

САМОСОЗНАНИЕ И ИДЕНТИФИКАЦИЯ

Т.М. Рябушкина

DOI: 10.7256/1999-2793.2013.7.6803

САМОРЕФЛЕКСИЯ СУБЪЕКТА ПОЗНАНИЯ

Аннотация. Классическое представление о самопознании как «оборачивании субъекта познания на себя» (рефлексии) сталкивается с трудностью порочного круга: условием возможности познания самого себя при помощи рефлексии оказывается некоторое знание о необходимых структурах субъекта (таких как временность, интенциональность), позволяющее утверждать, что именно он есть предмет рефлексии. Непосредственная данность характеристик субъекта становится основанием всякой достоверности, вследствие чего возникает пропасть между субъектом и миром.

В статье показывается, что вызванная этими трудностями критика картезианской парадигмы сводится к критике субъектно-объектного отношения и не затрагивает рефлексии, предполагающую непосредственное знание о самом себе. В результате бессубъектные концепции оказываются не свободными от рефлексивных структур и порождаемых ими трудностей. Путь их преодоления — отказ от предпосылки об изначальной, предшествующей познанию, идентичности субъекта и предмета самопознания.

Ключевые слова: философия, субъект, рефлексия, сознание, самосознание, познание, интенциональность, феноменология, временность, самообъективация.

Целью статьи является критический анализ понятия саморефлексивности субъекта познания и выявление его значения для теоретико-познавательных исследований самопознания и познания мира. Указанное понятие кажется недействительным за рамками классической (картезианской) теории познания, центрированной вокруг субъекта, и не представляющим интереса для современного исследователя. Однако концепции, претендующие на преодоление известных трудностей классической парадигмы — прежде всего, трудностей теории рефлексии, сами сталкиваются с аналогичными трудностями. Это приводит к мысли о необходимости усмотрения тех предпосылок традиционной трактовки субъективности, которые остались незамеченными и не были затронуты в процессе перехода от классической парадигмы к неклассической и постнеклассической. Такой неизменной предпосылкой представляется предпосылка о саморефлексивности субъекта познания. Она не утратила значимости в процессе децентрации и элиминации субъекта, но, напротив, выступила в этом процессе в качестве обуславливающей: философия не смогла помыслить субъекта, лишённого саморефлексивности, и предпочла вовсе не мыс-

лить о субъекте как основании опыта. В настоящее время становится ясно, что этот путь является тупиковым, и что выход из кризиса невозможен без обращения к классическим понятиям с целью их переосмысления.

В чем состоит полагание саморефлексивности субъекта познания? Начиная с Декарта, рефлексия выступает не только как осмысление 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 философствования, поскольку мир начинает рассматриваться как предмет познания. Такой мир может быть познан только при условии возможности познания субъектом самого себя. Поэтому саморефлексивность оказывается характерной чертой субъекта познания.

Рефлексию принято связывать с самообъективацией. 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. 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 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 предпосылаемого знания обычно выступает некоторая эмпирическая характеристика познающего (например, временность, интенциональность, способность к коммуникации), оправдываемая ссылкой на ее *непосредственную данность*. Утверждение *непосредственной данности в качестве основания всякой достоверности*, с которым оказываются неразрывно связанными рефлексивные концепции, создает принципиальные трудности в понимании того, как субъект познает самого себя и мир.

Актуальность критики рефлексивного понимания субъективности определяется тем, что рефлексивной является всякая концепция, полагающая *непосредственную данность какой-либо формы сознания самого себя*. Например, концепция, полагающая основой самосознания языковые *данные*, является рефлексивной, несмотря на то, что сам субъект с его внутренним миром объявляется фикцией.

Но правомерно ли говорить о *традиционности* связи рефлексии и непосредственной данности? Разве не является традиционным скорее *противопоставление* рефлексивного и непосредственного? Попытаемся выяснить, в чем же состоит традиция.

У Декарта в полной мере критерию истины удовлетворяет только *непосредственная очевидность*, поэтому рефлексия представляет собой не что иное, как *непосредственное удостоверение в истинности 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.)¹.

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). Таким образом, у Декарта *рефлексия как метод познания субъектом самого себя имеет характер непосредственного знания*. И существование Я, и его *сущность*, состоящая в том, чтобы быть мыслящим, даны благодаря рефлексии — непосредственному обращению к самому себе.

Трудности теории рефлексии были выявлены Д. Юмом и И. Кантом. По Юму, мы непосредственно воспринимаем свои впечатления и идеи, но среди них нет *самого воспринимающего*. Отсюда результат юмовской рефлексии: я есть лишь связка впечатлений и идей. Но могу ли я говорить о моих мыслях и действиях как связанных до того, как я приписал их самому себе? Таким образом, намечается порочный круг рефлексии, ставший предметом размышлений Канта.

В первом издании «Критики чистого разума» Кант предпринимает попытку рефлексивного описания сознания. Непосредственное отношение к предметам познание получает в наглядном представлении, поэтому именно с него и начинается рефлексивное рассмотрение. Многообразие наглядных представлений как единственный способ *данности* нам предмета должно быть *временным*, иначе в нем отсутствовало бы всякое различие. «Всякое созерцание содержит в себе нечто многообразное, которое, однако, не представлялось бы как таковое, если бы душа не различала времени в следовании впечатлений друг за другом; в самом деле, как *содержащееся в одном мгновении*, всякое представление может быть только абсолютным единством»². Именно поэтому все наши знания в конце концов подчинены времени, в котором все они должны быть упорядочены. Полученное путем рефлексии наблюдение о *временности многообразия* определяет 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 вы-

¹ См.: Гарнцев М.А. Проблема самосознания в западноевропейской философии. М., 1987. С. 173.

² Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 701.

явить все определяющие моменты, которые его конституируют. Что проблема заключается в этом, становится особенно ясно, если мы зададим себе вопрос, на чем основана возможность постигнуть мысленно временную целостность и удержать ее как определенное единство»³. Отсюда вытекает необходимость трех неразрывно связанных синтезов (схватывания в восприятии, воспроизведения в воображении и узнавания в понятии), которая 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 описания синтезов сознания, полагая время в качестве фундаментального слоя сознания и подтверждая это в описании»⁴. Три синтеза описываются Кантом на временном языке, и эти синтезы характеризуют сознание как темпорально организованное.

В начале и в конце рефлексивного описания сознания мы находим такие его характеристики, как *временность* и *единство* (единство предмета и единство сознания в целом). Таков круг рефлексии, свидетельствующий о том, что она обнаруживает лишь то, что ей заранее предпослано. При этом неудивительно, что интуиции временности и целостности 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.

Пройдя путь рефлексии, Кант открывает ее принципиальную трудность. 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»⁵. Для познания необходимо наличие созерцания, но в созерцании, опирающемся на внутреннее чувство, подчиненное времени, мы имеем дело только с эмпирическим субъектом и эмпирической апперцепцией, которые предполагают трансцендентальную апперцепцию в качестве своей основы.

Эмпирическая апперцепция имеет временной характер, субъект представляет себя, поскольку сам аффицирует внутреннее чувство. Кант видит затруднение в том, «каким образом субъект может внутренне созерцать самого себя»⁶, но считает его неизбежным для всякой теории. И все же он ограничивает возможности рефлексивного самообращения: при этом «душа созерцает себя не так, как она представляла бы себя непосредственно самодеятельно, а сообразно тому, как она подвергается воздействию изнутри, следовательно, не так, как она есть, а так, как она является себе»⁷.

Кант выносит приговор саморефлексии: *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.

Кант ограничивает права рефлексии и в отношении познания мира. Рассмотрение работы сознания изнутри как синтетической деятельности приводит к потере объективного значения наших понятий. Эта трудность рефлексивного исследования сознания (с нею столкнется впоследствии феноменология) ставит под сомнение основной результат этого исследования — утверждение вре-

³ Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб., 1997. С. 177.

⁴ Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М., 1998. С. 17.

⁵ Тевзадзе Г. Иммануил Кант. Проблемы теоретической философии. Тбилиси, 1979. С. 164.

⁶ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 150.

⁷ Там же.

менности в качестве необходимой характеристики сознания.

Чтобы избежать указанной трудности, Кант во втором издании «Критики чистого разума» перепоручает первичный синтез связанному с категориями рассудку, подчиняя ему в качестве составляющей трансцендентальное воображение. Однако обусловленное рассудком объективное значение наших понятий состоит лишь в их всеобщности и необходимости *для субъекта*. «Формы трансцендентального мышления у Канта одновременно и *надсубъективны* и коренятся *именно в субъекте*, имеют свое происхождение только в „Я“»⁸. Предметность построена на основе субъективных априорных форм и поэтому не имеет никакого отношения к вещам самим по себе. Происходит то, что Кант называет «ограничением знания».

Немецкий идеализм снимает это ограничение тем, что постулирует исходное единство созерцания и рассудка, условий, при которых предметы нам даются, и условий, посредством которых они мыслятся. Однако данное снятие не упраздняет непознаваемого вообще. Непознаваемое оказывается заключенным в трансцендентальном самосознании.

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 двойное применение: бессознательное и сознательное. Первое строит предмет, второе дает возможность узнать, что этот предмет построен нами. В трансцендентальной апперцепции это двойное применение становится ее структурными моментами»⁹. 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»¹⁰.

И.Г. Фихте пытается найти основание этого факта 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. 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.

Проблема познания мира у Декарта предстает как проблема выхода к 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.

В качестве интересной попытки преодолеть эту трудность и одновременно оправдать рефлексию можно рассматривать феноменологию Э. Гуссерля. Она утверждает, что, благодаря сознанию, познаваемому при помощи рефлексии, имеет место *непосредственная данность мира*.

Метод рефлексии требует, чтобы средства для описания сознания были найдены в самом сознании, ими должны стать фундаментальные свойства сознания. Каковы они?

В качестве свойства сознания, обеспечивающего связь между индивидуальным актом (переживанием) сознания и идеальностью познания, выявляется *интенциональность*¹¹. 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. «Интенциональность в качестве направленности становится тем самым базисной структурой сознания, которая залегает глубже всех точно разграничиваемых «интенцио-

⁸ Асмус В.Ф. Иммануил Кант. М., 1973. С. 187.

⁹ Тевзадзе Г. Иммануил Кант. Проблемы теоретической философии. Тбилиси, 1979. С. 171.

¹⁰ Кант И. Какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа? // Кант И. Сочинения: в 6-ти т. Т. 6. М., 1966. С. 191.

¹¹ См.: Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 3 (1). Логические исследования. Т. II (1). М., 2001. С. 345.

нальных переживаний», которые можно отличить друг от друга в рефлексии»¹².

С утверждением интенциональности в качестве глубинной структуры сознания *целостность* становится исходной характеристикой *данности*: вещи и положения вещей больше не обязаны целостностью законам нашего мышления. «Быть так-то и так-то, вести себя так или иначе укоренено в сущности некоторого предмета — что же удивительного в том, что все, что подчиняется этой сущности, затрагивается одной и той же предикацией?»¹³

Будучи сама интуитивно найденной, интенциональность как базисная характеристика сознания провозглашает интуицию основанием достоверности. Но отсылка к оригинальной данности, которая имеет место при возникновении всякого вопроса об обосновании, приводит к тому, что всякое познание оказывается настолько «привязано» к своему истоку, что перестает отличаться от него. «*Неопределенность* понятий, то обстоятельство, что сфера их применения — текучесть, не есть недостаток, за который следовало бы их корить, ибо для той сферы познания, какой они служат, они попросту неизбежны»¹⁴. Однако неопределенность понятий не может возрастать беспредельно. Перед Гуссерлем, как и перед Кантом, стоит проблема преодоления разобщенности результатов созерцания и вещи, только у Канта эта разобщенность была обусловлена тем, что синтез предметности подчинен априорным формам мышления, а у Гуссерля — интенциональной структурой сознания.

В поисках того, что дано в созерцании, приходится «заклечь в скобки» полагаемую вещь как таковую, оставив от нее лишь ту часть, которая дана в исполненных качествах. Далее редукции подлежит то из оставшегося, что имеет характер единства или целостности, и в результате остается поле данных ощущения. Дальнейшая редукция, исключая всякое постоянство, приводит к предельному потоку данных.

Рефлексивное описание сознание, признающее лишь непосредственную данность потока, может быть приведено в соответствие со свойствами сознания только при условии *признания временности характеристикой самого сознания*.

Заметим, что признание интенциональности и временности структурами чистого сознания не имеет иных оснований, кроме наблюдения о необходимости их для сознания эмпирического. Таким образом, интенциональность и временность оказываются трансцендентальными условиями *самых себя* как эмпирических, психологических фактов. Так, «чтобы в рефлексивном проживании усмотреть образование интенциональных актов как целостностей — предельный генезис актов — и чтобы исследовать правомерность этого генезиса, для этого нужно иметь в изначальном времени не только сам поток, но уже некий акт, то есть некое возвышающееся над непрерывным потоком единство»¹⁵. По свидетельству Р. Ингардена, Гуссерль признавал здесь угрозу «чертова круга», из которого не мог найти выхода.

О случайном характере «чистых структур» сознания говорит отсутствие между ними взаимосвязи. Отмечаемая исследователями взаимная обусловленность временности и интенциональности¹⁶ 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 обеих во всяком опыте.

Проекциями базисных характеристик сознания — интенциональности и временности — являются соответствующие свойства трансцендентальной субъективности. Чистое Я есть «источник» интенционального конституирования мира и ничто более. 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 квазивременный поток сознания у Гуссерля оказывается абсолютной субъективностью. 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 вневременного оказывается невозможным при

¹² Ландгребе Л. Интенциональность у Гуссерля и Brentano // Логос. 2002. № 2 (33). С. 37.

¹³ Райнах А. О феноменологии // Логос. 1999. № 1. С. 59.

¹⁴ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга I. М., 2009. С. 220.

¹⁵ Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. М., 1999. С. 193.

¹⁶ См., например: Разеев Д.Н. В сетях феноменологии. СПб., 2004. С. 76-83.

помощи феноменологического метода в силу его «спаянности» с непосредственным знанием. По той же причине феноменология не может решить и проблему трансцендентности предметов.

Итак, рефлексия, подразумевающая изначальную идентичность рефлектирующего и рефлектируемого, не может быть принята в качестве способа самопознания и в качестве основания достоверности. Рефлексия есть не получение нового знания о познающем, а предпосылание некоторой непосредственной данности познающего.

Но разве критика декартовской парадигмы не разрушила рефлексивное понимание самопознания? Вовсе нет. 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*.

По М. Хайдеггеру, бытию «присутствия» присуще изначальное понимание своего собственного и иного бытия. 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. Имеет место уже знакомый нам круг взаимного предпосылания временности и единства. 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 предмета¹⁷, он *полагает такое самосознание непосредственно данным*. Критикуя рефлексию как опредмечивающую, экзистенциалисты фактически принимают рефлексию как непосредственное знание о себе и в результате наследуют принципиальную трудность картезианства — бессилие разума перед действительностью.

Еще одним характерным примером борьбы с кругом рефлексии может служить позиция Гейдельбергской школы. Ее представители (Д. Генрих, Э. Тугендхат, М. Франк) отрицают рефлексию как

отношение к самому себе, но признают в качестве трансцендентального условия сознания безотносительное, необъективирующее «знакомство» с самим собой. Но знакомство с самим собой (в его объективирующем, характерном для интроспекции варианте) известно нам, прежде всего, как эмпирический факт сознания. Получается, что рефлексия заставляет этот найденный ею факт служить условием самого себя.

Но существует ли *факт* знакомства с собой как субъектом опыта? Может быть, порочный круг рефлексии можно разорвать указанием на простое отсутствие этого факта? Это пытается сделать Л. Витгенштейн. Если бы Я как познающий мог быть дан в опыте, то самоидентификация, так же как идентификация любого другого объекта, была бы подвержена ошибкам. Однако наше употребление слова «я» безошибочно. Возможность ложной идентификации исключается только тогда, когда нет двух подлежащих идентификации членов: существует «я» как употребляемое нами выражение, но не существует идентифицируемого с ним мыслящего, представляющего субъекта. Витгенштейн решает проблему 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 многообразие здесь «отвечает» язык, а за синтез — правила языковой игры. Неизбежным следствием рефлексивности данной концепции является непознаваемость мира: «между игровым и неигровым бытием — пропасть, скрывающая тайну человека»¹⁸.

Отказ от категории субъекта, провозглашаемый структурализмом и постструктурализмом, также является лишь вариантом «спасения» картезианской парадигмы за счет разрушения субъектно-объектного отношения¹⁹.

¹⁸ Порус В.Н. Субъект и культура // Страницы: богословие, культура, образование. 2009. Т. 13. Вып. 2. С. 234.

¹⁹ См.: Рябушкина Т.М. Отказ от философии субъекта: смена парадигмы или ее самооправдание? // Философские науки. 2009. № 10.

¹⁷ Сартр Ж.П. Трансцендентность Эго // Логос. 2003. №2 (37). С. 90.

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. Бессознательный творческий процесс, о котором писали Кант и Фихте, по-прежнему протекает, но уже без субъекта. Если у Канта всякое познание вынуждено было исходить из чувственного многообразия, т.е. из непосредственно данных субъективных представлений, то теперь в роли многообразия чувственных данных выступают языковые данные, в роли синтезирующей инстанции — структуры языка. *Языкоподобные* структуры бессознательного²⁰ предпосланы структурам языка — круг рефлексии замкнут. Кантовский приговор в силе: мир не познаваем.

Постструктуралисты утверждают, что указанные структуры как центрированные вокруг субъекта являются такими же фикциями, как и он сам. Однако в борьбе с рефлексивными структурами постмодернисты, как ни странно, опираются на рефлексивные структуры: устойчивости противопоставляется текучесть, интенциональности — временность. Согласно Ж. 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»²¹. 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. Устойчивый предмет присутствует только в *письме*, при полном отсутствии как субъекта, так и объекта, и поэтому оказывается полностью зависимым от знака.

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»²², при этом «анализ происхождения ведет к растворению Я и оставляет на местах его пустого синтеза тысячу кишачих потерянных событий»²³.

Вместе с тем в постмодернизме в трансформированном виде фигурирует и такая рефлексивная структура, как интенциональность. 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: 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 искать²⁴.

Однако при этом результаты деятельности мозга, состоящей в интерпретации и редактировании чувственных восприятий — наброски — сплетаются в «сети бессловесных нарративов»²⁵, 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 вербализа-

²⁰ См.: Автономова Н.С. Концепция сознания в структурализме // Проблема сознания в современной западной философии. М., 1998. С. 220.

²¹ Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М., 2003. С. 184.

²² Автономова Н.С. Мишель Фуко и его книга «Слова и вещи» // Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 25.

²³ Foucault M.F. Nietzsche, die Genealogie, die Historie // Foucault M. Die Ordnung der Diskurse. München, 1974. S. 89.

²⁴ См.: Dennett D. Consciousness Explained. Boston, 1991. P. 128-134.

²⁵ Ibid. P. 113.

цию. Процесс наложения набросков друг на друга, их перекрывания, подавления одного другим находит *непосредственное* выражение в действиях и словах. Они есть *непосредственная данность сознания*, отвечающая исходной интуиции о присутствующей сознанию изменчивости.

Интенциональность у Деннета становится не качеством субъекта опыта, а свойством механизма, которое придается ему внешним дизайнером, в частности, Природой²⁶. «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»²⁷. «Наши 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»²⁸.

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 *обуславливающих* 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*.

Самопознание, обусловленное извне, но не обусловленное самим субъектом, оказывается ограниченным данностью, лишенным перспектив, исключая осознательное творчество и свободу. Эта трудность характерна не только для гетерофеноменологии Деннета, но и для всякой попытки понять самопознание в интерсубъективистской перспективе от 3-го лица. Такого рода попытками являются попытки во избежание проблемы самообъективации передать роль субъекта в самопознании Другому, коммуникации.

По мысли Э. Левинаса, моим существованием распоряжаюсь не я, а *кто-то иной*, поэтому определяющее меня есть *Другой*. Определение моей идентичности Другим недоступно моему сознанию,

поскольку совершается до сознания, в прошлом, о котором не может быть воспоминаний. Другой являет мне себя в *языке*, но при этом своим говорением он *постоянно преодолевает* всякую идею, которую я мог бы о нем иметь²⁹. Абсолютно иному во мне соответствует идея бесконечности, Бога. Заметим, что язык здесь 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. Перекос очевиден: Другой как определяющий и я сам как определяемый теряются, оказываются лишь «следами» самих себя.

Поиски *определения* Другого как определяющего, как необходимого условия самопознания приводят к тому, что Другой обретает натуралистические черты. Согласно П.Ф. Стросону, идентифицировать меня может и внешний наблюдатель, причем он обладает тем преимуществом предо мною, что над ним не довлеет иллюзия Я как некой духовной субстанции. Он верно идентифицирует меня как тело, существующее в пространстве и времени. Однако следствием отрицания возможности идентификации Я как *условия опыта* оказывается ограниченность Я заданностью извне, в опыте, выраженном в языке, невозможность самому направлять самопознание. У Дж. Г. Мида самопознание оказывается определенным биологически («I» как Я, определяемое инстинктами) и социально («me» как объективированное Я), игнорируется сознательное, претендующее на рациональный характер приближение к самому себе как цели познания.

Ю. Хабермас пытается решить проблему задания цели самопознания путем перепоручения этой функции субъекта *коммуникации*. Коммуникация становится основополагающим понятием и при ответе на вопрос: как мы познаем мир? Теория познания, идущая по пути отрицания субъектно-объектного отношения, все же должна указать некоторый *способ обоснования* вещей, отличный от того, чтобы сделать их *предметами познания*. Если Хайдеггер и Витгенштейн вынуждены были признать подлинным *все* нетеоретическое, то Хабермас утверждает, что обоснованность притязания нетеоретического на значимость может быть установлена в *дискурсе*. Однако саморефлексивность коммуникативной практики, на которую ссылается

²⁶ См.: Dennett D. Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meaning of Life. L., 1995.

²⁷ Юлина Н.С. Дэниел Деннет: концепция сознания и личного // История философии. Вып. 5. М.: ИФ РАН, 2000. С. 195-196.

²⁸ Dennett D. Consciousness Explained. Boston, 1991. P. 418.

²⁹ См.: Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М.-СПб., 2000. С. 78-79.

Хабермас, есть аналог классической саморефлексивности, поэтому самопонимание у Хабермаса оказывается непосредственно предзаданным, а не достигаемым в процессе познания.

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.

Устойчивость предпосылки о возможности рефлексии обусловлена видимостью того, что только идентичность познающего и познаваемого делает самопознание тем, что оно есть — познанием *самого себя*, тогда как различие их противоречит смыслу *само-*познания. Но рефлексия противоречит смыслу *познания*, поскольку не терпит различия познающего и познаваемого, субъекта и объекта. Рефлексия есть не познание, а предпосылание готового знания, поэтому рефлексивная модель самопознания приводит к кругу. Чтобы выйти из круга, необходимо признать, что идентичность познающего субъекта и предмета самопознания не может иметь места изначально, без познания.

Что же служит исходным предметом самопознания? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо переосмыслить процесс самообъективации как условия самопознания. Самообъективация не должна пониматься как *непосредственное, изначальное отношение к самому себе* как предмету самопознания, заданное автономным субъектом познания классики; не должна она пониматься и как неклассическая *непосредственная заданность субъекта кем-то или чем-то другим*, в итоге уничтожающая его как субъекта познания. Самообъективация осуществляется самим субъектом, однако его *отношение к самому себе является не непосредственным, а познавательным*, предполагающим *поиск* предмета самопознания и поэтому *изначально являющимся отношением не к себе самому, а к Другому*. Исходный объект самопознания есть не сам субъект, но «набросок» субъекта, созданный самим субъектом при помощи

трансцендентальной способности воображения.

Набросок выступает в роли «данности» самого себя как познающего, являющейся необходимым условием существования для субъекта каких-либо осознанных предметов познания, в том числе и его самого как предмета познания. Поэтому *набросок есть необходимое условие возможности познания и сознания*.

Первичное, непосредственное наброском, познание вещей может быть только досознательным, поскольку на данном этапе познания субъект еще никоим образом не дан самому себе как познающий. Следствием того, что осознание мира предметов происходит благодаря «подмене» самого субъекта наброском, являются возникающие в процессе познания сложные отношения сознательного уровня субъективности к досознательному. Рассмотрение этих отношений позволяет осмыслить сознательное отношение субъекта познания к себе и к миру как результат взаимосвязи осознанного и досознательного уровней познания.

Подход, основанный на утверждении необходимости исходного различия субъекта и предмета самопознания, является действительно, а не декларативно *нерефлексивным* и позволяет преодолеть связанные с рефлексией трудности при решении *гносеологических проблем*. Характерные особенности предметного мира (бесконечность, пространственность, симметрия, причинность, временность), которые рефлексивное понимание познания находит предзаданными, исходными и поэтому необъяснимыми, могут быть поняты как *следствия нерефлексивного способа познания* самого себя и мира.

Кроме того, существуют *психологические факты*, объяснимые только на основании *нерефлексивного* подхода к пониманию сознания. Это случаи видимого (нереального) движения, описанные П. Колерсом³⁰. Цветовое пятно высвечивается на контрастном фоне, а через краткий интервал времени (10-45 мс) высвечивается подобное цветовое пятно на коротком расстоянии от первого. При этом мы видим *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, исхо-

³⁰ Kolers P.A. Aspects of Motion Perception. Oxford, 1972.

дядей из непосредственного сознания временной последовательности представлений. Вовсе отвергающая картезианский внутренний мир постклассическая традиция также не может преуспеть в объяснении результатов этого эксперимента, явно предполагающих наличие такого мира. Деннет на основании этого опыта лишь делает вывод о том, что феноменальное в определенных временных интервалах *парадоксально*, и поэтому его надлежит просто вычеркнуть из философии³¹.

Видимое движение может быть объяснено благодаря нерелексивному подходу, при котором интуиция о том, что время есть условие всякого понимания, уже не принимается за основу.

Итак, невозможно преодолеть трудности теории рефлексии путем отрицания субъектно-объектного отношения, как это пытаются сделать

вся современная критика классической теории. Напротив, это отношение, предполагающее различие познающего и познаваемого, необходимо сохранить, но отказаться от предпосылки об изначальной идентичности познающего субъекта и предмета самопознания. Отсюда следует, что на смену широко распространенному *отрицанию* самообъективации как условия самопознания должно прийти *переосмысление* процесса самообъективации. Самообъективация изначально есть *поиск* предмета самопознания. Таким образом, критический анализ понятия саморефлексивности субъекта познания, показывающий, что оно есть ядро картезианской парадигмы и источник трудностей ряда современных концепций самопознания, становится основанием для выработки нового подхода к пониманию субъективности.

Список литературы:

1. Автономова Н.С. Концепция сознания в структурализме // Проблема сознания в современной западной философии. М., 1998.
2. Автономова Н.С. Мишель Фуко и его книга «Слова и вещи» // Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994.
3. Асмус В.Ф. Иммануил Кант. М., 1973.
4. Гарнцев М.А. Проблема самосознания в западноевропейской философии. М., 1987.
5. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга I. М., 2009.
6. Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. 3 (1). Логические исследования. Т. II (1). М., 2001.
7. Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. М., 1999.
8. Кант И. Какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа? // Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 6. М., 1966.
9. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения: в 6-ти т. Т. 3. М., 1964.
10. Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб., 1997.
11. Ландгребе Л. Интенциональность у Гуссерля и Brentano // Логос. 2002. № 2 (33).
12. Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М.-СПб., 2000.
13. Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М., 1998.
14. Порус В.Н. Субъект и культура // Страницы: богословие, культура, образование. 2009. Том 13. Выпуск 2.
15. Разеев Д. Н. В сетях феноменологии. СПб., 2004.
16. Райнах А. О феноменологии // Логос. 1999. № 1.
17. Рябушкина Т.М. Отказ от философии субъекта: смена парадигмы или ее самооправдание? // Философские науки. 2009. № 10.
18. Сартр Ж.П. Трансцендентность Эго // Логос. 2003. № 2 (37).
19. Тевзадзе Г. Иммануил Кант. Проблемы теоретической философии. Тбилиси, 1979.
20. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М., 2003.
21. Юлина Н.С. Дэниел Деннет: концепция сознания и личностного // История философии. Выпуск 5. М.: ИФ РАН, 2000.
22. Dennett D. Consciousness Explained. Boston, 1991.
23. Dennett D. Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meaning of Life. L., 1995.

³¹ См.: Dennett D. Consciousness Explained. Boston, 1991. P. 123.

24. Foucault M.F. Nietzsche, die Genealogie, die Historie // Foucault M. Die Ordnung der Diskurse. München, 1974.
25. Kolers P.A. Aspects of Motion Perception. Oxford, 1972.

References (transliteration):

1. Avtonomova N.S. Kontseptsiya soznaniya v strukturalizme // Problema soznaniya v sovremennoy zapadnoy filosofii. M., 1998.
2. Avtonomova N.S. Mishel' Fuko i ego kniga «Slova i veshchi» // Fuko M. Slova i veshchi. Arkheologiya gumanitarnykh nauk. SPb., 1994.
3. Asmus V.F. Immanuel Kant. M., 1973.
4. Garntsev M.A. Problema samosoznaniya v zapadnoevropeyskoy filosofii. M., 1987.
5. Gusserl' E. Idei k chistoy fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii. Kniga I. M., 2009.
6. Gusserl' E. Sobranie sochineniy. T. 3 (1). Logicheskie issledovaniya. T. II (1). M., 2001.
7. Ingarden R. Vvedenie v fenomenologiyu Edmunda Gusserlya. M., 1999.
8. Kant I. Kakie deystvitel'nye uspekhi sdelala metafizika v Germanii so vremeni Leybnitsa i Vol'fa? // Kant I. Sochineniya v shesti tomakh. T. 6. M., 1966.
9. Kant I. Kritika chistogo razuma // Kant I. Sochineniya v shesti tomakh. T. 3. M., 1964.
10. Kassirer E. Zhizn' i uchenie Kanta. SPb., 1997.
11. Landgrebe L. Intentsional'nost' u Gusserlya i Brentano // Logos. 2002. № 2 (33).
12. Levinas E. Total'nost' i Beskonechnoe // Levinas E. Izbrannoe. Total'nost' i beskonechnoe. — M.-SPb., 2000.
13. Molchanov V.I. Vremya i soznanie. Kritika fenomenologicheskoy filosofii. M., 1998.
14. Porus V.N. Sub'ekt i kul'tura // Stranitsy: bogoslovie, kul'tura, obrazovanie. 2009. Tom 13. Vypusk 2.
15. Razeev D. N. V setyakh fenomenologii. SPb., 2004.
16. Raynakh A. O fenomenologii // Logos. 1999. № 1.
17. Ryabushkina T.M. Otkaz ot filosofii sub'ekta: smena paradigmy ili ee samoopravdanie? // Filosofskie nauki. 2009. № 10.
18. Sartr Zh.P. Transtsendentnost' Ego // Logos. 2003. № 2 (37).
19. Tevzadze G. Immanuel Kant. Problemy teoreticheskoy filosofii. Tbilisi, 1979.
20. Khabermas Yu. Filosofskiy diskurs o moderne. M., 2003.
21. Yulina N.S. Deniel Dennet: kontseptsiya soznaniya i lichnostnogo // Istoriya filosofii. Vypusk 5. M.: IF RAN, 2000.
22. Dennett D. Consciousness Explained. Boston, 1991.
23. Dennett D. Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meaning of Life. L., 1995.
24. Foucault M.F. Nietzsche, die Genealogie, die Historie // Foucault M. Die Ordnung der Diskurse. München, 1974.
25. Kolers P.A. Aspects of Motion Perception. Oxford, 1972.