррида остается в рамках рефлексивной философии ценой отрицания предметов познания вообще. Выражение относится к объекту, если это допускается его грамматической формой. Поэтому отправной точкой анализа Деррида считает *письмо*, не имеющее ни реального автора, ни реального предмета.

В сфере повседневной коммуникации рушатся различия между серьезным и симулированным, дословным и метафорическим; выделяющиеся из повседневной коммуникации сферы науки, морали теряют своеобразную значимость и понимаются как кристаллизации самих форм аргументации<sup>363</sup>.

М. Фуко утверждает: поскольку структуры, в соответствии с которыми истинное отличается от ложного, не предполагают полную прозрачность и непосредственность познаваемого и самих этих структур, поскольку мы не знаем заранее истинны сами эти структуры или ложны, истину следует считать всего лишь функцией воли к власти. Основой всякого знания является несправедливость<sup>364</sup>. Субъект-объектные отношения есть порождение воли к власти. Из отсутствия непосредственного знания Фуко делает вывод об отсутствии истинного (в классическом смысле) знания вообще, чем выказывает свою принадлежность философии непосредственного знания. Отрицание реального

---

<sup>363</sup> Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М., 2003. С. 202–214.

<sup>364</sup> Foucault M. Die Ordnung der Diskurses. München, 1974. S. 107.

субъекта и объектов познания, а также отрицание истины есть та цена, которую платит Фуко за свою включенность в традицию рефлексивного философствования.

Историография Фуко претендует на точное описание всех фактов культуры путем вписывания их в контекст речевых или «дискурсивных» практик, наподобие пузырей всплывающих из трясины анонимных процессов властвования (выражение Ю. Хабермаса). Тем самым «дискурсы» оказываются вариантом непосредственной данности, требуемой всякой рефлексивной философией. Данность эта сочетает в себе черты субъективного и объективного, не будучи ни тем, ни другим. Дискурсивные формации случайны и беспорядочны и потому не объективны. Дискурсы не принадлежат человеку как их автору, имя автора лишь функционирует в качестве характеристики определенного способа бытия дискурса<sup>365</sup>.

Смысл зависит от знака, а знак оторван от того, что он означает, поэтому изменение смысла лишено каких бы то ни было моментов устойчивости. Оно есть своего рода абсолютный поток, который, однако, *не есть* абсолютная субъективность. «Все факты, все атомы культуры, представляющиеся неделимыми, подвергаются делению, все они вписываются в контекст речевых или «дискурсивных» практик»<sup>366</sup>, при этом «анализ происхождения ведет к растворению Я и оставляет на местах его пустого синтеза тысячу кишаших потерянных событий»<sup>367</sup>.

Вместе с тем в постмодернизме в трансформированном виде фигурирует и такая рефлексивная структура, как ин-

---

<sup>365</sup> Фуко М. Что такое автор? // Лабиринт. 1993. № 3. С. 25–43.

<sup>366</sup> Автономова Н.С. Мишель Фуко и его книга «Слова и вещи» // Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 25.

<sup>367</sup> Foucault M.F. Nietzsche, die Genealogie, die Historie // Foucault M. Die Ordnung der Diskurse. München, 1974. S. 89.

тенциональность. Способность синтеза становится здесь функцией воли к власти. Дискурсивные практики и власть – аналоги временности и интенциональности – не утрачивают своего рефлексивного характера: они претендуют на то, чтобы быть *непосредственно данными базисными структурами*, с которыми должно считаться всякое познание. Однако рефлексивные структуры неизбежно разделяют непроходимой пропастью познание и действительность, и в постмодернизме это разделение проявляется в уничтожении грани между знанием и ничем не обоснованным мнением.

Постмодернистские концепции с их стремлением уйти от дихотомии явления и реальности и описывать непосредственную данность «вещи», материи, тела, вполне отвечают духу рефлексивной философии, как в постановке проблемы познания, так и в способе ее решения. Эти концепции представляют множество вариантов слияний субъективного и объективного<sup>368</sup>. Постулируется так называемая *симметрия*, состоящая в том, что «вещи» признаются «диалоговыми» объектами, одновременно и реальными и социальными конструктами. В реалистической версии социального конструктивизма (Б. Латур, А. Пикеринг, Д. Харавэй) «вещи» оказываются действующими лицами в создании культуры (актерами, агентами). Пикеринг говорит, что мир есть продукт постоянного прокатывания человеческих и нечеловеческих агентов через «валцы» практики. В таком «сплюсненном» мире субъективное и объективное оказываются смешанными. Латур понимает реальность как «актор-сеть», которая представляет собой цепи связей и отношений между «субъектами действия» (актерами), тогда как сами акторы – сущности, конституированные этими отношениями. Различия между субъектами и объектами

---

<sup>368</sup> Столярова О.Е. Социальный конструктивизм: онтологический поворот // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2003. № 3. С. 39–51.

вторичны по отношению к исходной реальности, которую составляют гибриды («фактишы»). Харавэй для описания гибридов прибегает к термину «киборг», который соединяет биологических и технологических акторов в единый организм-механизм.

Едва ли можно говорить о преимуществе этих подходов перед классической рефлексивной философией. Явно или неявно отождествленная с познанием вообще рефлексивная дескрипция втягивает все вещи в поле рефлексии, обедняя их на самую малость – на их собственное существование и их собственную сущность. При этом такое нововведение, как вычеркивание субъекта, дела не меняет. Вопрос: «Как возможно Я (если возможно)?», который задают противники философии субъекта, и декартовский вопрос: «Как возможен мир (если возможен)?» представляют собой две стороны одной и той же медали. Каждый из этих вопросов является показателем того, имеет место опора на достоверность непосредственной данности, которая есть либо данность сознания, и тогда мир оказывается непознаваемым, либо наоборот. Этот последний вариант рефлексивной установки реализован в позитивистской программе приверженности фактам, установке на «научность», присущей неклассическим и пост-неклассическим<sup>369</sup> подходам. Однако прорыва к самим вещам не происходит: «рефлексия о фактах» приводит к тому, что «факты» приобретают субъективные черты и оказываются вовсе не тем, к чему стремится познание. По замечанию В.Н. Поруса, «гносеологизм» или «трансцендентализм», когда их гонят в дверь, обязательно возвращаются через окно, и «объективизму» с ними не удастся расправиться»<sup>370</sup>.

---

<sup>369</sup> Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001. С. 173–184.

<sup>370</sup> Порус В.Н. Гносеология в ретроспективе и перспективе // Эпистемология. Философия науки. 2004. Т. II, № 2. С. 72.

## 2. Мир – не предмет познания

Как мы видели, развитие проблемы возможности самих вещей стать *предметами познания* прошло путь от декартовского отождествления *самых вещей с предметами познания*, через кантовское утверждение *непознаваемости самих вещей как предметов познания*, и далее через поиск гуссерлевский *самоданности самих вещей как предметов познания* до хайдеггеровского признания того, что *сами вещи вовсе не должны рассматриваться как предметы познания*.

Последняя позиция, однако, требует указания некоторого «выхода» к самим вещам, отличного от того, чтобы сделать их предметами познания, но предполагающего возможность *отличить* сами вещи от иллюзий. Так как различение это невозможно без превращения непосредственной данности в предмет познания, самим вещам вновь «грозит опасность» стать предметами познания. Чтобы отвести эту угрозу, Витгенштейн стремится показать, что «проверка» непосредственной данности является бессмысленной. Круг, регресс, пустота рефлексии проистекают от той исходной ситуации, что познание, направленное на непосредственную данность, всегда сводится к ней самой. Такой непосредственной данностью, являющейся началом и одновременно концом всякого познания, по Витгенштейну, является язык. Витгенштейн идентифицирует функцию языка представлять мир со *смыслом* предложения, границу мира – с границей языка. Смысл предикативных предложений не *проговаривается* в метаупотреблении языка, а *показывается* в употреблении первичных предикативных предложений. Речь о речи о предмете не только когнитивно, но и семантически пуста. О смысле предложений уже нельзя говорить осмысленно<sup>371</sup>.

---

<sup>371</sup> Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М., 1994. С. 130.

Заметим, однако, что этому противоречит идея философии как избавления от бессмысленных предложений, т.е. как работы со смыслами. По Витгенштейну, наша речь подчиняется логике самого языка, которая задает границы мира и которой мы должны пользоваться, чтобы говорить осмысленно. Но границы мира не совпадают с границами языка, поскольку существует пространство для множества языковых логик и эти логики нельзя удостоверить иначе, чем через описание языковых употреблений, следующих этим логикам. Языковые игры можно сравнивать между собой и взаимно отражать<sup>372</sup>. Правда, поскольку это сравнительное описание лишь языковая игра, на этой почве может вырасти лишь постмодернистский релятивизм.

В качестве попытки спасения от него можно рассматривать концепцию «коммуникативной рациональности» Ю. Хабермаса. Если Хайдеггер и Витгенштейн вынуждены были признать *все* нетеоретическое подлинным, то Хабермас утверждает, что обоснованность притязания нетеоретического на значимость может быть установлена в *дискурсе*<sup>373</sup>. Как отмечает Г. Шнедельбах, дискурс есть не познание непосредственной данности, а познание самого *способа* непосредственной данности, и при таком понимании он не является пустым<sup>374</sup>. «Тема дескриптивного дискурса... – анализ процесса конституирования предметов речи первичной коммуникации»<sup>375</sup>.

Хабермас описывает свой проект как «рациональную реконструкцию» лингвистической компетенции. Универсальная прагматика должна реконструировать дотеорети-

---

<sup>372</sup> Schnädelbach H. Reflexion und Diskurs. Frankfurt/M., 1997. S. 208–209.

<sup>373</sup> Habermas J. The Theory of Communicative Action. V. 1. Boston, 1984. P. 42.

<sup>374</sup> Schnädelbach H. Reflexion und Diskurs. Frankfurt/M., 1997. S. 209.

<sup>375</sup> Ibid. S. 211.

ческое know-how компетентного говорящего в форме эксплицитных правил, причем, в конечном счете, речь идет о реконструкции «общих и неизбежных предпосылок коммуникации»<sup>376</sup>. Так, Хабермас утверждает, что обладающим лингвистической компетенцией индивидам *с необходимостью* присуще предвосхищение *идеальной речевой ситуации*, в которой реализовано *непринужденное согласие всех* относительно справедливости притязаний на значимость<sup>377</sup>. Это придает универсальной прагматике трансцендентальный характер<sup>378</sup>.

Но представить себе еще не выполненные, *проблематизирующие «эмпирический» консенсус*, т.е. трансцендентальные условия разума можно только благодаря возвращению практического оценочного суждения отдельного индивида. Нельзя не согласиться с выводом Л. Нагля о том, что принцип «интерсубъективной» дискурсивности как основополагающее условие «непринужденного волеизъявления» не может преодолеть понятие субъекта<sup>379</sup>. Утверждение предвосхищения идеальной речевой ситуации есть *присущая субъекту интуиция*, и «рациональная реконструкция» непосредственной данности, состоящая в некритическом утверждении этой интуиции, сама есть апелляция к непосредственной данности, связанная с известными трудностями.

Вопрос о правомерности когнитивных претензий дискурса остается открытым. «На долю философии выпадает

---

<sup>376</sup> *Habermas J. Communication and the Evolution of Society. Boston, 1979. P. 15–23.*

<sup>377</sup> *Habermas J. The Theory of Communicative Action. V. 1. Boston, 1984. P. 287.*

<sup>378</sup> *Wood A.W. Habermas' Defense of Rationalism // New German Critique. No. 35; Special Issue on Jurgen Habermas (Spring – Summer, 1985) (Published by: Duke University Press). P. 151–152.*

<sup>379</sup> *Nagl L. Zeigt die Habermassche Kommunikationstheorie einen «Ausweg aus der Subjektphilosophie»? // Frank M. (ed.) Die Frage nach dem Subjekt. Frankfurt/M., 1988. С. 353.*

только идти по стопам социологии и выяснять социальные условия, при которых за истину принимается нечто почему-то удовлетворяющее всех или, по крайней мере, большинство заинтересованных участников коммуникативных процессов. Это и означает, что философская проблема получает социологический смысл, вне которого о ней нечего сказать, кроме того, что она иллюзорна»<sup>380</sup>.

Наше рассмотрение позволяет предположить, что для выхода к самим вещам необходимо отказаться не от понимания вещей как предметов познания, а от принятия *непосредственной данности* вещей как предметов познания. «Рациональная реконструкция» того, что представляется непосредственно данным на уровне сознания, должна выйти за рамки этого уровня, но не ради *бессознательного* как пласта субъективности, вытесненного из сознания, или как подобного языку анонима, а ради поиска *досознательного как истока всякой сознаваемой «данности»*.

## **Итоги**

Рассмотренные нами в первой главе концепции субъективности находили основание предметности в самосознании. В рамках этих концепций оказалось невозможным объяснить притязание предмета на независимое от субъекта существование и присущую ему самому устойчивость, определяющую единство наших представлений о нем. Указанные трудности заставили обратиться к исследованию того, каким образом в познании *сама вещь* может сообщить о себе, какова она есть. Именно на этот вопрос были призваны ответить концепции субъективности, составившие вторую главу нашего исследования.

Рассмотрение этих концепций в аспекте понимания ими самопознания показало, что они опираются на рефлексив-

---

<sup>380</sup> Порус В.Н. Рациональная коммуникация как проблема эпистемологии // Высшее образование в России. 2008. № 1. С. 139.

ную модель, причем именно на этом этапе благодаря критике опредмечивания самого себя рефлексия открыто проявляет свой характер непосредственного знания. Круг рефлексии остается, поскольку остается полагание непосредственного знания о самом себе. В современных теориях субъективности это полагание выражается в признании того, что предметом самопознания исходно, до всякого познания, является познающий субъект как таковой.

Во второй главе мы видели ряд попыток решить проблему предметности, которые при всей их значимости оказались безрезультатными. Причиной тому была содержащаяся в них предпосылка о рефлексии. Исследователи, к которым мы обращались, считали, что знание может определяться самим познаваемым только при его *непосредственной данности* и решение проблемы трансцендентности предмета состоит в обнаружении этой данности.

Однако идущая по этому пути феноменология оказалась не в состоянии дать удовлетворительное объяснение трансцендентности предметов и Я по отношению к потоку сознания, ведь сознание само не может придать вещи или Я присущий им смысл «другого», существующего независимо по отношению к сознанию. Именно поэтому Гуссерль был вынужден исключить вопрос о существовании из феноменологии и объявить его незначимым для познания сущностей. Но и сущности вещей ускользают от рефлексии, если вещи теряют самостоятельное по отношению к сознанию бытие. Дело в том, что вещь как трансцендентную отличает собственный, а значит, «другой» по отношению к сознанию принцип единства, который не может быть конституирован сознанием. Точно так же и Я как источник сознания не может быть им конституировано. Не справляется рефлексия и с проблемой бесконечного горизонта вещи, поскольку вещь, лишенная собственного бытийного источника, оказывается лишь сплетением сознаваемых взаимосвязей.

Невозможность при помощи феноменологической рефлексии осмыслить феномен независимого от нас *существования* вещей приводит к критике свойственной ей *объективации* всякого сущего. Экзистенциалисты видят принципиальную трудность феноменологии в том, что она, имея дело лишь с тем, что объективировано, не может осмыслить существование, поскольку объективированное имеет один неопределенный вид бытия. Но, осознавая трудности рефлексии, связанные с опредмечиванием, К. Ясперс, Г. Марсель, М. Хайдеггер и Ж.-П. Сартр, тем не менее, не выходят за рамки традиционного рефлексивного философствования.

Действительно, их критика картезианской парадигмы основана на неприятии рефлексии как предполагающей самообъективацию. Однако вопреки субъектно-объектной модели, проводящей *различие между субъектом и объектом*, рефлексия предполагает *изначальную идентичность в самопознании субъекта и объекта*: рефлектирующий изначально рефлектирует именно о *самом себе*. Критика самоопредмечивания (субъектно-объектного отношения) не только не приводит к устранению рефлексивной модели самопознания, но и, напротив, позволяет рефлексии открыто проявить свой характер непосредственного знания, «очищая» ее от такого момента опосредствования, как самообъективация.

Поскольку для экзистенциалистов *познание всякого сущего было неразрывно связано с рефлексией*, их борьба с рефлексией во имя существования обернулась борьбой против сущего. Единственной альтернативой гуссерлевскому сущему без существования могло быть существование без сущего. Понимание невозможности отбросить вопрос о существовании неминуемо должно было привести их к принятию этой альтернативы. Бессмысленность существования является лейтмотивом творчества Сартра и Камю. Хайдеггер попытался трансформировать рефлексия

в непосредственную понятность бытия для сущего, сущность которого есть бытие. Но и у него непосредственная понятность бытия вступила в противоречие с понятностью взаимосвязей сущего: либо одно, либо другое. Таким образом, рефлексивная установка помешала экзистенциалистам решить проблему бытия предметов для нас как независимых от нас.

*Утверждение о непосредственной данности предмета* не может выступать само по себе, а находится в зависимости от *утверждения о доступности этой данности для рефлексии*. Именно поэтому для философов, выступающих под лозунгом «К самим вещам!» и в то же время признающих непосредственную данность, реализация этого лозунга оказалась столь же неразрешимой задачей, как и для тех, кто прямо признавал единственно несомненной данностью содержания сознания. В обоих случаях сами вещи либо оказываются достоянием рефлексии, теряя независимое от нас существование, либо как существующие независимо от нас признаются непознаваемыми, поскольку познание отождествляется с рефлексией.

«Бессубъектные» философские концепции, такие как структурализм и постструктурализм, содержат в себе ключевую для этой парадигмы предпосылку о доступном для рефлексии непосредственном знании как основании всякой достоверности. Мы показали, что приверженность рефлексивной философии, с одной стороны, и ставшие явными трудности этой философии, с другой, заставили структуралистов отрицать существование субъекта и перенести выполнение его функции в бессознательный план, а постструктуралистов привели к отрицанию не только субъекта, но и объективной реальности и истины. В целом всякая концепция, в которой познание сводится к дескрипции, «открытию» уже данного непосредственно либо страдает «субъективизмом», либо, декларируя подлинную объективность, приверженность «фактам», уничтожает различие

между субъективным и объективным, сводя их к некоему гибриду. Анализ оснований постмодернистского проекта «смерти субъекта» показывает, насколько глубоко укоренилась в философском мышлении нераздельность субъекта и рефлексии: отказ от последней представляется осуществимым лишь ценой уничтожения первого.

Итак, критика рефлексии как предполагающей самоопредмечивание, представленная концепциями неклассического и постнеклассического типов, предлагает избавиться от классического противоречивого сочетания рефлексивной и субъектно-объектной модели самопознания путем отрицания именно второй модели, предполагающей наличие *отношения* к самому себе, и тем самым утверждает рефлексию как *непосредственное знание*. Именно поэтому заявленный как смена парадигмы отказ от философии субъекта не только не опрокидывает парадигму, заключающую в себе основания кризиса классической теории познания, но и служит ее сохранению.

Все вышесказанное приводит к пониманию необходимости освобождения теории субъективности от предпосылки о доступном для рефлексии непосредственном знании как основании всякой достоверности.

## ЧАСТЬ 3

# ОСНОВЫ НЕРЕФЛЕКСИВНОГО ПОДХОДА К ПОНИМАНИЮ СУБЪЕКТА ПОЗНАНИЯ

### **Глава 1. Преодоление круга в понимании самопознания путем отказа от предпосылки о достоверности рефлексии**

Итогом всего предыдущего исследования является вывод о том, что преодоление круга классической рефлексии является задачей сегодняшнего дня. Несмотря на то что в современном понимании Я есть «не нечто самоочевидное, дающееся с несомненностью в акте самосознания, а нечто, создаваемое в процессе отношения к себе в конкретных социально-культурных условиях, и только в этих условиях существующее»<sup>1</sup>, в основе этого понимания находится классическая рефлексия с ее предпосылкой о непосредственной данности себя самого. В неклассической<sup>2</sup> теории познания ставится проблема объяснения генезиса индивидуального сознания, исходя из изначальной включенности познающего субъекта в реальный мир и систему отношений с другими субъектами. Но такие исходные данные предполагают наличие *осознаваемой данности*, позволяющей быть отнесенной именно к Я, поскольку никакие от-

---

<sup>1</sup> Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001. С. 169.

<sup>2</sup> Там же. С. 168–170.

ношения не возможны без того, *кто* вступает в отношения. «Без какой-то формы самосознания (иногда очень нечеткой, слабо выраженной) сознание действительно невозможно»<sup>3</sup>. Но предпосылание какой-либо формы сознания *себя самого* снова означает движение в круге рефлексии.

Познание предполагает раздвоение Я на познающее и познаваемое, на субъект и объект<sup>4</sup>, а в акте рефлексии субъект и объект должны полностью совпадать, должно возникать единое Я. Рефлексивное понимание самопознания не терпит раздвоения Я на субъект и объект, которое предполагается познанием вообще, поскольку рефлексия не есть познание, а есть непосредственное обращение к готовому знанию. Именно этим обусловлен круг рефлексивного самопознания: *рефлектирующий о себе самом субъект еще до рефлексии он знает о себе то, что он идентичен с предметом рефлексии.*

И проблема круга, и проблема бесконечного регресса возникают из-за предубеждения рефлексивной философии, состоящего в том, что предмет самопознания изначально идентичен *познающему как таковому*. Если отказаться от предпосылки об имеющемся непосредственном достоверном знании о себе как таковом, то становится ясно, что идентичность самого себя как познающего и как познаваемого вовсе не имеет места изначально, до всякого познания. Принимая эту идентичность в качестве исходной, современное понимание самопознания вращается в круге, заставляющем всякому акту познания самого себя заранее предпосылать непосредственное знание о самом себе.

---

<sup>3</sup> Там же. С. 166.

<sup>4</sup> Как пишет В.А. Лекторский, «для понимания основных характеристик сознания, познания и деятельности важно иметь в виду тот принципиальный факт, что объект всегда *внеположен* субъекту, не сливается с ним. Эта внеположность имеет место и тогда, когда субъект имеет дело с состояниями собственного сознания, своим Я». (См. там же. С. 157.)

Отказ от рефлексивной модели, вовлекающей самопознание в порочный круг, приводит к утверждению, которое кажется парадоксальным: изначально субъект познает в качестве самого себя *не самого себя*, а *иное*.

Представляется продуктивным следующее изменение в понимании *процесса самообъективации*: если в классической рефлексивной философии *субъект сам* вступает в *непосредственное* отношение к *самому себе* (есть «собственная перспектива», но нет познания), в неклассической «перспективе от лица Другого» *субъект выступает в роли Другого по отношению к самому себе* (потеряна «собственная перспектива»), то при нерефлексивном подходе *субъект сам* устанавливает *познавательное* отношение к самому себе, при котором первоначально *иное выступает в роли его самого*. При этом *смысл иного как необходимого условия самообъективации* меняется: иное есть созданный субъектом *набросок*, который служит для него объектом самопознания, не являясь при этом *им самим*.

Но если субъект видит перед собой иное в роли *самого себя*, то у него уже есть знание о себе, иначе он не может решить, видит ли он иное как себя или как не-себя. Не влетает ли рефлексивность в окно, когда мы гоним ее в дверь? Этого не происходит, т.к. на этапе самообъективации субъект *действительно не может отличить* иное как себя от иного как не-себя. Иметь перед собой иное как не-себя или как себя *можно* только тогда, когда самообъективация уже состоялась, поскольку она *обуславливает* существование для познающего любого объекта. Самообъективация есть процесс, предшествующий сознанию предметов, а следовательно, процесс, который начинается на *досознательном* уровне созданием наброска и завершается на уровне сознания появлением себя и других как предметов познания. Наброски не есть наброски *ни самого себя, ни иного*, они не относятся вообще ни к какому объекту – никаких объектов изначально нет. Самопознание, в отличие от рефлексии,

начинается с *ситуации незнания* объекта самопознания и есть изначально поиск этого объекта путем создания набросков. Формулировку, характерную для рефлексивной теории: «Нет познания без предшествующего знания, и нет знания без предшествующего *самостоятельного наличного бытия и самоданности вещей*»<sup>5</sup>, нерефлексивная теория переворачивает, утверждая: нет знания без предшествующего познания, не существует никакой предшествующей познанию «данности».

Остается вопрос: если имеет место создание набросков, не относимых изначально к самому субъекту, тогда что дает нам основание связывать создание набросков с *самообъективацией*? Субъект может вступить в познавательное отношение с внесубъективным миром, сделать его предметом познания, только если будет иметь перед собою самого себя как познающего, а поскольку перед ним изначально нет не только его самого, но и вообще никаких предметов, то познание может начаться, только «схватившись» за созданный им самим и в силу этого «данный» ему первичный объект – набросок, который *тем самым* выступает в роли самого познающего.

Таким образом, *вместо субъекта как такового в роли объекта самопознания выступает «набросок» субъекта с его познавательной способностью, созданный самим субъектом при помощи трансцендентальной способности воображения.*

В результате того, что собственная познавательная способность «дается» субъекту как набросок, субъект обращается к вещам уже согласно свойствам наброска, а не своей собственной познавательной способности. К наброску самого себя он также обращается только при помощи «наброшенной» познавательной способности. Заметим, что

---

<sup>5</sup> Шелер М. Феноменология и теория познания // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 218.

при этом не набросок познает сами вещи и самого себя, а сам субъект познает их, как бы играя предписанную наброском роль. В противном случае, имело бы место отождествление субъекта и объекта, а это допускает только имеющая характер непосредственного знания рефлексия. Результаты познания вещей и наброска познавательной способности, полученные с помощью этого наброска, уже являются осознанными, т.к. набросок, в отличие от самого субъекта, является объектом и сопровождает все получаемое посредством него. Таким образом, *сознание возникает благодаря созданию наброска субъекта.*

Разумеется, это положение нуждается в тщательном обосновании. Пока допустить существование наброска субъекта можно лишь в отрицательном смысле – это допущение продиктовано нашим стремлением освободиться от рефлексии.

Набросок субъекта выступает в качестве необходимого условия как первичного сознания себя и мира, так и всякого дальнейшего познания. Но достигаем ли мы тем самым осмысления реального субъекта? Может быть, наш «набросок» есть всего лишь искусственно привносимое нами промежуточное звено, а не действительно имеющее место в познании опосредствование?

Здесь мы фактически сталкиваемся с известной проблемой трансцендентальной философии, состоящей в установлении отношения между субъектом трансцендентальным и субъектом психологическим, эмпирическим. Задача проведения границы между ними была важнейшей для Канта, Фихте, Гуссерля, но так и не нашла своего решения<sup>6</sup>. Дело не только в том, что трансцендентальному субъекту приписываются черты, заимствованные из психологии и естественнонаучного знания, под вопросом стоит право-

---

<sup>6</sup> См.: *Гайденок П.П.* Научная рациональность и философский разум. М., 2003. С. 464.

мерность самого требования «очищения» от всего эмпирического. По словам П. Рикера, берущее свое начало в декартовском сомнении величие трансцендентальной проблематики Я «достигается ценой утраты связи с личностью, о которой идет речь, с отношением “я”–“ты”, складывающимся в ходе словесного общения с обладающим ответственностью “я”, с идентичностью исторической личности»<sup>7</sup>. В то же время нельзя относить познание всецело к эмпирическому субъекту. «С точки зрения трансцендентализма, всякая гносеологическая концепция, исходящая из понятия индивидуально-эмпирического субъекта, страдает „патологической двойственностью“: с одной стороны, эмпирический субъект индивидуален, то есть обладает неповторимыми характеристиками, делающими уникальной его собственную “картину мира”, с другой стороны, его индивидуальность должна выступать как “репрезентация” универсальной структуры “Я”, без которой немислима разумная и продуктивная коммуникация между индивидами»<sup>8</sup>. Получается, что невозможно ни свести познание к одному эмпирическому уровню, ни обосновать реальность трансцендентального и эмпирического уровней познания: трансцендентальный субъект оказывается лишенным индивидуальности и тем самым утрачивает связь с реальностью, а эмпирический – возможности познания, поскольку оно предполагает общезначимость.

Действительно, классический трансцендентальный субъект вовсе не нуждается в «другом», в множественности эмпирических субъектов, поскольку он обладает самосознанием как непосредственно данным. Но если отказаться от мысли, что субъект изначально дан себе как предмет

---

<sup>7</sup> Рикер П. Кризис cogito // Бессмертие философских идей Декарта. М., 1997. С. 26.

<sup>8</sup> Порус В.Н. Рациональность. Наука. Культура. М., 2002. С. 297.

самопознания, то в поиске предмета самопознания он будет создавать множество проб, набросков. Поскольку самосознание субъект обретает лишь через определение познавательной способности с помощью наброска, *на основе различных набросков самого себя он строит различные зависящие от них сознания, картины мира, каждая из которых уникальна.*

Каждый набросок субъекта, создаваемый трансцендентальным субъектом, представляет собой «глубинное ядро» индивидуально-эмпирического субъекта. Иными словами, индивидуально-эмпирический субъект есть более или менее адекватное осознание некоторого наброска субъективности. Отличие эмпирического субъекта от наброска субъективности обусловлено тем, что осознание наброска, как и вообще всего существующего, становится возможным только благодаря познавательному действию субъекта, которое он осуществляет при помощи наброшенной познавательной способности.

*На досознательном уровне каждый из набросков есть определение самого субъекта как познаваемого.* Наброски не исключают друг друга, т.к. они не относятся субъектом к самому себе как одному и тому же объекту – такого объекта у субъекта изначально нет. Напротив, относить что-либо к самому себе, осознавать себя как Я для субъекта оказывается возможным только с появлением наброшенной субъективности.

Все наброски равноправны в том смысле, что каждый из них представляет собой определение субъективности. Не будь этого определения, субъект не мог бы стать для самого себя предметом познания. Но как же может субъект без противоречия создавать множество различных набросков и принимать каждый из них в качестве познающего? Дело в том, что субъект совершенно «не замечает» того, что создание наброска и его принятие осуществляются им самим, не замечает даже на досознательном уровне,

т.к. лишен прямого «взгляда» на себя самого. И процесс создания набросков, и процесс вхождения их в роль познающего, и вообще всякое познавательное действие *самого* субъекта находятся вне сферы того, что может предстать перед ним в качестве объекта. Ни малейшего, даже досознательного следа этих процессов субъекту не дано.

Благодаря этому возможно опредмечивание одного и того же субъекта познания различными набросками субъективности. Наличие данных о работе трансцендентального воображения по их созданию помешало бы этому определению, поскольку означало бы наличие для субъекта указания на то, что наброски производны от субъекта, а вовсе не есть он сам. Наличие хотя бы досознательного следа процесса формирования набросков привело бы к возникновению для субъекта неустранимого конфликта разных набросков как различных результатов опредмечивания познающего, который стал бы сигналом для невозможности опредмечивания субъекта при помощи какого-либо из этих набросков и, следовательно, причиной невозможности сознания. Но опредмечивание выражается для субъекта только в признании всех набросков субъективности действительно существующими субъектами. Факт опредмечивания субъекта при помощи различных набросков может быть познан субъектом познания в дальнейшем благодаря сознательному творчеству.

Каждый набросок осознается как *живое существо*, именно наброски субъективности составляют глубинную сущность всех живых существ. Набросок создается при отсутствии чего-либо, что могло бы направить каким-то образом процесс его создания. Однако если учесть возможность неограниченного количества попыток, то можно утверждать, что и «вслепую» субъекту удастся рано или поздно создать некое подобие познающего. Созданный набросок субъективности может быть совершенно неадекватным, выброшенная познавательная способность может

быть сколь угодно примитивной. В дальнейшем первичное воображение может пользоваться уже созданными набросками как материалом и, таким образом, их разнообразие будет возрастать. Однако это не означает, что тем самым гарантируется совершенствование набросков. Субъект познания не может оценить, какой из набросков более удачен, ведь для этого ему потребовалось бы сравнить набросок с самим субъектом, но сам субъект не «дан» самому себе. Созданный воображением удачный набросок может никогда не повториться даже в последующем бесконечном множестве сочетаний и исчезнуть безвозвратно.

*На сознательном уровне субъект познания считает себя только одним из эмпирических субъектов (живым существом), т.к. данное сознание возможно лишь постольку, поскольку субъект познания играет роль того и только того наброска, который образует глубинную суть данного эмпирического субъекта. Остальные наброски он осознает как внешние по отношению к нему эмпирические субъекты.*

Сознание возникает благодаря данному конкретному наброску, который и определяет содержание этого сознания, никакое «смешанное», т.е. полученное посредством нескольких набросков сразу, сознание невозможно. Сознания, созданные на основе различных набросков субъективности, в субъективном (т.е. связанном с характеристиками того или иного наброска) плане не «пересекаются». Когда в процессе спонтанной работы воображения набросок разрушается, вместе с ним исчезает соответствующее сознание.

Поскольку знание не может быть бессознательным, оно достигается субъектом только через создание наброска, через осознание себя в качестве эмпирического субъекта. Субъект, как он есть, знает только то, что знает эмпирический субъект. *Универсальность познания, осуществляемого эмпирическим субъектом, основывается на том, что индивидуальные миры эмпирических субъектов представляют собой сознательный уровень познания, осуществляе-*

*мого субъектом трансцендентальным, у которого, кроме этого уровня, есть досознательный уровень познания, с которым соотносится всякое сознательное познание как с общим, единым «ориентиром»<sup>9</sup>.*

Итак, набросок субъективности, введенный нами в качестве трансцендентального условия возможности сознания, есть живое существо, рассмотренное в глубинном плане, подлинный объект всякого эмпирического познания самого себя как индивидуальности.

*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. Поэтому 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, становит-

---

<sup>9</sup> О досознательном уровне познания см. ниже.

ся 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 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»).

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 Р\*-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>10</sup>.

Однако 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.

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 *существу-*

---

<sup>10</sup> Shoemaker S. First-Person Access // Philosophical Perspectives. Vol. 4. Action Theory and Philosophy of Mind. 1990. P. 192–193.

*ет 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 сознаваемого 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.

Понимание изначального референта «я» как созданного самим познающим субъектом наброска позволяет осмыслить ту двусторонность, которая характерна для самосознания и которая отличает ее от сознания других объектов. Я сознается и *идентифицируется не только как некоторый объект, но и как условие возможности объектов.* Набросок на досознательном уровне представлен двойственно: как данный и могущий быть референтом и как применяемый инструмент познания, незримо присутствующий в каждом опыте. Только в качестве созданного, а не познанного может быть исходно дан познающий. Созданное, в отличие от данного (как непосредственно, так и опосредованно), не нуждается в опознании со стороны субъекта, оно опознается уже тем, что создается. Таким образом, становится возможным разгадать загадку о необходимой и невозможной данности познающего до всякого познания. Поиск самого себя – это *постепенное осознание характеристик наброска, определяющего индивидуальное сознание.*

Следствием того, что осознание мною мира предметов происходит благодаря «подмене» самого субъекта наброском, являются возникающие в процессе познания сложные отношения сознательного уровня субъективности к досознательному. Рассмотрение этих отношений будет являться развитием идеи нерефлективной теории субъективности.

## **Глава 2. Формирование отношения сознания к предметному миру**

### **§ 1. Первичная «данность» мира как результат познания, а не непосредственное знание**

Непосредственной данности не существует. Это важнейшее положение справедливо и относительно познания себя самого, и относительно познания иного. Познание вещей, поскольку оно есть именно познание, всегда, даже если оно достигает самих вещей, опосредовано субъективностью. Первичные «данные» не есть результат воздействия на пассивный субъект, но определяются познавательной способностью субъекта познания, которая есть трансцендентальное условие их единства. Поэтому под «данными» всегда следует понимать *результаты познания*.

Первичные результаты познания не осознаны, процесс познания исходно протекает «в темноте». Субъект познания не сможет отдать себе в них отчета, т.е. осознать их, если не будет дан сам себе как познающий. Не бессмыслица ли это? Если субъект познания не регистрирует результат, то существует ли он вообще? Казалось бы, быть результатом познания и означает существовать для субъекта познания. Однако это утверждение, при всей его кажущейся очевидности, неявно опирается на предположение, что самосознание существует независимо от процесса познания, т.е. на утверждение рефлексивной философии.

Сам субъект как предмет не представлен в первичных результатах познания. Связь между первичными результатами познания и самими вещами оказывается разорванной,

но отсутствует она не по существу, а лишь постольку, поскольку субъект не доступен самому себе как приобретающий эти результаты.

Итак, результаты познания вещей, определяемые собственной познавательной способностью субъекта, являются досознательными в силу того, что сам субъект не дан самому себе как приобретающий их.

При попытке мыслить процесс осознания досознательных результатов возникает бесконечный регресс: чтобы осознание имело место, субъект познания должен иметь следующее бесконечное множество результатов познания себя как познающего:

- 1) я имею первичные «данные»;
- 2) я имею «данные» о самом себе как имеющем первичные «данные» (я имею «данные» о 1));
- 3) я имею «данные» о 2);
- 4) я имею «данные» о 3);

и т.д.

Но если все так, как же сознание может возникнуть? Заметим, что указанный бесконечный ряд условий возникновения сознания связан с пониманием осознания как результата рефлексии. В самом деле, рефлексия как обращение на самого себя всегда есть схватывание субъекта, каким он был до нее, для схватывания изменившегося субъекта требуется новая рефлексия, и так до бесконечности. Прямое обращение на себя как на объект (опредмечивающий вариант рефлексии) принципиально невозможно.

Чтобы результат познания был осознан, «данные» о себе как достигнувшим этот результат должны быть получены не после достижения этого результата, а в процессе достижения, вместе с ним. Не должно быть всякий раз двух субъектов (получившего результат и рефлектирующего о нем).

Казалось бы, утверждение непосредственной, неопредмечивающей рефлексии учитывает этот момент и останавливает гонку за самим собой. Однако неопредмечивающая

рефлексия, полагая осознание изначально имеющим место, заставляет предпосылать познанию его результаты, вовлекая понимание сознания в порочный круг.

Подойти к решению задачи осмысления осознания как *достижимого в процессе познания* можно следующим образом. Для того чтобы субъект познания мог обрести хотя бы минимальную осознанность – осознать нечто как непознанное, но подлежащее познанию, как предмет *познания*, необходимо, чтобы для субъекта познания в какой-либо форме существовал *познающий*. Как условие *данности* предметов субъекту, существование познающего для субъекта не может иметь форму *данного* ему предмета, но представляет собой иной род предметности. Как *условие* существования сферы *сознательного* опыта, познающий как предмет не может быть сознательным предметом (результатом работы сознания), а должен быть отнесен к сфере *досознательного*. Поскольку искомым предметом не может быть ни сам субъект, ни нечто, данное субъекту, остается полагать, что такой предмет есть нечто, *созданное* самим субъектом на досознательном уровне познания. Таким образом, результатом процесса самообъективации является созданный при помощи трансцендентального воображения «набросок» субъективности, служащий для субъекта предметом самопознания, но не тождественный самому субъекту. Набросок оказывается для субъекта, с одной стороны, им самим как познающим, а с другой – его собственной познавательной способностью, которую он применяет в своем познании мира. Поскольку познание субъектом мира и самого себя при помощи наброшенной познавательной способности есть познание при помощи познавательной способности, предпосланной ее применению и тем самым проливающей на него некоторый свет, результаты этого познания оказываются уже сознательными.

Досознательные результаты познания, определяемые самим субъектом, и осознанные результаты, определяемые

наброском, *различны*, но вместе с тем они есть результаты познания *одних и тех же вещей*, поэтому субъект пытается привести их к гармонии, к единству. Досознательное, не переходя грани сознания, все же «участвует» в процессе познания. В противном случае, оно не существовало бы в отношении к субъекту, но его существование есть исходная точка *нерефлексивного* рассмотрения субъективности, отрицающего изначальную, не требующую предварительного познания осознанность. В то же время оно никогда не переходит грань сознания. Такое «неопределенное» положение бессознательного делает его анализ весьма непростым и при поверхностном взгляде противоречивым. Однако это не основание отказываться от него. Досознательное способно влиять на сознательное, поскольку создает сознание внутренней гармонии или, наоборот, дисгармонии, требующей устранения.

Чтобы утверждение о наличии досознательного уровня познания не показалось непроверяемым, заметим следующее. Объектом познания, вообще говоря, является, то, что само по себе не есть наше знание. Любой, даже самый безупречный в отношении согласованности с миром нашего знания, результат познания всегда *ищет подтверждения* в «реальном мире», причем (вспомним Канта) этим миром не может быть мир явлений, поскольку последний, будучи замкнутым на себя, есть лишь мир нашего знания, господства субъективных форм. Но сравнение знаний с реальностью напрямую невозможно, это предполагало бы, что реальность как таковая до всякого познания уже дана субъекту для такого сравнения. Речь может идти только о сравнении одних результатов познания вещей с другими результатами познания этих же вещей: сознаваемые результаты сопоставляются с первичными, досознательными результатами. Таким образом, *досознательный уровень познания дает о себе знать во всяком познании*. Самопознание не является исключением, но поскольку субъект как

таковой, в отличие от всех остальных вещей, не может выступать в качестве объекта досознательного познания, результат самопознания на досознательном уровне представлен созданным субъектом наброском познающего.

Что представляет собой едва забрезживший мир первичного сознания, сказать трудно, т.к. вместе с ним возникает конфликт результатов познания, и субъект начинает изменять этот мир. Субъекту познания, получившему осознанные результаты познания, представляется, что существует он сам (за себя самого он принимает результаты познания наброска, порождающего данное сознание, посредством этого наброска) и иное (такovým являются результаты познания вещей и других набросков посредством этого наброска).

Сознание возникает, когда субъект познания действует как набросок, поэтому все элементы сознания образуют единство, основанием которого является этот набросок. Но поскольку набросок представлен в сознании неадекватно, а именно он опосредует все связи осознанных результатов познания, связи эти изначально не осознаются субъектом, как они есть. Данные о наброске, которые должны были бы продемонстрировать субъекту познания связи элементов первичного сознания, сами, будучи тоже первичными осознанными данными, не имеют адекватной наброску связи. Этот факт оказывает огромное влияние на содержание сознания. *Первоначальные сознательные результаты не бессвязны, но сначала их связи только полагаются, но не осознаются.*

На вопросе о правомерности такого вывода стоит остановиться более подробно. С одной стороны, мы утверждали, что результаты познания, полученные посредством наброска *сознательны*, исходя из следующего положения: всякий результат познания сознателен, если каким-то образом для субъекта существует сам познающий. Если это положение справедливо, то не следует ли признать, что результат познания, осуществляемого при помощи наброска,

является сознательным *целиком*, т.е. сознательны и элементы его, и связи этих элементов? На каком основании мы теперь говорим, что первые осознаны, а вторые – нет? Разве связи элементов результата познания не столь же неотъемлемы от него, как и сами элементы?

С другой стороны, для совершенного осознания результата познания, полученного при помощи наброска, необходимо осознание наброска, как он есть. Но сам набросок не осознан, т.к. не сопровождается данностью создающего его субъекта познания. Набросок проникает в сознание, только будучи, как и реальность вне субъекта, познанным посредством самого наброска. Но это осознание наброска уже не совпадает с самим наброском, как он есть. Итак, результат познания, полученный благодаря наброску, не осознается таким, каким на самом деле является.

Как одно согласуется с другим? Имеет место неполное проявление результатов познания, полученных посредством наброска, в сознании, которое выражается в том, что для субъекта познания остается не проясненной *организация* этих результатов, ведь полному проявлению результатов познания посредством наброска мешает именно неадекватное осознание наброска субъективности, служащего основанием *единства* результатов. Связи полученных при помощи наброска результатов познания и сами эти результаты как связанные при этом не исчезли, не нарушены, они лишь не высвечены для субъекта познания. Несмотря на то что субъект познания не может выделить что-либо в первоначальной сознательной «данности», сама эта данность не уничтожена. Кроме того, поскольку набросок как основание связи сознаваемого хоть как-то осознается, на уровне первичного сознания «данные» представляются субъекту связанными некой связью, которую предстоит прояснить.

Предлагаемое решение позволяет преодолеть следующую трудность, с которой сталкивается рефлексивное философствование о сознании: как в случае допущения ис-

ходного наличия *осознаваемой* связи содержаний сознания, определяющей их принадлежность *мне*, так и в случае допущения того, что перцепции исходно не связаны, возникает трудность бесконечного регресса (или трудность порочного круга). Кажется, что выхода нет, ведь указанные пути исчерпывают возможности решения проблемы. Однако обе рассмотренные возможности есть возможности *рефлексивного* понимания сознания, и именно поэтому их апробация приводит к одному и тому же неутешительному результату.

Нерефлексивное понимание сознания не ограничено этими двумя возможностями: связи перцепций, определяющие их принадлежность единному *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*.

## **§ 2. Предмет как продукт воображения, направленного на достижение единства результатов познания**

Субъект имеет два набора, вообще говоря, различных результатов познания: 1) досознательные «данные» о самих вещах; 2) сознательные «данные» о них же. Каждая вещь «дана» двойко. Воображаемая субъективность также не избежала двойственности: с одной стороны, она есть досознательное творение субъекта познания, а с другой стороны, у субъекта познания есть сознательные данные об этом творении.

Две различные, но при этом относящиеся к одному и тому же познаваемому «данности» субъект как основание единства будет синтезировать в единое целое, преодолевая их «конфликт», «разлад» при помощи *вторичного, отно-*

*сящегося к заброшенной познавательной способности воображения (осознанием его является эмпирическое воображение). С чем именно находятся не в ладу осознанные результаты и в чем этот разлад заключается, субъект познания не осознает, поскольку конфликтующие с ними результаты не осознаны. Вторичное воображение наугад изменяет сознание, стремясь сделать сознательное неотличимым от досознательного.*

Так как субъекту познания вместо своей собственной познавательной способности «дана» заброшенная познавательная способность, он может пользоваться на уровне сознания только вторичным воображением. Вторичное воображение есть более или менее удачное подобие первичного воображения, так же как набросок – подобие самого субъекта. Вторичное воображение использует в качестве материала сознательные «данные» субъекта познания, тогда как первичное воображение использует досознательные.

Но могут ли сознательные результаты познания вещей в принципе совпадать с досознательными? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно вспомнить, что сознательный результат отличается от досознательного тем, что первый строится посредством наброска, а второй – посредством собственной познавательной способности субъекта познания. Элементы сознательного и досознательного изначально совпали бы только в том случае, если бы набросок субъективности совпал с самим субъектом. Но и тогда нужно было бы восстановить с помощью вторичного воображения связи элементов первичного сознания. Связи эти не могут быть осознаны сразу, как они есть, т.к. сознательный результат познания наброска посредством этого наброска, отличен от самого наброска.

Мы можем представить, что в процессе творчества субъект познания способен создавать наброски субъективности, в различной степени адекватные реальной познавательной способности. Но, вообще говоря, результаты, полученные

посредством наброска субъективности, и результаты, полученные самим субъектом познания, различны. Однако отсутствие совпадения результатов не исключает возможности устранения их разлада. Преодоление разлада может осуществляться как путем «подгонки» сознательных результатов под досознательные, так и путем такого изменения сознательных результатов, благодаря которому они включили бы в себя и первично осознанные, и досознательные результаты. В зависимости от того, по какому из этих путей идет познание, можно выделить различные *познавательные установки*, которые, как будет показано в дальнейшем, оказывают существенное влияние на создаваемый мир, поскольку влияют на структуру возникающих предметов. Каждая из познавательных установок приводит к возникновению сознательного мира, имеющего свои структурные особенности и отличающегося от сознательного мира, созданного при принятии другой установки. Возможность приведения результатов познания к согласию обусловлена тем, что основанием их связи является сам субъект познания. Эти результаты получены на различных уровнях познания, и поэтому даже их противоречие закономерно. С помощью сознательного творчества можно установить истинные их отношения, согласно которым они не исключают, а дополняют друг друга, возникая как промежуточные результаты познания самих вещей субъектом, и, таким образом, избавиться от противоречия.

Итак, если учесть корректирующую роль вторичного воображения, то единство результатов познания можно считать в принципе достижимым.

Но что дает нам право говорить о процессе достижения единства различных субъективных результатов (одни из них получены при помощи собственной познавательной способности субъекта, а другие – при помощи наброшенной) как о процессе *познания внесубъективной реальности*? Чтобы ответить на этот вопрос, допустим, что указанное единство достигнуто. В этом случае субъект познания имеет набросок

субъективности, который позволяет ему получить осознанные результаты познания, неотличимые от тех, которые дает его собственная познавательная способность. Поскольку субъект познания достиг единства результатов, осознанный набросок идентичен бессознательному наброску. Но набросок субъективности есть лишь создание трансцендентального воображения, а не вещь вне субъекта. Следовательно, осознанный набросок идентичен наброску, как он есть. Иными словами, субъект познания имеет *знание* наброска таким, какой он есть; а поскольку это знание возможно только при единстве сознательных и бессознательных результатов познания, оно равносильно *знанию о действительном субъекте познания*.

Знание о наброске субъективности получается через достижение *единства результатов познания*; а знание о подлинном субъекте познания и знание о наброске в случае единства результатов тождественны. На основе этих результатов субъект может восстановить для себя мир, как он есть на самом деле. Субъект познан таким, каков он есть. Но если познана хотя бы одна вещь мира, то и весь мир познан, поскольку он есть единое целое. Осознанные знания, обеспечившие единство сознательных и бессознательных результатов познания, есть знания о мире, как он есть.

Иными словами, по мере достижения единства результатов познания, досознательные результаты познания выводятся на уровень сознания, а это неразрывно связано с осознанием познавательной способности, позволяющей их получить, т.е. с осознанием субъективности *как таковой*, что означает *выход к вещам как таковым в целом*.

Такова общая схема деятельности субъекта познания, которая помогает понять, как, в принципе, он может познать весь мир, включая самого себя, несмотря на то что его собственная познавательная способность не находится перед ним в качестве объекта. Процессом познания движет стремление субъекта к единству с самим собой.

Можно предположить, что сказанное справедливо и для досознательного уровня познания: на создание набросков субъективности субъекта толкает бессознательное стремление к единству результатов познания, которое может быть реализовано только с проявлением субъективности в сознании в качестве единящего начала. На уровне же сознания, вследствие неосознанности самого субъекта как основания единства сознания, *сознание характеризуется не единством, а лишь стремлением к единству*. Таким образом, и опредмечивание субъекта, позволяющее сознанию возникнуть, и построение предметного мира на уровне сознания, могут быть осмыслены как составляющие одного непрерывного процесса познания, движимого стремлением субъективности к внутреннему единству. Занимавший умы философов поиск основания единства сознания был обречен на неудачу. Он вращался в круге рефлексии, поскольку единство всегда заведомо полагалось существующим, *предпосылалось* процессу его достижения.

Принципиальная возможность достижения единства результатов познания определяет принципиальную возможность получения знания о себе самом и мире. Однако это не означает, что знание о себе и мире, в конечном счете, субъекту обеспечено. До тех пор пока наброски не позволяют субъекту достичь через них единства сознательного и досознательного, сохраняется активность не только вторичного, но и первичного воображения, создающего и разрушающего наброски. Результаты всего этого грандиозного творческого процесса непредсказуемы.

Будем называть *соответственными* различные результаты познания одного и того же объекта. Досознательному результату познания каждой вещи, полученному посредством субъекта познания, соответствует сначала множество элементов первичного сознания с их невыясненной связью, полученное в результате познания этой вещи посредством наброска субъективности, а затем целостное явление, образованное

из этих элементов благодаря вторичному воображению. Каждому досознательному наброску субъективности, на уровне сознания также сначала соответствует некоторое множество элементов первичного сознания с их неясной связью, а затем некоторый эмпирический субъект.

Очевидно, что создание при помощи воображения такой организации элементов первичного сознания, которая обеспечила бы совпадение или соединила бы в себе соответственные результаты познания, один из которых получен посредством самого субъекта, а другой – посредством наброска субъективности, положило бы конец разладу результатов познания. Именно на обретение субъектом такого единства с самим собой направлена работа воображения на сознательном уровне. Так как для субъекта познания в качестве его самого выступает наброшенная познавательная способность, он может пользоваться на уровне сознания только вторичным воображением, если таковое присуще этой производной познавательной способности. Вторичное воображение есть способность, определяемая свойствами конкретного наброска субъективности. Возможности воображения различны у разных видов существ, и даже внутри одного вида, как, например, среди людей, различие живости воображения может быть очень велико.

Вторичное воображение формирует осознанные связи элементов сознания, первоначально осознаваемых только как подлежащее связи многообразию. Субъект «сохраняет» продукт вторичного воображения, если с включением его в сознание разлад соответственных результатов познания оказывается меньше, и «отвергает», если этого не происходит. Большинство созданий вторичного воображения исчезает, едва успев возникнуть, но некоторые из них сохраняются и вытесняются другими не сразу. Сохранение и уточнение опыта определяется способностью его «гасить» разлад соответственных результатов: менее удачные продукты вторичного воображения заменяются более удачны-

ми. Творчество все время движимо разладом. С сохранением все новых продуктов вторичного воображения, которые связывают, включают в себя все новые элементы первичного сознания, постепенно формируется *вторичное сознание субъекта*. Его образуют все сохраненные продукты вторичного воображения и элементы первичного сознания, не вошедшие в них.

Субъект познания *приобретает опыт, имея осознание наброска* познавательной способности (хотя это осознание отлично от самого наброска), следовательно, субъект познания получает осознанные результаты познания *процесса* создания опыта, хотя эти результаты и неадекватны. Это означает, что он способен осознать, что эти результаты есть *достигнутое им знание*. Осознанием работы вторичного воображения является сознание той роли, которую в познании играет воображение, приписываемое эмпирическому субъекту – эмпирическое воображение. Поэтому все продукты эмпирического воображения есть продукты вторичного воображения. Таким образом, *процесс и результат работы вторичного воображения всегда являются осознанными, хотя осознание процесса достижения знания, в отличие от осознания самого знания, не является заведомо адекватным*. Вследствие того что набросок, представляющий собой глубинную основу самосознания живого существа, дан двояким образом («внешне» – как предмет и «внутренне» – как познавательная способность), живое существо осознает создание им при помощи воображения нового явления двояко – как процесс, относящийся к его «внутреннему» миру, и как совершение действия во «внешнем», «чувственном» мире (например, как перемещение внешних тел и собственного тела).

Продукты вторичного воображения могут быть разделены на две группы. К первой группе относятся *целостности элементов* первичного сознания, образуемые на основе созданной воображением связи – это конкретные явле-

ния. В качестве примера явления можно привести зрительные образы, поскольку в них ясны составляющие и их отношения. Почему зрительные образы пространственны, т. е. являются *телами*, мы еще должны выяснить.

Вторую группу образуют *связи элементов* первичного сознания, отделенные от этих элементов (абстракции). Отделение связи происходит в процессе творчества, оно есть следствие комбинирующей деятельности вторичного воображения, которое может использовать готовую связь некоторых элементов для организации других элементов и тем самым создать новый опыт. Воображение может устанавливать отношения между отдельными связями. Все явления, возникающие на основе одной связи, будем называть явлениями, *порожденными* данной связью.

Пусть строится некоторое конкретное осознанное явление. Все составляющие его элементы уже есть в первичном сознании, но связи их, продиктованные наброском субъективности, для субъекта познания не выявлены. Явление конфликтует с множеством составляющих его элементов, как оно дано в первичном сознании, если полагаемая им связь не вписывается в это множество, т. е. не совпадает со связью (досознательной) элементов этого множества.

Разлад между явлением и множеством составляющих его элементов первичного сознания вызывает неудовлетворенность субъекта познания, т. к. обе эти осознанные «данности» имеют одну и ту же соответствующую досознательную «данность», полученную посредством самого субъекта, и являются результатами познания одной и той же реальности вне субъекта. Чтобы избавиться от разлада результатов познания, субъекту приходится подстраивать явление не только под соответствующую досознательную «данность», но и под «данные» первичного сознания.

*В результате строящегося конкретного явления (а также абстракция через порождаемые ею явления) имеет следующие соответственные результаты познания:*

1) множество входящих в это явление элементов пер-  
вичного сознания с их неясной связью;

2) соответственный этому множеству досознатель-  
ный результат познания, полученный посредством соб-  
ственной познавательной способности субъекта.

Избавление от разлада предполагает создание такого яв-  
ления, которое гармонировало бы с каждым соответст-  
венным ему результатом. Но поскольку это невозможно, по-  
иски гармонии продукта вторичного воображения с соответ-  
ственными «данностями» могут идти различными путями:  
путем «настройки» на достижение совпадения с той или иной  
данностью при отвлечении от остальных или путем «наст-  
ройки» на объединение всех «данностей» в одно гармоничное  
целое. Субъект познания может сохранять явления, которые  
способствуют уменьшению разлада данных, хотя и не уни-  
чтожают его совершенно. Так, может быть сохранено явле-  
ние, которое совпадает хоть с одним из соответственных  
результатов познания и хоть в чем-то, если нет лучшего.  
Отдельные явления, будучи составлены из одинаковых эле-  
ментов, могут сильно отличаться друг от друга в зависимости  
от того, с каким из соответственных результатов познания  
(определяемым субъектом или наброском субъективности)  
они лучше согласуются. Поскольку сохраняемые явления по-  
нимаются как не созданные самим познающим, но «данные»  
ему, их относят к «объективной» реальности.

### **§ 3. Познавательные установки и их влияние на формирование предметного мира**

#### **1. «Чувственный» мир**

Осознанную «данность» самих вещей и набросков  
субъективности в том виде, какой она имеет в первичном  
сознании, субъект познания не осознает как свое собствен-  
ное познавательное достижение, т.к. процесс получения  
этого результата познания не сопровождается *осознанной*

«данностью» познавательной способности, обусловившей это получение (наброска субъективности). Первоначальный осознанный результат познания представляется субъекту существующим независимо от его познавательной деятельности, и поэтому элементы этого результата составляют для него «объективную реальность». «Данные» первичного сознания противоречат первоначальной досознательной «данности», но каковы бы они ни были, субъект познания не может избавиться от создаваемого ими разлада «данностей», просто отвергнув их, т.к. первоначальная осознанная «данность» определяется свойствами наброска субъективности и разрушить ее можно только вместе с наброском, что означает разрушение данного эмпирического субъекта, данного сознания. Все свои сознательные построения субъект необходимо соотносит с «данными» первичного сознания.

В процессе сознательного творчества возникает и преобразуется с каждым творческим актом новый мир, отличный от мира первичного сознания. Он – реальность для субъекта познания. Речь идет о мире, который принято считать данным благодаря чувствам и проверяемым при помощи чувственного опыта. Условимся называть его «*видимым*» миром. Поскольку объективная реальность есть продукт вторичного воображения, работа которого, вообще говоря, осуществляется на сознательном уровне, субъект может осознавать все относящееся к «видимому» миру как достигнутое им знание о реальности.

Продукт вторичного воображения может быть либо конкретным явлением, либо абстракцией. Чтобы конкретное явление было отнесено к «видимому» миру, оно должно гармонизировать с соответственным множеством элементов первичного сознания, уменьшая разлад результатов познания. При этом гармонии с другой соответственной данностью, а именно с досознательным результатом познания, полученным посредством самого субъекта, может и не быть.

Конкретное явление состоит из элементов первичного сознания, но, кроме этих элементов, оно содержит еще и определенную осознаваемую связь этих элементов, тогда как на уровне первичного сознания связь этих элементов не определена. Если устанавливаемая явлением связь такова, что она действительно существует между элементами первичного сознания (хотя и не осознается субъектом познания, как она есть), то явление будет множеством элементов, идентичным по составу и связям множеству элементов первичного сознания, только в явлении эти связи будут осознаны. Такой продукт вторичного воображения уменьшает разлад между осознаваемым отсутствием связей элементов первичного сознания и действительным наличием связей этих элементов и поэтому будет сохраняться. Связь между элементами явления оказывается словно «вписана» в некоторое множество элементов первичного сознания, и явление заменяет для субъекта познания это множество элементов первичного сознания. Субъект познания уже не воспринимает элементы, включенные в явление, так, как они являлись ему в первичном сознании, а воспринимает их только как составляющие этого явления. Поскольку множество элементов первичного сознания всегда рассматривается как чувственно данная реальность, заменившее его явление так же будет осознаваться как принадлежащее «видимому миру».

Если продукт воображения представляет собой мыслительную конструкцию, то для того чтобы она могла восприниматься как принадлежащая «видимому миру», под нее должен быть «подведен» конкретный осознанный результат познания. «Подведение» заключается в том, что находится такое множество элементов первичного сознания, которое не изменится, если в него «вписать» связи, предусмотренные данной конструкцией. Если под мыслительную конструкцию подведена осознанная «данность», состоящая из элементов первичного сознания, то эта кон-

струкция будет представляться субъекту познания принадлежащей «видимому» миру.

Относимые к «видимому» миру целостности элементов первичного сознания, образуемые на основе созданной воображением связи, – это, например, физические явления, лежащие в основе «видимой» реальности. Связи, которые отличаются от физической реальности, но основываются на ней, есть связи «чувственного» мира.

Очевидно, что продукт вторичного воображения, гармонирующий только с одним из соответственных результатов познания, не может быть совершенно удовлетворительным для субъекта и будет сохраняться только до тех пор, пока его не заменит лучшая конструкция из тех же элементов. Для иллюстрации сказанного следует обратиться к науке, которая с успехом занимается созданием теоретических описаний «видимого» мира, принимаемого за объективную реальность. Если наука будет нацелена только на то, чтобы создавать конструкции, точнее, детальнее вписываемые в «видимый» мир, то по мере их создания будет уменьшаться только разлад связей элементов первичного сознания. При этом диссонанс между этими конструкциями и соответственными первоначальными досознательными результатами познания самих вещей, опосредованными собственной, а не наброшенной познавательной способностью субъекта, может становиться больше. Увеличение разлада в связи с таким уточнением конструкций неминуемо, поскольку свойства наброска субъективности, которым в данном случае все точнее будут определяться свойства конструкций, отличны от свойств субъекта познания, которые организуют первичные досознательные результаты познания самих вещей. Конструкция, точная в отношении «видимого» мира, может оставлять субъекту познания чувство неудовольствия и даже увеличивать уровень тревоги. Может получиться так, что с накоплением научного «знания», человек оказывается знающим не больше, а меньше, и его мир становится более жестоким по отноше-

нию к нему. Подлинное знание достигается только с единством *всех* соответственных результатов познания.

Конфликт результатов познания был бы устранен, если бы субъекту удалось создать с помощью вторичного воображения такую конструкцию, которая привела бы *все* соответственные результаты к гармонии, установила бы их истинные отношения, указала бы, какие из них первичны, а какие вторичны. Только такая конструкция действительно была бы знанием мира, как он есть, т.к. представляла бы «объективный» мир, совпадающий с миром самих вещей.

Итак, стремясь избавиться от разлада при помощи вторичного воображения, субъект не может не ориентироваться в той или иной степени на «чувственный» мир, представляющийся ему миром «объективным», он пытается включить в продукты воображения составляющие этого мира, несмотря на их неудовлетворительность. Таким образом, одной из основных установок познания является *установка на «чувственный» мир как объективную реальность*. Существуют познавательные установки, которые отличны от данной установки и даже противопоставляют себя ей и в которых «чувственный» мир играет второстепенную, подчиненную роль, однако едва ли найдется познавательная установка, в которой «чувственный» мир абсолютно игнорируется.

## 2. Мир прекрасного

Поскольку продукты вторичного воображения непосредственно подстраиваются под соответственные результаты познания, может иметь место сходство продукта воображения с одним из них при сильнейшем разладе с другим. Множество элементов первичного сознания – только одна из соответственных данностей, и продукт воображения, не гармонирующий с нею, все-таки имеет право на существование, хотя и не рассматривается как знание «объективного мира». Действительно, продукт воображения может совпасть с со-

ответственным досознательным первичным результатом познания вещей (результатом действия собственной познавательной способности субъекта), так что сознательное и досознательное в отношении некоторой части мира перестанут тяготеть над субъектом познания своим разладом.

Благодаря сохранению продуктов вторичного воображения, которые конфликтуют с «чувственным» миром, но при этом являются копиями соответственных первичных досознательных результатов познания, формируется мировосприятие, которое низводит первичные осознанные результаты познания до роли материала для получения копии первичных досознательных результатов. Ценность копии измеряется для субъекта не тем, насколько она помогает осмыслить «объективный» мир, а тем, насколько хорошо она воспроизводит в сознании досознательное. Копия первичного досознательного результата познания самих вещей отвлекает субъекта от голой «объективности», порождает недовольство «объективным», поскольку оно не гармонично. Вместе с тем предполагается возможность копирования «нечувственного» при помощи «чувственного» материала. Таковую направленность сознательного творчества будем называть *эстетической*.

Таким образом, в рамках сознательного творчества, которое, вообще говоря, нацелено на согласование результата познания посредством познавательной способности самого субъекта с результатом познания посредством наброска субъективности, выделяются две различные направленности: эстетическая направленность, не позволяющая субъекту упустить из виду первый из этих результатов, и направленность на «чувственный» мир как мир «объективный», не позволяющая пренебречь вторым. Их объединяет общая цель сознательного творчества – достижение единства результатов познания. Эстетическая установка объявляет бессмысленным поиск единства в «чувственном» мире, несмотря на то, что он является реально, «объективно» су-

шествующим, а установка на «чувственный» мир, напротив, выражает понимание бессмысленности поиска единства вне мира «объективного».

Продукт вторичного воображения, представляющий собой воспроизведение в сознании (на основе, вообще говоря, иной «реальности», составленной из элементов первичного сознания) первоначального неосознанного результата познания самих вещей, принято называть *прекрасным*.

Связи, устанавливаемые прекрасным, могут не совпадать со связями, которые объединяют некоторые элементы первичного сознания, т.е. со связями, определяемыми наброском субъективности, а могут и совпадать.

В первом случае, если прекрасное представляет собой конкретное явление, то оно воспринимается субъектом только как *продукт фантазии*, а не явление «объективного мира»; если прекрасное есть мыслительная конструкция, то оно является для субъекта некоторой созданной его воображением связью, но не связью действительно существующих вещей.

Во втором случае, если прекрасное есть конкретное явление, то оно становится для субъекта познания прекрасной вещью «чувственного» мира как мира «объективного»; если же прекрасное есть мыслительная конструкция, то после ее подтверждения, т.е. после подведения под нее конкретных явлений, она также относится к «объективному миру» и становится для субъекта познания прекрасной связью вещей «объективного мира».

Рассмотрим более подробно первый случай. Прекрасное, которое представляет связи и отношения, чуждые связям и отношениям, отвечающим свойствам наброска субъективности, субъект познания не считает знанием: оно воспринимается им как собственное создание. Прекрасные вымыслы входят в картину мира как нечто значимое, но не принадлежащее наличному миру, а выражающее тягу к иной реальности. Это особое миропонимание. Все элементы прекрасного явления действительно присутствовали

в первичном сознании, но не были частями того целого, что нарисовало вторичное воображение субъекта.

Хотя содержание прекрасного недействительно в рамках «объективного мира», нельзя сказать, что оно не имеет никакого отношения к действительности. Оно есть результат подражания досознательным результатам познания самих вещей, полученным самим субъектом, без осознания которых невозможен выход к самим вещам.

Процесс создания прекрасного предстает как особая деятельность по организации материала «объективного мира» в соответствии с непринадлежащим этому миру содержанием, называемая *искусством*. Вообще говоря, то, что субъект познания считает своей деятельностью, направленной и осуществляемой во «внешнем» мире, есть один из способов осознания им работы его собственного воображения. В данном случае речь идет о создании при помощи воображения явлений, которые не могут быть для субъекта вещами «объективного» мира ввиду различия связи элементов этого явления и действительной связи этих элементов в первичном сознании. Как было показано, субъект познания осознает процесс сознательного творчества, но осознание это не может быть изначально адекватным.

Поскольку мыслительная конструкция сама по себе, без порожденного ею прекрасного явления, не может быть сверена с соответственным результатом познания и поэтому не является прекрасной, можно считать, что искусство всегда предполагает создание конкретного явления.

Поскольку и прекрасное, и знание представляют собой достижения субъекта по преодолению разлада соответственных результатов познания, необходимо сопоставить их и выяснить, в чем состоит их единство, а в чем – расхождение. Познающему эмпирическому субъекту, полностью преодолевшему разлад результатов познания, «объективный» мир представлялся бы прекрасным. Но субъект познания обычно считает объективным мир, состоящий из продуктов вторич-

ного воображения, построение которых ориентировано только на связывание изначально осознанных элементов, являющихся результатами познания посредством наброска субъективности. Все, что несет с собой в целом уменьшение разлада результатов познания, не конфликтуя при этом с первичным сознанием, признается «объективным». Поскольку построение «объективного мира» не ориентировано специально на какие-либо иные результаты познания, кроме «данных» первичного сознания, вещи такого «объективного» мира в большинстве своем конфликтуют с неосознанными первичными результатами познания самих вещей и поэтому не являются прекрасными. Но среди вещей «объективного» мира находятся и такие, которые гармонируют с этими скрытыми результатами познания, являясь для субъекта прекрасными островками «объективного мира» и одновременно достоверным знанием. Для человека как познающего существа совершенно естественным, обусловленным самой природой познания является стремление к тому, чтобы мир был реально увиден и воссоздан как прекрасный и гармоничный во всех частях. Нет ничего прекраснее, чем искать реальный прекрасный мир, а не прекрасное как чуждое миру, не существующее реально в нем.

Продукт воображения, настроенный исключительно на «объективный» мир, не есть прекрасное. Прекрасное, которое не может быть отнесено к «объективному» миру, не является знанием. Только с осознанием настоящего места «чувственного» мира по отношению к миру самих вещей возможно примирение для субъекта «объективного» и «прекрасного».

Создатель прекрасного рассматривает «чувственный» мир» как несущий с собой дисгармонию и ценит его лишь постольку, поскольку он может быть использован в качестве материала для создания того, что, согласно нашему рассмотрению, есть подобие предшествовавшего этому миру досознательного, свободного от разлада. От звуков мира художнику нужны лишь ноты, от множества вещей – лишь краски и т. д., остальное сделает воображение. Впрочем, в качестве

материала художник может использовать и вполне оформленные составляющие «чувственного» мира, но это не меняет сути его подхода к творчеству. Художник несет в себе тягу к первоначальному состоянию гармонии, которое имело место при наличии только одного результата познания – досознательного первичного результата познания самих вещей, желает, чтобы в свете сознания предстала эта «данность», не отягощенная никакими познавательными наслоениями.

Если набросок субъективности отличен от самого субъекта, то осознанные результаты познания, определяемые наброском, отличны от досознательных результатов, определяемых субъектом. Из-за этого принципиального отличия сознательное едва ли можно считать идеальным материалом для выражения досознательного. Сознательное лишь подражает досознательному, но не воплощает его для субъекта. Художественное творчество предполагает, что реальность скрыта в досознательном. Вместе с тем, оно утверждает невыразимость реального, поскольку в процессе осознания ее приходится приспособлять к чужеродному материалу, который черпается из сознательных предвзвешиваний.

Очевидно, что не все модели, имеющие эстетическую направленность, прекрасны, поскольку, несмотря на то что в способе их создания выражено желание субъекта скопировать досознательное и тем самым достичь гармонии, они могут по своему конкретному содержанию, определяемому вторичным воображением, оказаться как удачными, так и неудачными.

Прекрасные создания вторичного воображения являются немаловажной частью человеческого мирозерцания; они есть следы неуловимой, недоступной истины, истины, которой нет места среди законов «объективного» мира. Вместе с тем, осознание субъектом познания того, что до сих пор было скрыто от него как досознательное и лишь смутно беспокоило, осуществляемое благодаря созданию сознательной копии досознательного, есть продвижение вперед на пути познания, поскольку способствует выявлению, а значит, и осмыслению первичного результата познания самих вещей.

## **Глава 3. Структурные особенности «чувственного» мира с точки зрения нерефлексивной концепции самопознания**

### **§ 1. Базисные структуры предметов «чувственного» мира и их зависимость от познавательной установки**

Все продукты вторичного воображения, которые не отбрасываются субъектом познания сразу, а составляют вторичное сознание, удовлетворяют, хотя и в разной степени, условию согласования с двумя соответственными результатами познания: результатами познания посредством собственной познавательной способности субъекта и результатами познания посредством наброшенной познавательной способности. Наличие этих общих условий выливается в наличие у продуктов вторичного воображения (при всем их разнообразии как результатов познания *различных* вещей) общих характеристик, таких как пространственная определенность, симметрия.

Установление в сознании субъекта тех структурных особенностей, которые носят необходимый характер для определенных групп представлений, т.к. обусловлены способом действия субъекта и не имеют отношения к содержанию познаваемого, не означает возвращения к кантовскому учению об априорных формах. Эти особенности будут усмотрены как «побочные эффекты» познания, не умаляющие его результатов. Эффекты эти доступны для осмысления, но лишь на новом этапе творчества. При этом даже знание о «побочном эффекте» не избавляет от него

как необходимой характеристики результатов познания определенного уровня.

Важно отметить, что та или иная форма познания мира есть результат некоторой познавательной установки и не является абсолютной.

### 1. Бесконечность

Первичное сознание может быть охарактеризовано как множество осознанных элементов, связь между которыми только предполагается, но не наличествует в явном виде. Связь элементов первичного сознания не может вовсе отсутствовать для субъекта, а должна им полагаться, т.к. на уровне первичного сознания имеет место неадекватная, но все же осознанность наброска субъективности, определяющего данное сознание и являющегося для него связующим. Непроявленность связи обусловлена тем, что определяющая эту связь наброшенная познавательная способность есть досознательный продукт трансцендентального воображения; осознанным является лишь результат познания наброска при помощи самого наброска, а этот результат на уровне первичного сознания сам не дан субъекту как нечто обладающее внутренними связями, а лишь полагается таковым.

Какую форму приобретает в сознании полагание связей при невозможности иметь их в явном виде? Поскольку для субъекта познания нет ничего, кроме элементов, он, не находя связи между элементами, *полагает* вместо связи элемент, для связи полагаемого элемента с каждым из двух первых – снова элемент и т.д. Нет ничего, что охватило бы элементы, ничего, что соединило бы их, и поэтому за ними и между ними для субъекта познания снова элементы, которые тоже нуждаются в соединении. Элементы первичного сознания и разделяет, и окружает *бесконечность* полагаемых элементов.

*Действительная связь элементов первичного сознания не осознается субъектом, поэтому на уровне первичного сознания, до всякой работы вторичного воображения,*

*он соединяет элементы элементами и устанавливает между ними особые отношения, которые мы будем называть условно связью «Бесконечность».*

На уровне первичного сознания связь «Бесконечность» – единственная связь, которая может быть найдена в «объективном мире». Входя наряду с элементами в первичное сознание, связь «Бесконечность» представляется субъекту познания неоспоримой реальностью, тем, что независимо от него самого.

На уровне вторичного сознания элементы, связанные «Бесконечностью», превратятся в явления. Это произойдет посредством вторичного воображения, которое установит между элементами новые связи, отличные от связи «Бесконечность».

Обратим внимание на то, что элементы первичного сознания, которые объединены в явление благодаря эмпирическому воображению, необходимо отличать от мельчайших *частей явления*. Элемент первичного сознания воспринимается сам по себе как одиночный, а часть явления, поскольку она воспринимается именно как часть, есть результат, в котором присутствуют несколько (но может и один) элементов первичного сознания и, кроме этого, организующая их связь, полагаемая наброском субъективности. Связь «Бесконечность» не является необходимой для сознания самих элементов первичного сознания, она полагается субъектом познания лишь при попытке обнаружения *связи* элементов первичного сознания. В каждом случае, когда субъект познания будет обращаться к *связи элементов* первичного сознания, составляющих явление, а не к *частям* этого явления, он будет находить единственную связь – связь «Бесконечность».

На уровне первичного сознания связь элементов может быть осознана только как связь «Бесконечность», поэтому связь «Бесконечность» и «чувственный» мир для субъекта нераздельны. Даже когда вторичное воображение охватывает весь мир как целое посредством иной связи, связь

«Бесконечность» сохраняет свою силу: «чувственный» мир представляется *бесконечным* даже на уровне вторичного сознания. И все же бесконечность считается характеристикой объективного мира только на первых этапах творчества. Говоря о том, что в тех или иных случаях субъект познания полагает связь «Бесконечность», мы будем подразумевать, что это справедливо лишь для данного этапа познания, но не вообще.

## 2. Пространственная связь

Досознательный первичный результат познания самих вещей представляет собой множество элементов, полученных и связанных воедино посредством познавательной способности самого субъекта, но для субъекта нет ни элементов, ни связей этого множества.

Первичный сознательный результат познания самих вещей есть множество элементов, которые получены и связаны посредством наброска субъективности. В первичном сознании присутствуют лишь элементы, связь же между ними субъект познания заменяет особой связью – связью «Бесконечность».

Все результаты познания, которые имеет субъект познания, находясь на уровне первичного сознания, можно представить в следующей табл. 1:

Таблица 1

	Результаты познания посредством наброска субъективности	
	как они есть	как они осознаны
Элементы (досознательные)	Элементы первичного сознания (сознательные)	
Связь (досознательная)	Связь элементов первичного сознания (досознательная)	Связь «Бесконечность» (сознательная)

С возникновением первичного сознания возникает и разлад результатов познания, от которого субъект познания будет стремиться избавиться с помощью вторичного воображения. Пусть создано некоторое явление, т.е. элементы первичного сознания организованы каким-то специальным образом. При этом для субъекта познания элементы первичного сознания заменяются частями явления, а связь «Бесконечность» – связью, согласно которой организовано явление (связью «Явление»). Таким образом, с созданием явления возникает новый осознанный результат познания со своими «элементами» (это части явления) и связью, отличный от первичного осознанного результата.

Будет ли продукт воображения сохранен или уничтожен, зависит от того, уменьшит ли он разлад результатов познания, обусловленный различием элементов и связей соответственных восприятий. Рассмотрим, какую структуру должна иметь связь «Явление», чтобы обеспечить хотя бы относительную гармонию соответственных «данных».

До появления продукта вторичного воображения субъект познания имеет три различные соответственные связи: 1) связь досознательных элементов, полученная посредством самого субъекта; 2) связь элементов первичного сознания, полученная посредством наброска; 3) связь «Бесконечность» тех же элементов первичного сознания. Эти три связи – различные результаты познания одного и того же объекта. Ни от одной из них субъект не может отказаться.

Если созданная воображением новая связь не будет гармонировать хотя бы с одной из трех «данностей» связи, то разлад их не будет устранен. Например, связь «Явление», совпадающая со связью элементов первичного досознательного результата познания самих вещей, но не совпадающая с двумя другими соответственными связями, не станет для субъекта познания связью вещей «чувственного» мира, и поскольку этот мир признается миром «объективным», она будет считаться созданием воображения,

которое прекрасно, но не имеет отношения к реальности. Принадлежность новой связи к «чувственному» миру определяется гармонией со связью элементов первичного сознания и связью «Бесконечность».

Диссонанс данных, который существует между тремя соответственными результатами познания, будет ослаблен и в том случае, если связь «Явление» хотя бы частично будет включать в себя связь элементов первичного досознательного результата познания, связь элементов первичного сознания и связь «Бесконечность», будет неким триединством этих связей, целым, включающим их в себя.

Поскольку связь «Явление» по-разному относится к каждой из соответственных «данностей», она в результате этого отношения будучи одной и той же, оказывается каждый раз иной. Подвергаясь сравнению с тремя различными результатами познания связи, одна и та же связь «Явление» оказывается для субъекта данной трижды, происходит как бы *тройное тиражирование связи*. В самом деле, будь она в единственном экземпляре, не могла бы иметь место «настройка» ее на каждую из конфликтующих «данностей».

Не приведет ли тройное тиражирование связи «Явление» к тому, что для субъекта познания будут существовать три одинаковых явления? Не должна ли тогда, в частности, каждая вещь «объективного мира» иметь в этом мире две свои точные копии? Если бы наши рассуждения действительно приводили к такому заключению, то их следовало бы признать ошибочными, поскольку в человеческом сознании мы вовсе не находим каждую вещь в трех экземплярах.

Однако указанное заключение не может иметь места в нашей концепции сознания. Для того чтобы произошло тройное тиражирование явления, необходимо утроение не только связи «Явление», но и частей явления, которые представляют собой новые, созданные на уровне сознания *элементы*, «кирпичики», из которых строится вторичное

сознание. Но тиражирование частей явления, как это будет показано ниже, является не тройным, а двойным. Поэтому субъект познания не тиражирует явление, а осуществляет его переорганизацию, при которой удвоение частей согласуется с утроением связей и образуется новое целое – *достроенное явление*.

Достроенное явление содержит *тройную* связь «Явление», назовем ее *пространственной связью*, которая определяет те взаимоотношения частей явления, которые принято называть *пространственными положениями*. Само явление как часть системы явлений также имеет пространственное положение.

Связь «Явление» должна быть согласована с соответственной связью «Бесконечность», причем достичь согласия в данном случае не трудно: связь «Бесконечность» есть связь сознательного уровня, известная субъекту, и учесть ее при построении связи «Явление» не трудно. Поэтому связь «Явление» обычно содержит связь «Бесконечность». Отсюда следует, что тройная пространственная связь также содержит связь «Бесконечность». Рассматривая достроенное явление, мы не можем определить, какие из связей элементов первичного досознательного результата познания и связей элементов первичного сознания вошли в это явление: для узнавания необходимо знать об этих связях нечто определенное, но они являются досознательными. А вот связь «Бесконечность» осознана, характер этой связи нам известен, и мы можем заметить, узнать ее в каждом достроенном явлении. Например, рассматривая тело, мы полагаем, что оно делимо на части, которые снова можно разделить. Область действия пространственной связи безгранична, как безграничен «чувственный» мир.

Заметим, что пространственная связь существует для субъекта познания лишь постольку, поскольку он имеет дело с явлениями, а не с множествами элементов первичного сознания, которые не вошли в эти явления; так вещи,

в которых субъект познания не в силах выделить части и их отношения, кажутся ему плоскими. Такая ситуация возникает, например, при восприятии отдаленных вещей.

### 3. Симметрия

До появления продукта вторичного воображения субъект познания имеет два соответственных результата познания с различными элементами: 1) элементы досознательного результата познания самих вещей посредством самого субъекта и 2) элементы первичного сознания (см. табл. 1). Конфликт «данностей» элементов должен быть устранен посредством создания новых элементов с помощью вторичного воображения.

Новый элемент всегда есть часть явления, возникает с его возникновением и всегда предполагает соединение с другими новыми элементами посредством связи «Явление». Построение явления приведет к уменьшению разлада результатов познания элементов, если мельчайшие части этого явления (новые элементы) будут гармонизировать, с одной стороны, с элементами досознательного результата познания самих вещей посредством самого субъекта, а с другой стороны, с элементами первичного сознания. Рассуждения, аналогичные рассуждениям о связях, приведенным в предыдущем параграфе, позволяют сделать вывод о том, что результатом сравнения новых элементов с двумя соответственными им «данностями» элементов будет их *двойное тиражирование*.

Итак, явление достраивается, вмещая в себя пространственную связь и удвоение мельчайших частей. Свойство достроенного явления содержать каждую свою мельчайшую часть удвоенной будем называть *симметрией*.

По свойству симметрии для каждого элемента первичного сознания, входящего в достроенное явление, может быть найден один идентичный ему элемент, входящий в это же явление. Но если бы удвоение касалось только эле-

ментов первичного сознания, входящих в явление, то этим еще не могла бы быть обеспечена симметрия всей структуры достроенного явления. Симметрия формы обеспечивается тем, что удваиваются не элементы первичного создания, а части явления: каждая часть содержит утроенную связь «Явление», соединяющую ее с другими частями, поэтому удвоение частей происходит с учетом их связности. В результате симметрия выражается в том, что в структуре достроенного явления для каждого фрагмента можно указать идентичный фрагмент того же достроенного явления, в который он переходит при определенном преобразовании с учетом пространственной связи данного достроенного явления (напомним, что пространственная связь есть неотъемлемая часть конкретных достроенных явлений). При этом преобразовании достроенное явление переходит само в себя. Простейшим случаем симметрии является зеркальная симметрия тела, симметрия правого и левого, при которой тело состоит из двух идентичных фрагментов, каждый из которых переходит другой в результате отражения от разделяющей их плоскости. Другие формы геометрической симметрии – переносная, поворотная, орнаментальная, симметрия кристаллов, как показывает Г. Вейль, также сводятся к общей «идее инвариантности некоторой конфигурации относительно определенной группы преобразований (группы автоморфизмов)»<sup>11</sup>.

Человек на каждом шагу сталкивается с симметрией: симметрия кристаллов, симметрия представителей животного царства, симметрия в искусстве. Пространство как «среда» всех явлений обладает симметрией. Как отмечает Г. Вейль, «теория относительности касается именно симметрии, присущей четырехмерному пространственно-временному континууму»<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Вейль Г. Симметрия. М., 1968. С. 33.

<sup>12</sup> Там же. С. 150.

Однако легко заметить, что существуют и несимметричные тела. Для множества вещей «объективного мира» характерна асимметрия при общем симметричном плане. Так, в живых организмах имеется существенное различие между правым и левым, конечности подчиняются закону симметрии более строго, чем внутренние органы. Не следует ли исходя из факта наличия асимметричных тел сделать вывод о том, что правило симметрии, которое должно касаться всех без исключения явлений, не состоятельно?

Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо вспомнить, что «чувственный» мир состоит не только из достроенных явлений, но и из не вошедших в них элементов первичного сознания, которые не подчиняются закономерностям организации явлений. В большинстве своем явления «чувственного» мира с полагаемыми ими законами не точно «вписаны» в различные множества элементов первичного сознания, т.е. элементы этих множеств остаются частично свободными от законов явлений и сохраняют в новом «чувственном» мире то многообразие, что они составляли в первичном сознании. *Не включенные в продукты воображения элементы первичного сознания создают асимметрию.* Симметрия как закон достроенных явлений была бы неизбежна для вещи «чувственного» мира лишь в случае, если продукт вторичного воображения, определяющий эту вещь, восстанавливал бы *все* неосознанные связи тех элементов первичного сознания, что послужили материалом для ее создания, устанавливал бы законы для каждого элемента в отдельности и для всех элементов в целом.

Обнаруживаемая в «чувственном» мире симметрия не только не является свойством вещей самих по себе, но даже не является постоянным свойством определенных вещей и систем «чувственного» мира: нельзя утверждать, что, если система вещей симметрична, то это облегчает работу воображения по нахождению законов, управляющих ею; наоборот, система становится симметричной (да

и вообще, становится системой) вследствие работы воображения по созданию хотя бы приблизительных отношений входящих в нее элементов первичного сознания. Физический закон как продукт вторичного воображения, подчиняющий себе вещи «чувственного» мира, несет с собой симметрию. Вейль пишет: «Насколько я могу судить, все априорные утверждения физики имеют своим источником симметрию»<sup>13</sup>.

Вещи «чувственного» мира, которые созданы руками человека, будучи по своему общему плану продуктами вторичного воображения, в целом менее отступают от законов симметрии, чем природные вещи. Искусственное связывание элементов первичного сознания посредством воображения означает создание симметричных сочетаний.

Однако симметрия становится тем более строгой, чем более определенны связи, накладываемые продуктом воображения на элементы первичного сознания, а большая определенность, категоричность связей, вообще говоря, влечет за собой больший риск несовпадения их со связями тех же элементов, полученными посредством наброска субъективности. «Жесткость» симметричной конструкции может явиться причиной сильнеешего разлада этой конструкции с «объективной данностью» элементов первичного сознания. Это зачастую заставляет субъекта отказаться от симметрии в пользу «подражания природе». Поэтому произведение человеческих рук, которое не противоречит «объективной реальности», представляет собой не чистую симметричную конструкцию из элементов первичного сознания, а сочетание ее с элементами первичного сознания, как они «даны» изначально, «естественным» образом.

В отличие от творчества, претендующего на соответствие «чувственному» миру, эстетически направленное сознательное творчество, поскольку оно ради подражания

---

<sup>13</sup> Там же. С. 144.

первичному досознательному результату познания самих вещей пренебрегает оковами этого мира, свободно в обращении с элементами первичного сознания. Последние служат для него лишь гибким материалом, который можно как угодно перестраивать, лишь бы выстроенный из него продукт воображения был в согласии с особой «реальностью», находящейся за гранью «чувственного» мира. При настраивании явления только на первичные досознательные результаты познания самих вещей имеет место полное подчинение элементов первичного сознания воображению, пренебрегающее положением этих элементов в «чувственном» мире, поэтому прекрасное предполагает симметрию. «Симметрия ... является той идеей, посредством которой человек на протяжении веков пытался постичь и создать порядок, красоту и совершенство»<sup>14</sup>. Примером торжества симметрии над подражанием природе является изображение орла с двумя головами<sup>15</sup>.

Однако в данном примере продукт воображения все же не полностью свободен от ориентации на «чувственный» мир как «данный объективно»: воображаемый орел создан на материале «реального» орла, т.е. включает в себя детали явления «чувственного» мира. Нельзя утверждать, что он есть чистая копия первичного досознательного результата познания самих вещей. То же самое справедливо относительно большинства произведений искусства: при преобладающей направленности на первичный досознательный результат познания они не теряют связи с «чувственным» миром. Они строятся по образу и подобию результата познания, полученного посредством самого субъекта, но с оглядкой на результат познания, полученный посредством наброска субъективности. Обращаясь за примером к живописи, следует сказать о классических полотнах. Если бы

---

<sup>14</sup> Там же. С. 37.

<sup>15</sup> См.: Там же. С. 40–41.

при создании произведений искусства имелся в виду только первичный досознательный результат познания, а не все соответственные результаты познания, то прекрасное было бы лишено и симметрии, и пространственной связи, ведь последние есть побочный эффект настроенности сознательного творчества на согласование всех соответственных результатов познания.

Но имеющее эстетическую направленность сознательное творчество может и отказаться от всякой оглядки на «чувственный» мир, поскольку она препятствует выражению первичного досознательного результата познания. Тогда субъект не стремится согласовать все соответственные результаты познания и использует элементы первичного сознания лишь в качестве изобразительного средства для передачи *только* досознательного результата познания. Создавая произведение искусства, субъект, по сути, идет не к единству «данностей», а к единственной «данности». Он создает явления, элементы и связи которых копируют элементы и связи этой «данности». При этом связь «Явление» имеет только одну соответственную связь – досознательную связь, определяемую собственной познавательной способностью субъекта, а новым элементам явления соответствуют только досознательные элементы, определяемые этой же способностью. Другие результаты познания субъект просто не принимает в расчет, т.к. этого не требует избранный им способ установления гармонии сознательного и досознательного. Ясно, что при наличии и у частей строящегося явления, и у их связи только по одному соответственному результату познания никакого тиражирования не произойдет. Созданное в установке на копирование первичного досознательного результата познания прекрасное не будет ни пространственным, ни симметричным. «Висящая в пространстве и полагающаяся на саму себя абстрактная картина в силу того, что в ней не ощущается момент земного притяжения, претендует на независимость от ма-

териальной действительности. Эта тенденция обнаруживается также и в некоторых произведениях современной скульптуры и архитектуры»<sup>16</sup>.

Пространственная связь и симметрия являются необходимыми характеристиками всякого явления, которое строится для согласования всех соответственных результатов познания. Но это, как мы выяснили, не означает, что вторичное сознание состоит из одних только пространственных и симметричных явлений. Проиллюстрируем это на примере звуковых «данных». Если звук представляет собой не организованное вторичным воображением множество элементов первичного сознания (шум, скрежет и т.п.), то он не является ни пространственным, ни симметричным. С построением физической модели, устанавливающей связь между составляющими звуковую «данность» элементами первичного сознания, пространственная связь и симметрия появляются, поскольку звук теперь уже представляет собой не множество элементов первичного сознания, а продукт воображения – явление, подведенное под теоретическую конструкцию. Музыкальное же произведение, хотя и является продуктом воображения, не обладает указанными характеристиками, поскольку создается в установке на единственный соответственный результат познания – первичный досознательный результат познания самих вещей посредством самого субъекта. При такой установке субъект просто не принимает в расчет другие «данные», т.к. этого не требует избранный им способ установления гармонии сознательного и бессознательного. Ясно, что при наличии и у мельчайших частей музыкального явления, и у их связи только по одному соответственному восприятию никакого тиражирования не произойдет. Поскольку же музыка «оглядывается» на «чувственный»

---

<sup>16</sup> Арнхейм Р. Искусство и визуальное восприятие. М., 1974. С. 42.

мир, она обретает эти характеристики явлений «чувственного» мира. Так, она может представлять природные явления, события человеческой жизни и т.п. В музыке присутствует и симметрия: «в одномерном повторении во времени через равные интервалы состоит музыкальный принцип ритма»<sup>17</sup>.

Итак, симметрия, как и пространственная связь, является характеристикой всякого достроенного явления, в той или иной мере ориентированного на согласование со *всеми* соответственными результатами познания. Про мыслительную конструкцию мы можем сказать, что, будучи построена для согласования всех соответственных результатов познания, она порождает пространственные и симметричные явления, сама же она как таковая не обладает этими характеристиками.

Открытие структуры достроенного явления позволяет нам судить о возможности преодолеть с его помощью конфликт результатов познания. Явление, достроенное тиражированием, всегда является искажением истинной структуры соответственных результатов познания, т.к. в нем связи тиражируются более широко, чем элементы, и в результате мы имеем неверное их соединение. Разлад результатов познания не преодолим путем непосредственной подгонки явления под все соответственные результаты познания, а значит, он не преодолим с помощью пространственных и симметричных тел, поскольку они возникают именно на этом пути. Погасить разлад возможно лишь с созданием теоретической конструкции, порождающей *все* соответственные результаты познания, воспроизводящей их в качестве явлений. В процессе сознательного творчества субъекту предстоит выяснить, что пространственность и симметричность тел – не реальность, а «побочный эффект» его же собственного способа познания.

---

<sup>17</sup> Вейль Г. Симметрия. М., 1968. С. 78.

#### 4. Математические структуры

В ходе сознательного творчества связь, соединяющая элементы первичного сознания или явления, может быть отделена от них, чтобы быть использованной в качестве материала для новых явлений. Отделенная связь есть самостоятельный результат познания – абстракция. Таков механизм образования понятий. Отделенные связи, поскольку они есть понятия, играют важную роль в сознании. Кроме того, с отделением связей субъекту открывается возможность математических построений. Рассмотрим, как это происходит.

Среди связей, отделенных воображением от различных составляющих вторичного сознания, есть одна особенная связь. Это связь «Бесконечность». Связь «Бесконечность» состоит в полагании между любыми двумя элементами первичного сознания нового связующего элемента. Полагаемый элемент не есть какой-то конкретный элемент первичного сознания, а создан воображением, причем воображение предназначило ему роль *связи*, а не элемента. Далее, одного полагаемого элемента недостаточно для связи конкретных элементов первичного сознания, т. к. этот элемент сам нуждается в связи с ними. Таким образом, конкретные элементы первичного сознания связаны бесконечным множеством полагаемых элементов.

Связь «Бесконечность», отделенная от конкретных элементов, есть не что иное, как полученное из опыта *понятие о бесконечности*.

Необычность связи «Бесконечность» как понятия заключается в следующем. Любая другая связь, отделенная воображением от связываемых ею элементов первичного сознания или частей конкретных явлений, хотя и имеет их в виду, поскольку они составляют сферу приложения этой связи, однако не включает их в себя и поэтому не привязана к ним. Отношение связи «Бесконечность» к связываемым ею элементам первичного сознания иное. Поскольку

эта связь состоит в полагании элемента, элемент первичного сознания для нее является не просто связываемым, а несет смысловую нагрузку. Смысл элемента существен для смысла связи «Бесконечность», и поэтому связь «Бесконечность», хотя и является абстрактной конструкцией и отделима от конкретных элементов, сохраняет некоторую привязанность к ним. Это делает ее похожей на конкретное явление. Входящий в нее элемент, будучи воображаемым, придает ей тем не менее *наглядность*.

В результате в сознании познающего существа предстает полагаемый в качестве наглядного элемент, который несет на себе смысл связи «Бесконечность», т.е. вместе с этим элементом субъект осознает возможность полагания бесконечного множества таких же элементов в качестве связи сознательных представлений. Такое наглядное представление связи «Бесконечность», абстрагированной от конкретных элементов первичного сознания, можно идентифицировать с *точкой*.

Из точек могут быть построены различные абстрактные конструкции. Эти конструкции, как и точки, будут теоретическими и в то же время наглядными. В силу наличия в них полагаемых элементов такие конструкции, как и точки, будут сверяться с соответственными «данностями» непосредственно, а не через порожденные ими явления.

Конструкция из точек может быть построена как при помощи только связи «Бесконечность», так и с использованием каких-либо иных связей. В первом случае построение осуществляется следующим образом. По свойству симметрии вместо одной точки в конструкцию входят две точки. Связь «Бесконечность» полагает бесконечное множество точек, соединяющих и охватывающих две указанные. В результате образуется прямая. Наличие трех соответственных «данностей» связи приводит к тройному тиражированию связи «Бесконечность», которое обеспечивает охват прямой новыми точками. Будучи удвоенной, связь

«Бесконечность» порождает теоретическую конструкцию «Плоскость», а будучи утроенной – теоретическую конструкцию «Пространство». Таким образом, точка, прямая и плоскость представляют собой структуры, определяемые способом познания.

Если конструкция из точек устанавливает между ними некоторую связь, которая отлична от связи «Бесконечность», хотя и может включать ее, то такая конструкция называется *геометрической фигурой*. Любая геометрическая фигура есть наглядное теоретическое построение. Этим объясняется сходство геометрических фигур и с конкретными явлениями, и с понятиями.

Построение из точек не может дисгармонизировать ни с данными первичного сознания, ни с соответственным досознательным результатом познания. Поясним этот факт.

Продукт вторичного воображения гармонирует с соответственным множеством элементов первичного сознания и соответственными досознательными «данными», если он отвечает следующим условиям.

1. Его элементарные части гармонируют:
  - с элементами первичного сознания;
  - с элементами досознательной «данности».
2. Его внутренняя связь гармонирует:
  - со связью «Бесконечность» его элементов в первичном сознании;
  - со связью входящих в него элементов первичного сознания, как она есть благодаря наброшенной субъективности;
  - со связью элементов досознательной «данности».

Рассмотрим, удовлетворяют ли построения из точек этим условиям.

1. Поскольку элемент, входящий в построение из точек, является созданным воображением, ему не может быть поставлен в соответствие никакой элемент первичного сознания, а следовательно, и никакой элемент из области досо-

знательного, т.к. между элементами первичного сознания и досознательными элементами существует соответствие. Отсутствие у полагаемого элемента соответственных элементов означает и отсутствие связанного с ним диссонанса результатов познания.

2. Связи, входящие в конструкции из точек, имели бы соответственные связи в первичном сознании, если бы там нашлись соответственные связываемые элементы, но поскольку таковых нет, нет и соответственных связей, и следовательно, нет дисгармонии.

Таким образом, какой бы ни была связь точек в геометрической фигуре, разлада «данностей» не возникает.

Фигуры из точек могут служить материалом для новых конструкций из точек. При этом может возникнуть диссонанс, противоречие двух сознательных геометрических построений. Но это будет уже диссонанс сознательных данностей, при котором субъект уже не только сознает *сам факт* разлада, но и то, в чем этот разлад заключается, каковы все конфликтующие «данности». Такой диссонанс осознанных восприятий называется *противоречием*. Субъект познания сохраняет лишь те отношения геометрических фигур, которые свободны от противоречий. Поскольку не противоречащие друг другу отношения геометрических фигур не могут быть опровергнуты никаким «чувственным» опытом и не могут конфликтовать с досознательным, математические построения представляются субъекту, в отличие от результатов познания «чувственного» мира, точными и абсолютно достоверными результатами познания.

Одна и та же связь, отличная от связи «Бесконечность», может быть положена в основу различных геометрических фигур. Для этого она должна быть отделена воображением от связываемого. Отделение связей, соединяющих точки треугольника, окружности и т.д., приводит к образованию соответствующих понятий. Все эти понятия есть теорети-

ческие построения, *лишенные наглядности*. Действительно, они суть обычные связи, отделенные от связываемых полагаемых элементов и не привязанные к ним, поскольку, в отличие от связи «Бесконечность», смысл обычных связей не заключается в полагании элемента.

Построения из точек, как и все продукты вторичного воображения, «проверяются» на наличие конфликта с имеющимися у субъекта досознательными и сознательными «данными», и хотя, как было показано, конфликта никогда не возникает, построения из точек, уже в силу самого этого способа проверки, должны быть симметричными. Однако многие геометрические фигуры, например произвольный треугольник, несимметричны. Объяснение этого факта аналогично объяснению случаев отсутствия симметрии в природе. Точки конструкции будут расположены симметрично лишь в случае, если все их взаимные отношения полностью определяются воображением. Произвольный треугольник есть множество точек, отношения которых не являются абсолютно определенными. Действительно, существует множество различных треугольников. Любой треугольник может считаться множеством точек, подчиненным понятию «треугольник», но при этом понятие обеспечивает слишком «мягкое» управление точками и оставляет некоторые их отношения неопределенными. Все те отношения точек треугольника, которые не описываются понятием треугольника, не подчиняются правилу симметрии.

Итак, к асимметрии приводит наличие в построениях из точек неопределенности. Если же понятие точно определяет отношения между точками, то фигура симметрична. Примером тому служит окружность. Чем более точки геометрической фигуры определены понятием, чем больше «требований» оно к ним предъявляет, тем фигура более симметрична. Например, произвольный четырехугольник несимметричен; параллелограмм симметричен относитель-

но точки пересечения диагоналей; прямоугольник симметричен относительно двух осей; куб – четырех.

Понятия о различных геометрических фигурах, как и любые связи, могут быть вписаны в различные множества элементов первичного сознания, образуя тем самым новые явления. Таким образом, достижения геометрии используются в познании «чувственного» мира.

Еще одно следствие отделения связи от связываемого – числа. При образовании понятия связь была «отделена» воображением от элементов первичного сознания или частей явления и включена в другие множества элементов первичного сознания или частей явлений. Некоторые из внутренних связей явлений, подходящих под одно понятие, одинаковы. Субъект познания воспринимает особое, не касающееся содержания, отличие связей, встречающихся несколько раз, от одиночных связей; причем это отличие тем больше, чем больше повторяемость некоторого восприятия по сравнению с одиночным. Это сознание встречаемости явлений есть то, что называют *числом*. Каждому множеству повторяющихся сознательных явлений соответствует некоторое число, т.е. повторяющиеся явления подлежат счету. Все явления «чувственного» мира и их части, порожденные одним понятием, подлежат счету, т.к. содержат одинаковые связи.

Если теоретическая конструкция, связывающая несколько теоретических конструкций между собой, пригодна и для связи других теоретических конструкций, то возникающие таким образом группы конструкций подлежат счету. Исключением не являются и теоретические построения из точек.

Субъект познания способен сформировать понятие числа и строить дальнейшие теоретические конструкции, используя это понятие.

## § 2. Базисные структуры изменений «чувственного» мира как следствия способа познания

### 1. Время

Вторичное воображение преобразует многообразие элементов первичного сознания в мир явлений и на уровне вторичного сознания вызывает к жизни все новые и новые явления. Мы уже говорили о том, что субъект осознает как сами продукты вторичного воображения, так и процесс их создания. Рассмотрим подробнее, каково осознание этого процесса.

Сами продукты вторичного воображения являются осознанными, они и составляют сознание. Процесс же их создания осознан лишь постольку, поскольку он сопровождается осознанием наброска субъективности, ведь вторичное воображение присуще именно наброску. Набросок субъективности, как он создан трансцендентальным воображением самого субъекта, не осознан, т.к. субъект не может получить «данные» о работе собственного трансцендентального воображения, не имея самого себя в качестве объекта. Осознанные результаты познания субъект получает только посредством наброска субъективности: только определив себя благодаря наброску и осуществляя познание вещей посредством наброска, субъект обеспечивает необходимое для осознания результата познания сопровождение этого результата «данностью» познающего. Но первоначально осознанный результат познания наброска субъективности, полученный посредством самого наброска, отличен от самого наброска. Познавательная способность, присущая наброску, осознана не адекватно, это означает, что хотя работа вторичного воображения и представлена в сознании, она представлена в нем не такой, какая она есть. Итак, *процесс возникновения продуктов вторичного воображения осознается, хотя и не адекватно.*

Если новый продукт вторичного воображения уменьшает имеющий место разлад соответственных результатов познания, то в сознании происходит изменение – новое приходит на смену старому. Если же новый продукт воображения оказывается неудачным, то он разрушается и сознание не меняется.

Если бы в сознании был представлен только новейший продукт вторичного воображения, а все предыдущие бесследно исчезали, то *процесс* сознательного творчества не был бы осознан. Поскольку некоторое осознание этого процесса, как мы выяснили, должно иметь место, следует утверждать, что новый продукт вторичного воображения не «заслоняет» предыдущий настолько, чтобы он совершенно исчез для субъекта.

Но сохранение старого результата познания *наравне* с новым не давало бы субъекту возможности избавиться от разлада соответственных результатов при помощи нового результата, ведь разлад старого результата с соответственными результатами продолжал бы иметь место. Следовательно, явления сохраняются как существующие последовательно, причем последовательность их необратима. Это и обеспечивает сознание процесса творчества.

Важно заметить, что процесс создания продуктов вторичного воображения осознается субъектом познания независимо от того, происходят изменения явлений или нет. Это означает, что даже при сохранении всех свойств явления происходит некоторое «невидимое» изменение в сознании. Сохраняемое явление по отношению к самому себе оказывается каждый раз новым, и снова имеет место последовательность – последовательность сохранений одного и того же явления.

*Осознание субъектом процесса собственного творчества – изменения, происходящего и при смене явлений, и при их неизменности, благодаря которому явления существуют последовательно, – есть не что иное, как сознание времени.*

Осознанный результат познания процесса создания явлений содержит все созданные явления, но не как сосуществующие, а как следующие друг за другом в порядке их возникновения и неотделимые от этого порядка. Эта необратимая последовательность явлений, имеющих одни и те же соответственные результаты познания, есть не что иное, как *временная последовательность*.

Кроме временной последовательности явлений, осознание процесса создания явлений должно включать в себя *переход* от одного явления к другому, сменяющему его явлению. Этот переход определяется вторичным воображением, способ действия которого как таковой не осознан. Действительно, для того чтобы осознать процесс создания продуктов воображения так, как он происходит на самом деле, нужно осознать самого создающего таким, какой он есть, но, как мы установили ранее, осознанный результат познания наброска субъективности, полученный посредством самого этого наброска, не совпадает с самим наброском субъективности как продуктом трансцендентального воображения.

Итак, путь к новым явлениям, как он есть, не представлен в сознании изначально. Что же субъект познания имеет вместо него? Он осознает, что новые явления возникают из уже имеющихся явлений, т.е. адекватно осознает все то, что может быть материалом для новых продуктов воображения – старые продукты воображения и элементы первичного сознания. Но осознать адекватно возможный материал для новых явлений – еще не значит осознать адекватно переработку этого материала воображением. В первичном сознании сам создающий представлен как несвязное множество элементов. Очевидно, что такая «данность» создающего как связующего не передает действительную связь между сменяемыми и сменяющими явлениями, а также между явлением как результатом творчества и материалом для него. Возникает ситуация, анало-

гичная той, что имеет место в отношении связей элементов первичного сознания: связи не осознаны, но их существование с необходимостью полагается. В этом случае неявленность связи приводит к связыванию элементов посредством элементов, т.е. к полаганию связи «Бесконечность». Поскольку субъект познания все-таки осознает, что явления временной последовательности должны в процессе их возникновения и разрушения быть связаны друг с другом и с материалом, из которого они созданы, он полагает между отдельными результатами познания этого процесса связь «Бесконечность».

Между членами временной последовательности связь «Бесконечность» устанавливается следующим образом. В нее входят уже имеющиеся у субъекта познания осознанные результаты познания (продукты вторичного воображения и элементы первичного сознания), которые могут служить в качестве материала для создания явлений последовательности. Кроме того, поскольку «данности», служащие материалом, тоже должны быть связаны в процессе творчества, субъект полагает между ними другие «данности», между последними снова полагает «данности», и так далее. Таким образом, отсутствующие связки каждого явления временной последовательности с другими явлениями этой последовательности и с материалом, из которого оно создано, а также связки самого материала субъект восполняет *явлениями* вместо действительной связи. Это есть связь «Бесконечность».

Явления, полагаемые между членами временной последовательности согласно связи «Бесконечность», полагаются включенными в эту последовательность, т.е. *между любыми двумя членами временной последовательности полагаются члены этой же временной последовательности*.

Последние результаты познавательной деятельности субъекта представляют собой множество сосуществующих продуктов вторичного воображения, среди которых есть

относимые к «объективному» миру и есть относимые к продуктам фантазии. Каждый из них является новейшим членом временной последовательности продуктов вторичного воображения, которые предшествовали его созданию. Временная последовательность, независимо от того, составлена ли она из одинаковых или разных явлений, представляет собой особое сознательное восприятие субъекта познания. Будучи составлена из явлений «чувственного» мира, она представляется субъекту познания восприятием возникновения, пребывания и разрушения реальной вещи, а не чем-то, созданным им самим. Если же ее члены – сохраненные, но не относимые к «чувственному» миру явления, то она является для субъекта восприятием создания, сохранения, изменения, разрушения неприродных вещей или представлений, т.е. его собственных произведений.

Временные последовательности представляют собой знание субъекта о возникновении, пребывании и разрушении вещей «чувственного» мира или продуктов фантазии, т.е. присутствие временных последовательностей в сознании субъекта означает, что он обладает *памятью*.

Вместе с возникновением наброшенной субъективности, обуславливающей сознание живого существа, начинается творческая деятельность вторичного воображения, преобразующего элементы первичного сознания. Таким образом, познающее существо *изначально* сознает временные последовательности. Иными словами, временные последовательности для эмпирического сознания являются *необходимыми и не имеющими начала*.

Поскольку творчество продолжается, временная последовательность также обретает продолжение. Составляющие «чувственного» мира постоянно обновляются: старые составляющие этого мира, даже если они идентичны новым, навсегда «застывают» во временной последовательности «позади» их, становясь достоянием памяти. Время существует, пока продолжается работа вторичного вооб-

ражения. Все сознаваемые вещи существуют во времени, это выражается либо в пребывании, либо в изменении тех или иных вещей. При этом изменчивость вещей отлична от их временной текучести. Изменение вещи совершается только с принятием нового продукта воображения. Это означает, что вещь меняется скачками, и постепенность изменения всех вещей, есть иллюзия, которой познающий субъект обязан связи «Бесконечность», соединяющей члены временной последовательности. В действительности субъекту не даны эти бесконечно малые шаги изменения, он только полагает их.

Связь «Бесконечность», будучи отделена от объединяемых ею конкретных явлений, становится понятием о временной последовательности. Члены такой последовательности есть *моменты*. Момент представляет собой воображаемый элемент, вместе с которым воспринимается его очередность во временной последовательности и связь его с другими элементами этой последовательности посредством бесконечного множества промежуточных моментов.

Последовательность моментов – теоретическая конструкция, для которой все конкретные временные последовательности являются порожденными. С созданием такой теоретической конструкции субъект приобретает понятие единого, не имеющего ни начала, ни конца времени как характеристики реальности. Эта модель времени, очевидно, ошибочна, т.к. в ее содержании связь «Бесконечность» представлена реально существующей.

## 2. Причинная связь

Связь продуктов вторичного воображения, входящих в данную временную последовательность, предстает для субъекта как связь «Бесконечность». Однако на досознательном уровне субъекту «дана» иная их связь. Действительно, набросок субъективности как «носитель» вторичного воображения есть не что иное, как неосознанная

«данность» – продукт трансцендентальной способности воображения. Следовательно, работа вторичного воображения также является неосознанной «данностью». Но работа вторичного воображения, поскольку она вызывает смену явлений и определяет их содержание, представляет собой связь между явлениями, составляющими временную последовательность. Конфликт двух «данностей» связи членов временной последовательности заставляет субъекта создавать при помощи вторичного воображения новую, примиряющую их связь<sup>18</sup>.

Способствующий разрешению конфликта данностей продукт вторичного воображения, представляющий связь членов временной последовательности, будем называть *причинной связью*. Наличие конфликта результатов познания толкает субъекта на поиск причины каждого явления.

Пусть есть некоторое изменяющееся явление «чувственного» мира. Воспринимать изменение явления – значит иметь временную последовательность явлений, составляющих это явление как временное. Из каких «данных» субъект познания будет строить причинную связь членов этой последовательности? Очевидно, что материалом для создания причинной связи будут служить осознанные результаты познания, т.е. в качестве материала могут выступать другие явления, а также элементы первичного созна-

---

<sup>18</sup> Для выяснения взаимосвязи различных аспектов нашего рассуждения полезно сравнить факт наличия двух различных «данностей» связи членов временной последовательности с аналогичным фактом наличия двух различных «данностей» связи элементов первичного сознания. И в том, и в другом случае одна из «данностей» – досознательная связь, определяемая наброском субъективности, а другая – сознательная связь «Бесконечность». Правда, совокупность элементов первичного сознания, будучи в конечном счете осознанием вещей вне субъекта, имеет еще одну соответственную «данность» – досознательную «данность» этих вещей, полученную субъектом без посредника-наброска.

ния. Некоторые из этих явлений и элементов будут избраны вторичным воображением и включены в причинную связь членов временной последовательности в качестве материала, на основе которого построены явления последовательности. Таким образом, *причиной изменения явления становятся другие явления.*

Кроме других явлений, *в причинную связь также могут входить части явлений данной временной последовательности* и не вошедшие в них, но соответственные им элементы первичного сознания.

Однако причинная связь не исчерпывается только указанием *материала* для создания явлений; она подразумевает также способ организации этого материала, т.е. *связи частей материала друг с другом и с создаваемыми явлениями.*

Таким образом, причинные связи членов временных последовательностей, присутствующие в сознании индивидуально-эмпирического субъекта, – это *влияния внешних явлений на данное явление и влияния одних внутренних образований одного и того же явления на другие.*

Рассмотрим *общие характеристики* таких продуктов воображения, как причинные связи. Как было показано, причинная связь призвана ослабить конфликт двух различных «данностей» связи явлений временной последовательности. Одна «данность» – это связь, определяемая работой вторичного воображения, другая – это связь «Бесконечность». Следовательно, причинная связь, поскольку она, как любой продукт воображения на начальном этапе творчества, непосредственно настраивается на соответственные ей результаты познания, должна отражать черты и той, и другой связи. Поскольку у каждой создаваемой связи, входящей в причинную связь, есть два соответственных результата познания, *эта связь будет удваиваться.*

*Но связываемые члены временной последовательности при включении их в причинную связь тиражироваться не*

будут, т.к. они представлены не несколькими соответственными результатами познания, а даны единственным образом: изначально осознаются субъектом такими, какими их создало вторичное воображение. Осознанные данности, входящие в причинную связь в качестве материала для создания явлений временной последовательности, тоже осознаются такими, какими их создало воображение, и поэтому не подлежат тиражированию.

Приведем таблицу соответственных результатов познания, с которыми должен быть согласован такой продукт вторичного воображения, как причинная связь (табл. 2).

Таблица 2

Результаты познания посредством наброска субъективности	
как они есть	как они осознаны
Продукты вторичного воображения и элементы первичного сознания, составляющие временную последовательность (сознательные)	
Связь членов временной последовательности, определяемая работой вторичного воображения по их созданию (досознательная)	Связь «Бесконечность» членов временной последовательности (сознательная)

В результате того, что при построении причинной связи членов временной последовательности связываемые продукты воображения не тиражируются, а связь их удваивается, *достроенная причинная связь состоит из продуктов вторичного воображения или элементов первичного сознания, соединенных удвоенной связью*. Все члены временной последовательности и осознанные результаты познания, служащие для них материалом, осознаются так, как они есть в действительном процессе работы вторичного воображения. Различие действительного процесса сознательно-го творчества и осознания этого процесса заключается

лишь в различии *связи* участвующих в этом процессе результатов познания. Члены временных последовательностей и материал для них есть своего рода «точки пересечения» действительного процесса с процессом, являющимся его осознанием, «узлы», в которых оба процесса сливаются воедино.

Две связи, входящие в причинную связь, совершенно идентичны, связывают одинаковые сознательные результаты познания, но при этом должны различаться как составляющие причинной связи, а не сливаться в одну. Как это возможно? В данной ситуации может быть только один выход: две составляющие причинной связи имеют разные *направления*. Поэтому каждое влияние обретает противоположное влияние; не только другие явления действуют на данное явление, но и оно действует на них. Все части «чувственного» мира *взаимодействуют*. Поскольку две связи, составляющие причинную связь, возникают из-за того, что *одна и та же* связь выстраивается дважды, в двух противоположных направлениях, действие всегда *равно* противодействию.

Достроенная причинная связь вписывается во временную последовательность. В результате между всеми членами временной последовательности устанавливается двойная связь. Все явления временной последовательности и их части оказываются связанными в двух направлениях: переход от данного явления к следующему за ним определяется одной составляющей причинной связи (*причинная составляющая*), а переход от последнего к первому – другой составляющей (*целевая составляющая*). Каждое явление определяется одновременно и причинной составляющей, и целевой составляющей: с одной стороны, мы рассматриваем явление как возникшее в результате изменения предыдущего явления по некоторой причине, а с другой стороны, это же явление понимается как изменение предыдущего явления, произошедшее с некоторой целью.

Очевидно, что целевая связь есть составляющая причинной связи, т.к. изменение с некоторой целью можно рассматривать как изменение по той причине, что была данная цель.

Каковы конкретные причина и цель возникновения данного явления, определяет вторичное воображение, избирающее те или иные осознанные результаты познания в качестве материала для этого явления и организующее их так, чтобы стало понятным его происхождение. Важно заметить, что причинная и целевая составляющие описывают одну и ту же временную последовательность и являются связями, идентичными по содержанию, но различными по направлению, в котором осуществляется переход от явления к явлению. Несмотря на различие направлений, целевая и причинная составляющие являются объяснением одних и тех же событий, не «спорят» друг с другом, поскольку представляют собой результат удвоения *одной и той же связи*.

Поскольку причинная связь есть продукт вторичного воображения, субъект познания осознает процесс ее создания, и, следовательно, для причинной связи существует своя временная последовательность, для которой снова требуется строить причинную связь. Возникает необходимость искать причину самой причины данного явления, но после нахождения этой причины потребуются и для нее найти причину, и так до бесконечности. К этому бесконечному поиску причин и целей субъект познания приходит в результате конфликта результатов познания. Заметим, как велико отличие причинной связи, открывающей субъекту познания деятельность вторичного воображения, как она есть, от ошибочной причинной связи, которая представляет субъекту познания обстоятельства, необходимые для возникновения явления «чувственного» мира, обстоятельства, необходимые для возникновения этих обстоятельств, и так до бесконечности.

Признаком того, что причинная связь не верна, является включение в нее связи «Бесконечность» как характеристики *реальности*. Это включение неизбежно на начальном этапе сознательного творчества. Действительно, одной из двух соответственных «данностей», на которые ориентируется создаваемая причинная связь, является связь «Бесконечность». Кроме того, связь «Бесконечность» представляет собой сознательную «данность», т.е. она, в отличие от второй, досознательной соответственной «данности», известна субъекту. В результате первоначальный вариант причинной связи членов временной последовательности оказывается не чем иным, как *удвоенной связью «Бесконечность»*, которая, однако, не просто связывает элементы последовательности друг с другом, но как связь *причинная* служит для *объяснения порядка следования членов последовательности*. Такая связь членов временной последовательности сознается как *движение*. Связь «Движение» представляет собой аналог связи «Бесконечность»: характер этих связей одинаков, различие же их заключается в том, что первая есть связь элементов первичного сознания и частей явлений, существующих как члены временной последовательности, а вторая – связь тех же элементов и частей как существующих совместно, «одновременно».

Движение – исходный и полагаемый в качестве «объективной реальности» вариант причинной связи. Именно в силу *двунаправленного* характера причинной связи движение, в отличие от времени, обратимо. Будучи полагаемой в качестве неизбежной причинной связи вещей «чувственного» мира, движение само по себе не имеет причины. Искать причину наличия движения в «чувственном» мире так же бессмысленно, как искать причину причинной связи вещей этого мира. В рамках познания «чувственного» мира как реальности можно спрашивать лишь о причинах различных явлений, и ответом на этот вопрос будет построение той

или иной причинной связи, но нельзя спрашивать о причине этой связи как таковой. Точно так же мы можем спрашивать о причинах изменения движения, о том, почему движение является таким, а не иным, но не о причине движения как такового.

Поскольку движение есть исходно полагаемая *причинная связь членов временной последовательности*, время прежде всего осмысливается как *движение*, воспринимается как *поток*. Осмысление времени и сейчас связывают с познанием законов движения Ньютона, а затем Эйнштейна.

Итак, временная последовательность – это последовательность, члены которой исходно соединены связью «Бесконечность». Причинная связь – это новая, выстроенная воображением связь этих же членов, служащая для *объяснения* их последовательности (в эту связь обычно вплетена связь «Движение» как исходная причинная связь). Связь «Движение» – это удвоенная связь «Бесконечность» членов временной последовательности, именно поэтому движение полагается непрерывным, и трудности осмысления движения – это трудности осмысления бесконечности. Избавление «объективного» мира от бесконечности означает выход на новый, более высокий уровень познания.

Особого внимания заслуживает следующий момент. То, что создание некоторого продукта вторичного воображения предшествовало созданию другого, не означает, что и для субъекта последовательность их возникновения будет такой же. Так, явление как продукт вторичного воображения возникает раньше, чем причинная связь как продукт воображения, но причина явления, будучи включена во временную последовательность, всегда предшествует этому явлению. Таким образом, возникает сложная взаимосвязь прошлого, настоящего и будущего, которая определяется способом действия субъекта: будущее, с одной стороны, зависит от прошлого и настоящего, а с другой

стороны, определяет прошлое и настоящее. Если смотреть на будущее, исходя из временной последовательности причин и следствий, то будущее оказывается однозначно определенным. Поскольку же будущее есть продукт вторичного воображения, оно неопределенно. «Переход» явления из будущего в настоящее происходит по мере выстраивания причинной связи, благодаря которой явление возникает для субъекта.

Такое понимание изменения вещей во времени позволяет объяснить *психологические факты*, не объяснимые на основании рефлексивного подхода к пониманию сознания. Это случаи видимого (нереального) движения, описанные П. Колерсом<sup>19</sup>. Цветовое пятно высвечивается экспериментатором на контрастном фоне, затем через краткий интервал времени (10–45 мс) высвечивается подобное цветовое пятно на коротком расстоянии от первого. При этом наблюдатель видит *одно* цветовое пятно, перемещающееся от первой позиции ко второй. Возникает вопрос: как мы можем наметить траекторию видимого движения прежде, чем произойдет вторая вспышка? Откуда мы заранее знаем его направление?

Описанный эксперимент не может быть объяснен при помощи рефлексивной модели, исходящей из непосредственного сознания временной последовательности представлений. Вовсе отвергающая картезианский внутренний мир постклассическая традиция также не может преуспеть в объяснении результатов этого эксперимента, предполагающих наличие такого мира. Например, Деннет на основании этого опыта лишь делает вывод о том, что феноменальное в определенных временных интервалах *парадоксально* и поэтому его надлежит просто вычеркнуть из философии<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> *Kolers P.A. Aspects of Motion Perception. Oxford, 1972.*

<sup>20</sup> *Dennett D. Consciousness Explained. Boston, 1991. P. 123.*

Видимое движение может быть объяснено благодаря нерелексивному подходу, при котором интуиция о том, что время есть условие всякого понимания, уже не принимается за основу. Движение в данном случае, как и во всех прочих случаях, есть не что иное, как причинная связь, которая выстраивается для объяснения порядка следования событий во времени.

Однако необходимо спросить себя: корректно ли использование причинной связи в наших рассуждениях о познавательной деятельности? Не используется ли причинность для вывода причинности, когда мы говорим, что причинная связь возникает вследствие процесса работы вторичного воображения?

Наши рассуждения есть не что иное, как попытка построения причинной связи, которая адекватно отражает процесс возникновения явлений. Мы создали причинную связь, согласно которой смена явлений обеспечивается деятельностью вторичного воображения, которое определяется наброском субъективности, а сам набросок замещает собственную познавательную способность субъекта. Нет ничего противоречивого в том, что эта причинная связь, с одной стороны, может быть верна, а с другой стороны, представляет собой продукт вторичного воображения, призванный связывать временную последовательность осознанных данностей.

Итак, характерные особенности предметного мира (бесконечность, пространственность, симметрия, причинность, временность), которые рефлексивное понимание познания находит предзаданными, исходными и поэтому необъяснимыми, могут быть поняты как *следствия нерелексивного способа познания* самого себя и мира.

## Заключение

В процессе осмысления роли рефлексии в современных теоретико-познавательных концепциях и решения проблемы преодоления связанных с ней трудностей теории субъективности и теории сознания были обоснованы следующие основные тезисы.

1. Классическая рефлексия неразрывно связана с полаганием *непосредственного* знания о самом себе. У основателя классической традиции – Декарта – рефлексия представляет собой *непосредственное удостоверение в истинности непосредственно данного*.

2. *Классическая рефлексия, вопреки общераспространенному убеждению, вовсе не соответствует субъектно-объектной модели*, поскольку эта модель предполагает различие познающего и познаваемого, тогда как рефлексия, напротив, предполагает их непосредственное единство. Действительно, рефлектирующему не требуется никакого предварительного познания для того, чтобы обратиться в акте рефлексии именно к себе самому, а не к другому, т.е. знание рефлектирующего о том, что рефлектируемый – это он сам, есть *непосредственное знание*. Таким образом, хотя классическая рефлексия предполагает наличие в самопознании субъекта и объекта, она вместе с тем предполагает и то, что субъект и объект находятся в неразрывном единстве, *объектом рефлексии является сам субъект*. Картезианская парадигма, пытающаяся сочетать субъектно-объектную модель познания с рефлексией как способом самопознания, изначально заключает в себе противоречие.

3. *Именно рефлексия обуславливает принципиальную трудность классической теории субъективности – трудность, которая, в зависимости от угла зрения, представляется либо как трудность бесконечного регресса, либо как трудность порочного круга*. Утверждение о том, что

самопознание есть результат рефлексивного обращения – обращения познающего на себя, заключает в себе необходимость предпосылать некоторое знание о познающем познанию им самого себя, т.е. вовлекает объяснение самопознания в порочный круг. В качестве предпосылаемого знания выступают эмпирические характеристики субъективности, оправдываемые ссылкой на их непосредственную данность. Одной из наиболее устойчивых характеристик, полагаемых в качестве условий всякого сознательно-го опыта (Д. Юм, И. Кант, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Ж. Деррида и др.), является *временность*.

4. *Временность (или аналогичная характеристика, определяющая собой различие содержаний сознательного опыта) и субстанциональность (или аналогичная характеристика, обуславливающая единство предмета и единство сознания в целом) образуют пару взаимно предполагающих друг друга структур, которые являются следствиями рефлексивного способа осмысления сознания и не могут быть признаны характеристиками сознания или самого познающего. Признание их таковыми приводит к невозможности решить проблему основания единства сознания и предметного единства. Полагание временности влечет за собой, с одной стороны, необходимость обоснования самотождественности объектов и самоидентичности Я, поскольку сама временность не позволяет качествам вещи существовать устойчиво, а с другой стороны – невозможность этого обоснования, поскольку идентичность становится формальной, лишенной качеств, т.е. субстанциональной. Начиная с работ Гуссерля, функцию субстанциональности как основания единства сознания начинает выполнять интенциональность.*

5. Итогом исследования сущности рефлексии является утверждение о том, что рефлексия, изначально подразумевающая идентичность рефлектирующего и рефлектируемого и тем самым отрицающая в самопознании различие

субъекта и объекта, не может быть принята в качестве способа самопознания. Поскольку признание временности и интенциональности (или аналогичных им рефлексивных структур) фундаментальными структурами сознания основано на наблюдении о необходимости их для сознания эмпирического, интенциональность и временность оказываются трансцендентальными условиями самих себя как эмпирических, психологических фактов. При этом временность и интенциональность (интуиции различия и единства) оказываются предпосланными не только самим себе, но и друг другу. Таким образом, рефлексия обнаруживает лишь то, что ей заранее предпослано, она есть не получение нового знания о познающем, а предпосылание некоторой непосредственной данности познающего.

6. Интенциональность и рефлексия неразрывно связаны друг с другом, т.е. *рефлексия о сознании, не направленном на предмет, невозможна*, но поскольку познание не сводится к рефлексии, следует предположить существование *первичного, предшествующего конституированию предметов как целостностей и служащего его основой сознания*, т.е. можно говорить о существовании *нерефлектированного сознания*. Оно предшествует рефлексии о сознании и принципиально недоступно для рефлексии. Это означает, что *нерефлектированное сознание*, вопреки традиционному его пониманию, берущему начало от Ж.П. Сартра, вовсе не является прозрачным для самого себя.

7. Предметному сознанию, которое являет нам рефлексия, предшествует работа сознания по созданию этих предметов. *Конституирование предметов осуществляется благодаря принципиально нерефлектируемой спонтанности*. Работа сознания по конституированию предметов не доступна для рефлексии (непосредственного сознания этой работы такой, какая она есть), но тем не менее доступна для познания и осознания. Она осознается как *творческая способность – воображение*, которое, с одной

стороны, создает предметы, а с другой стороны, скрывает от нас способ их создания, являя их всегда уже в готовом виде. *Рефлексия не создает нового знания*, она есть лишь присущий нам прямой доступ к тому, что уже создано предшествующей ей познавательной деятельностью, в основе которой лежит нерелефлексивная творческая способность.

8. Связь рефлексии и временности имеет тот же характер, что и связь рефлексии и интенциональности: результатом обращенности сознания на себя всегда оказывается обнаружение временности всех его содержаний. Однако можно спросить: существует ли временность вне связи с рефлексией?

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

*Временность*, а также *причинная связь*, поскольку она рассматривается как связь предметов *во времени*, относятся к сфере рефлексивного опыта, и, исходя из этого, должна быть переосмыслена их роль в сознании и познании.

9. *Концепциям субъективности, заявляющим о себе как об альтернативных по отношению к картезианству, не удалось преодолеть основополагающую предпосылку этой парадигмы.* Первое направление критики рефлексии считая ее способом познания субъекта, борется с субъектно-объектным отношением и, в противовес подразумеваемому им опосредованию, утверждает примат непосредственной данности, и, таким образом, окольным путем, со сменой терминологии приходит к той же рефлексии, имеющей характер непосредственного знания. Этому направлению

мысли следуют экзистенциалисты, аналитические философы, структуралисты и постструктуралисты.

Второе, весьма влиятельное, направление борьбы с трудностями рефлексии – феноменология, стремится оправдать рефлексии прямым путем, т.е. утверждая ее плодотворность именно как непосредственного знания (квазивременной поток сознания представляет собой единство рефлектирующего и рефлектируемого). При этом феноменология вполне последовательно во имя рефлексии стремится нивелировать роль в самопознании субъектно-объектного отношения.

Поиски основания познания самого себя и мира не в доступном для рефлексии Я, а в Другом приводят к тому, что самопознание лишается перспективы, ограничивается прошлым и актуально данным. Источник трудности – неявно принимаемая при данном подходе предпосылка о возможности рефлексии (непосредственной данной определенности себя самого Другим).

10. Чтобы выйти из порочного круга, к которому приводит утверждение непосредственной данности какой-либо формы сознания самого себя, необходимо признать, что *идентичность познающего субъекта и предмета самопознания вовсе не имеет места изначально, до всякого познания*. Познающий не может быть исходно дан самому себе в качестве объекта, следовательно, процесс самопознания включает в себя познавательную деятельность, в процессе которой познающий обретает объект самопознания как еще не познанный, но уже данный для познания.

11. Формирование сознательного отношения субъекта познания к себе и к миру может быть осмыслено на основании признания того, что познание осуществляется не только на уровне сознания, но и на *досознательном* уровне, предваряющем всякий сознательный опыт и оказывающем влияние на него. Рефлексивное мышление опирается на предпосылку о том, что сознание исходно, первич-

но, и познание осуществляется лишь в рамках сознания. В результате сознание вынуждено говорить о себе только своими собственными средствами, и объяснение сознания оказывается содержащим в себе те характеристики сознания, происхождение которых должно было быть выяснено. Указанную предпосылку следует заменить иной: *сознание есть результат познания, и познание сознания возможно как продолжение первичной по отношению к сознанию и его создающей познавательной деятельности.*

12. *Осознание первичных результатов познания вещей происходит благодаря созданию наброска субъективности.* Сознательные результаты познания отличаются от досознательных тем, что предполагают, что для субъекта каким-то образом существует *познающий*. Поскольку познающий обуславливает всякую *осознанность*, всякую *данность* предмета для познания, сам познающий как предмет не есть предметность, *данная* субъекту в готовом виде, но есть предмет, созданный самим субъектом. Созданная субъектом наброшенная познавательная способность при обращении отождествившего себя с ней субъекта на сами вещи уже «работает» как *данная*, «данность» этого познающего сопровождает само познание, делая его результат осознанным.

Познание выходит на сознательный уровень, и досознательным результатам познания внесубъективного мира, полученным посредством собственной (неосознаваемой) познавательной способности субъекта, оказываются сопоставленными иные результаты познания этого же мира, полученные посредством наброшенной познавательной способности. Сознательное познание мира и субъекта определяется влиянием досознательного уровня познания на сознательный и представляет собой сложный и непредсказуемый в отношении его результатов процесс достижения единства сознательного и досознательного.

## Заключение

---

Наличие для субъекта «чувственного» мира и «мира прекрасного» есть результат организации субъективности как единства досознательных и сознательных результатов познания. В настоящем исследовании, в качестве примеров познавательных установок, выявлены и описаны только две установки – направленность на познание «чувственного» мира как «объективной реальности» и направленность на познание и создание мира «прекрасного». Иные установки, определяющие собой особенности соответствующих предметных миров, будут представлены в следующей моей работе, поскольку их рассмотрение неразрывно связано с рассмотрением ряда вопросов нерелексивной теории субъективности, выходящих за рамки данного исследования.

Способ организации субъективности как единства диктует и ряд общих характеристик явлений сознания. Начатое нами исследование нерелексивной организации субъективности позволило выявить некоторые из таких характеристик: пространственную связь, симметрию, временность, причинность.

Основным итогом исследования является обоснование необходимости перехода от релексивной к нерелексивной теории субъективности. Принципиальное отличие между ними состоит в том, что первая предполагает, что предметом самопознания изначально является познающий как таковой (рефлектирующий всегда рефлектирует о себе самом), то вторая утверждает, что действительный предмет самопознания не дан изначально, а выявляется только в процессе познания.

## Библиография

1. *Абрамян Л.А.* Главный труд Канта. Ереван, 1981.
2. *Автономова Н.С.* Концепция сознания в структурализме // Проблема сознания в современной западной философии. М., 1998.
3. *Арнхейм Р.* Искусство и визуальное восприятие. М., 1974.
4. *Асмус В.Ф.* Иммануил Кант. М., 1973.
5. *Бергсон А.* Материя и память // Бергсон А. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1992.
6. *Бергсон А.* Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1992.
7. *Беркли Дж.* Трактат о принципах человеческого знания // Беркли Дж. Сочинения. М., 2000.
8. *Больнов О.Ф.* Философия экзистенциализма. СПб., 1999.
9. *Васильев В.В.* Подвалы Кантовской метафизики: Дедукция категорий. М., 1998.
10. *Вейль Г.* Симметрия. М., 1968.
11. *Виндельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: В 2 т. Т. 1: От Возрождения до Просвещения. М., 2000.
12. *Виндельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: В 2 т. Т. 2: От Канта до Ницше. М., 2000.
13. *Витгенштейн Л.* Голубая книга. М., 1999.
14. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М., 1994.
15. *Витгенштейн Л.* Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М., 1994.
16. *Гайденко П.П.* Научная рациональность и философский разум. М., 2003.
17. *Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М., 1997.
18. *Гарнцев М.А.* Проблема самосознания в западноевропейской философии. М., 1987.
19. *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. СПб., 2002.
20. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974.
21. *Гуссерль Э.* Идея феноменологии. СПб., 2006.
22. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. I: Общее введение в чистую феноменологию. М., 2009.

## Библиография

---

23. Гуссерль Э. Интенциональные предметы // Логос. 2001. № 5–6 (31).
24. Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998.
25. Гуссерль Э. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2004.
26. Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 1: Феноменология внутреннего сознания времени. М., 1994.
27. Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 3 (1): Логические исследования. Т. II (1). М., 2001.
28. Гуссерль Э. Феноменология: Статья в Британской энциклопедии // Логос. 1991. № 1.
29. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994.
30. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994.
31. Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994.
32. Декарт Р. Рассуждение о методе // Декарт Р. Соч. СПб., 2006.
33. Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Соч. СПб., 2006.
34. Дубровский Д.И. В «театре» Дэниэла Деннета: По поводу одной популярной концепции сознания // Вопросы философии. 2003. № 7.
35. Деррида Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля. СПб., 1999.
36. Деррида Ж. Насилие и метафизика // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000.
37. Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. М., 1999.
38. Калиниченко В.В. К метакритике понятия интенциональности у Эд. Гуссерля // Логос. 1997. № 10.
39. Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб., 1997.
40. Кассирер Э. Познание и действительность. Понятие субстанции и понятие функции. М., 2006.
41. Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 3. М.; СПб., 2002.
42. Кант И. Какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа? // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1966.
43. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964.
44. Козлова М.С. Размышления о феноменах сознания в работах позднего Витгенштейна // Проблема сознания в современной западной философии. М., 1989.

## Библиография

---

45. *Койре А.* Философская эволюция Мартина Хайдеггера // Логос. 1999. № 10 (20).
46. *Колесников А.С., Ставцев С.Н.* Формы субъективности в философской культуре XX века. СПб., 2000.
47. *Коплстон Ф.* История философии. XX век. М., 2002.
48. *Коплстон Ф.* От Фихте до Ницше. М., 2004.
49. *Ландгребе Л.* Интенциональность у Гуссерля и Brentano // Логос. 2002. № 2 (33).
50. *Левинас Э.* Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером // Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М., 2004.
51. *Левинас Э.* От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М.; СПб., 2000.
52. *Левинас Э.* По-другому, чем быть, или По ту сторону сущности // Левинас Э. Путь к Другому. СПб., 2006.
53. *Левинас Э.* Теория интуиции в феноменологии Гуссерля // Избранное: Трудная свобода. М., 2004.
54. *Левинас Э.* Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М.; СПб., 2000.
55. *Лекторский В.А.* Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001.
56. *Лосский Н.О.* Трансцендентально-феноменологический идеализм Гуссерля // Логос. 1991. № 1.
57. *Молчанов В.И.* Время и сознание. Критика феноменологической философии. М., 1998.
58. *Молчанов В.И.* Парадигмы сознания и структура опыта // Логос. 1992. № 3.
59. *Молчанов В.И.* Понятие трансцендентальной субъективности в феноменологии Э. Гуссерля // Проблемы сознания в современной буржуазной философии. Вильнюс, 1983.
60. *Молчанов В.И.* Предпосылки и беспредпосылочность феноменологической философии // Логос. 1999. №10 (20).
61. *Мотрошилова Н.В.* Учение Э. Гуссерля о вещи, восприятии и пространстве: Лекции 1907 г. // Историко-философский ежегодник '98. М., 2000.
62. *Наторп П.* Кант и Марбургская школа. «Новые идеи в философии». Сб. 5. СПб., 1913.
63. *Полищук И.* Понятие intersubjectивной темпоральности в философии Левинаса // Левинас Э. Путь к Другому. СПб., 2006.
64. *Порус В.Н.* Гносеология в ретроспективе и перспективе // Эпистемология. Философия науки. 2004. Т. II, № 2.
65. *Порус В.Н.* Субъект и культура // Страницы: Богословие, культура, образование. 2009. Т. 13. Вып. 2.

## Библиография

---

66. *Порус В.Н.* Рациональная коммуникация как проблема эпистемологии // Высшее образование в России. 2008. № 1.
67. *Порус В.Н.* Рациональность. Наука. Культура. М., 2002.
68. *Порус В.Н.* У края культуры: философские очерки. М., 2008.
69. *Прехтль П.* Введение в феноменологию Гуссерля. Томск, 1999.
70. *Прист С.* Теории сознания. М., 2000.
71. *Разеев Д.Н.* В сетях феноменологии. СПб., 2004.
72. *Райл Г.* Понятие сознания. М., 1999.
73. *Райнах А.* О феноменологии // Логос. 1999. № 1.
74. *Рикер П.* Кант и Гуссерль // Интенциональность и текстуальность: Философская мысль Франции XX века. Томск, 1998.
75. *Рикер П.* Хайдеггер и проблема субъекта // Рикер П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. М., 1995.
76. *Рикер П.* Кризис cogito // Бессмертие философских идей Декарта. М., 1997.
77. *Сартр Ж.П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2004.
78. *Сартр Ж.П.* основополагающая идея феноменологии Гуссерля: Интенциональность // Проблемы метода: Статьи. М., 2008.
79. *Сартр Ж.П.* Трансцендентность Эго // Логос. 2003. № 2 (37).
80. *Свасьян К.А.* Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика. Ереван, 1987.
81. *Столярова О.Е.* Социальный конструктивизм: онтологический поворот // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. № 3. 2003.
82. *Тевзадзе Г.* Иммануил Кант: Проблемы теоретической философии. Тбилиси, 1979.
83. *Фихте И.Г.* Второе введение в наукоучение // Фихте И.Г. Соч.: В 2 т. Т. 1. СПб., 1993.
84. *Фихте И.Г.* Опыт нового изложения наукоучения // Фихте И.Г. Соч.: В 2 т. Т. 1. СПб., 1993.
85. *Фихте И.Г.* Основа общего наукоучения // Фихте И.Г. Соч.: В 2 т. Т. 1. СПб., 1993.
86. *Фихте И.Г.* Первое введение в наукоучение // Фихте И.Г. Соч.: В 2 т. Т. 1. СПб., 1993.
87. *Фишер К.* История новой философии: Рене Декарт. М., 2004.
88. *Фишер К.* История новой философии. М., 2003.
89. *Фуко М.* Что такое автор? // Лабиринт. 1993. № 3.
90. *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2001.
91. *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. М., 2003.
92. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997.
93. *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993.

## Библиография

---

94. *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001.
95. *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998.
96. *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? М., 2007.
97. *Херрман Ф.-В. фон.* Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Мн., 2000.
98. *Черняк А.З.* Проблема оснований знания и феноменологическая очевидность. М., 1998.
99. *Шелер М.* Феноменология и теория познания // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994.
100. *Шеллинг Ф.В.Й.* Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. СПб., 1998.
101. *Шеллинг Ф.В.Й.* О Я как принципе философии // Шеллинг Ф.В.Й. Ранние философские сочинения. СПб., 2000.
102. *Шеллинг Ф.В.Й.* Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: В 2 т. Т.1. М., 1987.
103. *Шуман А.Н.* Трансцендентальная философия. Мн., 2002.
104. *Юлина Н.С.* Денет о вирусе постмодернизма. Полемика с Рорти о сознании и реализме // Вопросы философии. 2001. № 8.
105. *Юм Д.* Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1966.
106. *Abels H.* Identität. Wiesbaden, 2006.
107. *Ainslie D.C.* Hume's Reflections on the Identity and Simplicity of Mind // Philosophy and Phenomenological Research. 2001. Vol. 62, № 3.
108. *Brauner W.* Das präreflexive Cogito. Sartres Theorie des unmittelbaren Selbstbewusstseins im Vergleich mit Fichtes Selbstbewusstseinstheorie in den Jenaer Wissenschaftslehren. Münchner Philosophische Beiträge. Band 20. München, 2007.
109. *Caton H.* The origin of subjectivity. New Haven; L., 1973.
110. *Christofidou A.* Self-Consciousness and the Double Immunity // Philosophy. 2000. Vol. 75, № 294.
111. *Cohen H.* Rants Theorie der Erfahrung. B., 1918.
112. *Dennett D.* Consciousness Explained. Boston, 1991.
113. *Dennett D.* How to study Human Consciousness Empirically or Nothing Comes to Mind // Synthese. Vol. 53, № 2. November 1982.
114. *Dennett D.* The intentional Stance. Cambridge; L., 1989.
115. *Frank M.* Fragmente eine Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre // Frank M. (Hg.) Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre. Frankfurt/M., 1991.
116. *Frank M.* Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Essays zu analytischen Philosophie der Subjektivität. Stuttgart, 1991.
117. *Frank M.* Subjekt, Person, Individuum // Frank M. (ed.) Die Frage nach dem Subjekt. Frankfurt/M., 1988.

## Библиография

---

118. *Gallagher S.* The Theater of Personal Identity: From Hume to Derida // *The Personalist Forum*. 1992. Vol. 8, № 1.
119. *Gumpfenberg R.* Zum Verhältnis von Widerspruch und Identitätsbegründung // *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1981. Bd. 35. H. 1.
120. *Habermas J.* *Communication and the Evolution of Society*. Boston, 1979.
121. *Habermas J.* *The Theory of Communicative Action*. Vol. 1. Boston, 1984.
122. *Henrich D.* *Fichtes ursprungliche Einsicht*. Frankfurt/M., 1967.
123. *Henrich D.* *Fluchtlinien*. Frankfurt/M., 1982.
124. *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.
125. *Henrich D.* *Selbstbewußtsein: Kritische Einleitung in eine Theorie* // Bubner R., Cramer K., Wiehl R. (eds.) *Hermeneutik und Dialektik*. Vol. I. Tübingen, 1970.
126. *Holenstein E.* Die eigenartige Grammatik des Wortes «Ich» // *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 1982. Bd. 36. H. 3.
127. *Jaspers K.* *Die Geistige Situation der Zeit*. B.; Leipzig, 1931.
128. *Klemmerling A.* Eine reflexive Deutung des Cogito // Cramer K. (Hrsg.) *Theorie der Subjektivität*. Frankfurt/M., 1987.
129. *Kolers P. A.* *Aspects of Motion Perception*. Oxford, 1972.
130. *Luhmann N.* *Zweckbegriff und Systemrationalität*. Frankfurt/M., 1973.
131. *Malcolm N.* Wittgenstein's Philosophical Investigations. *Philosophical review*. Vol. 63. № 4. October. 1954.
132. *Mead G.H.* *Mind, Self, and Society*. Chicago, 1934.
133. *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.
134. *Nagl L.* Zeigt die Habermassche Kommunikationstheorie einen «Ausweg aus der Subjektphilosophie»? // Frank M. (Hrsg.) *Die Frage nach dem Subjekt*. Frankfurt/M., 1988.
135. *Pothast U.* Über einige Fragen der Selbstbeziehung. Frankfurt/M., 1971.
136. *Rorty R.* Holism, Intrinsicity, and the Ambition of Transcendence // Dahlbom B. (ed.) *Dennett and His Critics. Demystifying Mind*. Cambridge (Mass.), 1993.
137. *Rosenberg J.F.* Apperception and Sartres Pre-Reflective Cogito // *American Philosophical Quarterly*. 1981. Vol. 18, № 3.
138. *Roth A.S.* What was Hume's Problem with Personal Identity? // *Philosophy and Phenomenological Research*. 2000. Vol. 61, № 1.
139. *Schäfer R.* Wahrheit aus der Evidenz des Ich bei Descartes // *Perspektiven der Philosophie*. Neues Jahrbuch. Herausgeben von Wierbke Schrader, Georges Goedert, Martina Scherbel. Amsterdam; N.Y., 2007.

## Библиография

---

140. *Schäfer R.* Zweifel und Sein. Der Ursprung des modernen Selbstbewusstseins in Descartes' cogito. Würzburg, 2006.
141. *Schear J.K.* Experience and self-consciousness // *Philosophical Studies*. 2009. Vol. 144.
142. *Schnädelbach H.* Reflexion und Diskurs. Frankfurt/M, 1997.
143. *Scheier C.A.* Die Selbstentfaltung der methodischen Reflexion als Prinzip der neueren Philosophie. Freiburg-München, 1973.
144. *Shoemaker S.* First-Person Access // *Philosophical Perspectives*. Vol. 4. Action Theory and Philosophy of Mind. 1990.
145. *Shoemaker S.* Self and Substance // *Nous*. Vol. 31. 1997. Supplement: Philosophical Perspectives. 11. Mind, Causation, and World.
146. *Shoemaker S.* Self-reference and self-awareness // *The Journal of Philosophy* 65. 1968.
147. *Schulz W.* Der gebrochene Weltbezug. Aufsätze zur Geschichte der Philosophie und zur Analyse der Gegenwart. Stuttgart, 1994.
148. *Stone J.* Hume on Identity: A Defense // *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*. 1981. Vol. 40, № 2.
149. *Strawson P.F.* Individuals. L., 1959.
150. *Strawson P.F.* Kant's Paralogism: Self-Consciousness and the «Outside Observer» // Cramer K. (Hrsg.) *Theorie der Subjektivität*. Frankfurt/M., 1987.
151. *Strawson P.F.* The bounds of sense. L., 1966.
152. *Tugendhat E.* Self-consciousness and self-determination. Cambridge (Mass.); L., 1986.
153. *Waldow A.* Personale Identität und Perzeption. David Hume's Scheitern als Konsequenz seiner Wahrnehmungstheorie // *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 2005. Bd. 59. H. 3.
154. *Wandschneider D.* Selbstbewusstsein als sich selbst erfüllender Entwurf // *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 1979. Bd. 33. H. 4.
155. *Wittgenstein L.* Blue and Brown Books. Oxford, 1958.
156. *Wittgenstein L.* Zettel. Oxford, 1967.
157. *Wood A.W.* Habermas' Defense of Rationalism // *New German Critique*. Duke University Press., 1985. № 35.
158. *Zahavi D.* Heidelberg school and the limits of reflection // *Studies in the History of philosophy of Mind*. Vol. 4. Consciousness. Springer Netherlands, 2007.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>Введение</b> .....	3
<b>ЧАСТЬ 1. КЛАССИЧЕСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ:</b>	
<b>МЕТОД САМОПОЗНАНИЯ ИЛИ ЕГО ПРЕДПОСЫЛКА?</b>	19
<b>Глава 1. Декарт: рефлексия есть основа всякой достоверности</b> .....	19
§ 1. Непосредственный характер картезианской рефлексии	19
§ 2. Применение рефлексии в качестве единственно достоверного метода познания вещей .....	30
<b>Глава 2. Юм: признание ограниченности непосредственной данности</b> .....	35
§ 1. Временность и субстанциональность как рефлексивные источники трудности обоснования идеи самотождественного Я .....	35
§ 2. Трудность обоснования знания, исходя из непосредственной данности перцепций .....	57
<b>Глава 3. Кант: противоречия отказа от опоры на рефлексию в исследовании субъективности</b> .....	61
§ 1. Трудность порочного круга и ответ на нее ограничением прав рефлексии: Я есть предмет одного только мышления	61
§ 2. Рефлексия и кантовское «ограничение знания» .....	69
<b>Глава 4. Немецкий идеализм: рефлексия как метод создания и познания всего сущего</b> .....	82
§ 1. Я как результат непосредственного созерцания, сочетающего создание и познание самого себя .....	82
§ 2. Мир как абсолютное мышление .....	85
<b>ИТОГИ</b> .....	91
<b>ЧАСТЬ 2. РЕФЛЕКСИЯ В ПОИСКАХ «САМИХ ВЕЩЕЙ»</b>	94
<b>Глава 1. Бергсон: непосредственные данные сознания есть созерцание действительности</b> .....	94
<b>Глава 2. Неокантианство: непосредственное знание невозможно</b> .....	96
<b>Глава 3. Гуссерль: рефлексия как непосредственное сознание сознания</b> .....	103
§ 1. Признание неизбежности круга рефлексии о сознании	103
§ 2. Феноменологическая рефлексия как метод познания предметов, трансцендентных сознанию .....	118
<b>Глава 4. Экзистенциализм: спрашивание о бытии и рефлексия</b> .....	142
§ 1. Экзистенциалистское понимание самосознания и круг рефлексии .....	142
1. Я как не подлежащее «опредмечивающей» рефлексии есть бытие. ....	142

2. Элиминация Я как ускользающего от рефлексии . . .	157
§ 2. <i>Познание сущего на основе понимания бытия и проблема трансцендентного.</i> . . . . .	174
<b>Глава 5. Лингвистический аналог рефлексии: «игровая» действительность как конечная точка пути рефлексии . .</b>	181
§ 1. <i>Трансформация рефлексивной философии самопознания в философию языка</i> . . . . .	181
1. Философия языка и картезианский «призрак» . . . . .	181
2. Изменение перспективы самопознания: Я от лица Другого . . . . .	195
3. Поиск альтернативы субстанции как основания самоидентичности . . . . .	220
§ 2. <i>Проблема обоснования знания</i> . . . . .	243
1. Мир без субъекта . . . . .	243
2. Мир – не предмет познания . . . . .	255
<b>ИТОГИ</b> . . . . .	258
<b>ЧАСТЬ 3. ОСНОВЫ НЕРЕФЛЕКСИВНОГО ПОДХОДА К ПОНИМАНИЮ СУБЪЕКТА ПОЗНАНИЯ</b> . . . . .	
<b>Глава 1. Преодоление круга в понимании самопознания путем отказа от предпосылки о достоверности рефлексии</b>	263
<b>Глава 2. Формирование отношения сознания к предметному миру</b> . . . . .	276
§ 1. <i>Первичная «данность» мира как результат познания, а не непосредственное знание</i> . . . . .	276
§ 2. <i>Предмет как продукт воображения, направленного на достижение единства результатов познания</i> . . . . .	282
§ 3. <i>Познавательные установки и их влияние на формирование предметного мира</i> . . . . .	290
1. «Чувственный» мир . . . . .	291
2. Мир прекрасного . . . . .	294
<b>Глава 3. Структурные особенности «чувственного» мира с точки зрения нерелексивной концепции самопознания . .</b>	300
§ 1. <i>Базисные структуры предметов «чувственного» мира и их зависимость от познавательной установки</i> . . . . .	300
1. Бесконечность . . . . .	301
2. Пространственная связь . . . . .	303
3. Симметрия . . . . .	307
4. Математические структуры . . . . .	315
§ 2. <i>Базисные структуры изменений «чувственного» мира как следствия способа познания</i> . . . . .	321
1. Время . . . . .	321
2. Причинная связь . . . . .	326
<b>Заключение</b> . . . . .	336
<b>Библиография</b> . . . . .	343

Аннотированный список книг издательства «Канон+»  
РООИ «Реабилитация» вы можете найти на сайте [kanonplus.ru](http://kanonplus.ru)  
Заказать книги можно, отправив заявку по электронному адресу:  
[kanonplus@mail.ru](mailto:kanonplus@mail.ru)

Научная монография

**РЯБУШКИНА**  
**Татьяна Михайловна**

**ПОЗНАНИЕ**  
**И**  
**РЕФЛЕКСИЯ**

Директор — *Божко Ю. В.*

Ответственный за выпуск — *Божко Ю. В.*

Компьютерная верстка — *Липницкая Е. Е.*

Корректор — *Филиппова И. К.*

Подписано в печать с готовых диапозитивов 10.03.2014.

Формат 84×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 18,48. Уч.-изд. л. 14,9. Тираж 1000 экз. Заказ 672.

Издательство «Канон+» РООИ «Реабилитация».

111672, Москва, ул. Городецкая, д. 8, корп. 3, кв. 28.

Тел./факс 8 (495) 702-04-57.

E-mail: [kanonplus@mail.ru](mailto:kanonplus@mail.ru)

Сайт: [kanonplus.ru](http://kanonplus.ru)

Республиканское унитарное предприятие

«Издательство «Белорусский Дом печати».

ЛП № 02330/0494179 от 03.04.2009.

Пр. Независимости, 79, 220013, Минск, Республика Беларусь.