



## ИДЕЯ ПРЕРЕФЛЕКСИВНОГО САМОСОЗНАНИЯ: АЛЬТЕРНАТИВА КЛАССИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ ТРАНСЦЕНДИРОВАНИЯ ИЛИ ЕЕ МОДИФИКАЦИЯ?<sup>1</sup>

УДК 165.12

**Татьяна Михайловна Рябушкина**

кандидат философских наук

старший преподаватель Школы философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», г. Москва. E-mail: ryabushkinat@yandex.ru

Идея пререфлексивного самосознания – ответ на трудности классической (рефлексивной) теории самопознания, связанные с поиском источника сознания, который не может быть дан в самом опыте. Можно ли говорить о существовании классической модели трансцендирования опыта? Если да, то в чем ее суть и принципиальные трудности? Позволяет ли идея пререфлексивного самосознания выработать альтернативу классической модели? Результатами рефлексии о сознании являются *временность* (сознание понимается как поток) и *субстанциональность* (полагание устойчивого основания сознания, противостоящего временным изменениям). При таком подходе основание сознания оказывается *формальным*, лишенным содержания принципом идентичности. Сторонники идеи о *пререфлексивном* характере самосознания при осмыслении субъективности стремятся опереться на *содержание* сознательного опыта. Так, для Ж.-П. Сартра самосознание заключается в сознании трансцендентного *объекта*. Д. Захави утверждает, что при всяком сознании присутствует *минимальная самость*, поскольку мы создаем все переживания, данные от первого лица, в качестве *моих* переживаний. Однако и этим философам не удается решить задачу десубстанциализации и деформализации основания сознания, избавиться от опоры на рефлексивные структуры. У Сартра в качестве основы всего создаваемого выступает аналог субстанции – *Ничто*, причем условием возможности сознания как Ничто оказывается *временность*. У Захави единство опыта также основывается лишь на формальной структуре временного потока. Рефлексивное трансцендирование является необоснованным, поскольку опирается на полагание непосредственной данности характеристик субъективности. Для выработки иного способа трансцендирования опыта требуется рассмотреть сознание не как исходную данность, а как результат *познания*. Содержательное условие возможности сознания – получаемый в ходе досознательного познавательного процесса *предмет самопознания*, который является продуктом самой познавательной способности и не совпадает с самим субъектом.

**Ключевые слова:** феноменология, трансцендентное, субъективность, временность, субстанциональность, пререфлексивное самосознание, базовая самость.

<sup>1</sup> Исследование подготовлено при поддержке гранта РГНФ «Концептологический анализ «возвращения к трансцендентному» в современной европейской философии» № 13-03-00573 (2015 г.).

Идея пререфлексивного самосознания есть реакция на известные трудности, с которыми классическая (рефлексивная) теория самопознания сталкивается при ответе на вопрос о том, каким образом возможно единство сознания предметов и сознание их как предметов *опыта*.

В классической теории сознания, основоположником которой является Р. Декарт, в качестве условия возможности сознательных представлений полагается *познающий субъект*. Сознание опыта как *опыта* предполагает обращение субъекта на самого себя: самосознание субъекта есть результат *рефлексии*. Однако субъект как *основание* опыта не может быть дан в самом опыте, для познания самого познающего субъекта требуется *трансцендирование* сознательного опыта. Таким образом, классическая теория познания вынуждена пытаться осуществить *трансцендирование опыта путем рефлексии*. Трудности такой модели трансцендирования порождают идею о том, что самосознание в основе своей отнюдь не есть результат рефлексии, а представляет собой *пререфлексивное самосознание*.

Идея пререфлексивного самосознания, разделяемая рядом влиятельных мыслителей, так или иначе связанных с феноменологической традицией (Ф. Brentano, Э. Гуссерль, Ж.-П. Сартр, Д. Захави и др.), состоит в следующем. Уже тогда, когда мы сознаем некоторый предмет, но не знаем себя в качестве сознающего этот предмет, то есть до акта рефлексии, превращающей осознание в объект, имеет место минимальное осознание сознания, которое является непозициональным, необъективирующим. Поскольку пререфлексивное самосознание понимается как *условие* возможности сознания предмета, *осмысление пререфлексивности оказывается поиском основания опыта в самом опыте*. Этот способ, заявляющий о себе как об альтернативе классическому способу поиска, требует критического анализа, который позволил бы выяснить, происходит ли в результате такой смены подходов принципиальный разрыв с классической традицией и преодоление связанных с ней трудностей.

Цель данного исследования – показать, что концепции, базирующиеся на идее пререфлексивного самосознания, не могут предложить удовлетворительную модель трансцендирования сознательного опыта, поскольку не отвечают необходимому для построения такой модели условию – действительного, а не декларативного выхода за пределы традиции рефлексивного философствования.

**Первая часть** работы представляет собой реконструкцию и анализ трудностей классического рефлексивного способа трансцендирования сознания с целью поиска его оснований. **Вторая часть** посвящена сравнительному анализу пререфлексивных и рефлексивных концепций, в результате которого выявляются общие для тех и других ключевые предпосылки и трудности. В **третьей части** автор предлагает свой взгляд на проблему поиска основания сознания. В четвертой части представлены основные итоги исследования.

## I

В поисках подхода к основанию сознания классика отталкивается от того, что доступно для рефлексии – от данностей сознания. Согласно Д. Юму, исходные данные сознания – впечатления существуют *во времени*, постоянно сменяя друг друга. Данность же самого себя должна быть устойчивой, иначе она не сможет обеспечить возможность опыта. Кроме того, восприятие самого себя не может быть составляющей всякого сознательного восприятия. В противном случае сознание самого себя оказалось бы условием всякого сознания, в том числе и сознания самого себя – возник бы порочный круг. Таким образом перцепции не существуют исходно как принадлежащие *мне*, они существуют сами по себе [Юм 1996: 280].

Какова же основа нашего сознания о *Я* – носителе перцепций, сохраняющем устойчивость при их непрерывной смене? По Юму, вследствие временности перцепций, «непрерывный и неизменный объект» в строгом смысле есть *последовательность* сходных, но отличающихся друг от друга перцепций. При этом не ясно, что обеспечивает сознание постоянства отношений перцепций как членов последовательности. Идея последовательности и другие идеи – продукты ассоциативной активности воображения – являются составляющими потока и поэтому неустойчивы. Даже постоянное воспроизведение некоторой идеи воображением не гарантирует устойчивого сознания этой идеи, поскольку продукты ассоциации, как и все перцепции, мгновенно исчезают, сменяя друг друга, и установить их идентичность невозможно. *Субстанция*, полагаемая нами в противовес текучим перцепциям как нечто сохраняющееся и обеспечивающее сохранение их отношений, оказывается *лишенной каких-либо воспринимаемых нами качеств, какого-либо содержания*. Ей не соответствует никакое впечатление. Она есть пустая идея воображения, или, говоря словами Юма, «непредставимый принцип, соединяющий объекты и препятствующий их перерыву или изменению» [Юм 1996: 300].

Как объяснить наше *не пустое и при этом не растворяющееся в потоке* сознание предметов и сознание *Я*? Этот вопрос остается без ответа. *Я не может быть не только носителем перцепций, но и устойчивой связкой перцепций*, поскольку что-либо сохраняющееся оказывается несознаваемым, непознаваемым, лишенным всякого конкретного содержания.

Таким образом, начиная с работ Юма *временность* и *субстанциональность* выступают двумя противоположаемыми и вместе с тем предполагающими друг друга результатами рефлексии о сознании, формирующими проблемное поле классической теории сознания. 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, присутствует невозможность этого обоснования, поскольку идентичность становится формальной, лишенной качеств, то есть субстанциональной.

Итак, *Я* как трансцендентное опыту в классической теории самопознания принимает форму субстанции – недоступного опыту постоянства.

Классический способ трансцендирования, который намечает Юм и который получает дальнейшую разработку у И. Канта, состоит в следующем. В результате рефлексии о сознании обнаруживаются характеристики, которые присутствуют *во всяком опыте*, независимо от его содержания, и эти характеристики признаются структурами *самого сознания*. Такими структурами представляются, во-первых, *временность* явлений, а во-вторых – их формальное (субстанциональное) *единство* как принадлежащих опыту. Далее временность и субстанциональность полагаются не только результатом, но и *основанием* всякого сознательного опыта, в результате чего эти характеристики сознания проецируются на сам субъект опыта. Познающий субъект при этом понимается как *субстанциональное Я*, а *временность* оказывается априорной формой его способности к познанию, подчиняющей себе всякое сознательное содержание.

Кант понимает временность *Я* как основную, характерную и для внешнего, и для внутреннего чувства форму чувственности, как необъяснимую, но при этом необходимую характеристику трансцендентальной субъективности. Рассматривая данное нам чувственное многообразие во времени с точки зрения условий его возможности, Кант осуществляет вывод познавательных способностей субъекта.

Для того чтобы многообразие существовало для нас не в мгновенно сменяющихся друг друга моментах времени, а было бы собрано в одном представлении, в одном образе, необходим направленный на наглядное представление *синтез схватывания*, обеспечивающий сознание *одновременности*. При этом синтез схватывания должен действовать в одном и том же неделимом мысленном акте как *синтез репродукции*, поскольку только таким способом настоящее может быть присоединено к прошлому и прошлое сохраняться и мыслиться в настоящем, то есть многообразие может быть обозримо как *последовательность* впечатлений. Однако и этим временной процесс не был бы еще дан, поскольку временность предполагает наличие *постоянства*. Репродукция, совершаясь, не была бы одновременно осознана как репродукция, если бы положение многократно и в различные временные моменты не определялось мыслью как единое, как *идентичное* [Кассирер 1997: 178]. Таким образом, синтез схватывания, составляющий трансцендентальное основание возможности знаний вообще, зависит не только от синтеза репродукции, но и от синтеза рекогниции, который устанавливает отношение представлений к предмету.

Предметность представлений невозможна без отнесения всех представлений к одному и тому же сознанию представляющего, то есть предполагает *Я* в качестве коррелята. Сознаваемое *Я* заключается лишь в представлении «я мыслю», которое должно сопровождать *все* представления и быть *тождественным* в каждом из них. В противном случае эти представления вообще не могли бы существовать *для меня* как во всей совокупности принадлежащие *мне*.

Нельзя не заметить, что кантовское тождественное *Я* так же, как и юмовскую субстанцию, можно назвать «непредставимым принципом», полагаемым в качестве условия возможности сознания. Однако Кант,

применяя свой трансцендентальный метод, все же надеется косвенным образом выявить познавательные способности трансцендентального Я (например рассудок с его категориями) и раскрыть способ установления отношения сознания предмету. Достигает ли Кант этой цели?

Для Канта, как и для Юма, сознание оказывается полем, возникающим между двумя полюсами – *временностью* многообразия и *субстанциональностью Я* как «точкой притяжения» всякого синтеза. Любое познаваемое явление или восприятие имеет необходимое отношение к единству субъекта и следовательно подчинено таким априорным формам синтеза, посредством которых возможно их объединение как принадлежащих ему. В силу коррелятивности субъекта и объекта, функция обеспечения сознания единства представлений как принадлежащих *мне* и функция обеспечения сознания предметности представлений есть одна и та же функция, осуществляемая при помощи *категорий рассудка*.

Предмет – это то, в отношении чего наши представления необходимо согласовываются друг с другом, обретают единство. «Мы... говорим, что познаем предмет, если мы внесли синтетическое единство в многообразное [содержание] созерцания» [Кант 1994: 629]. При этом единство всегда есть отличное от моих представлений, объективное единство. «Будет правильным сказать, что в процессе объективации представлений представление действительно совпадает со своим объектом, когда “объект отличается от них”» [Рикер 1998: 178].

Объективность, которая сводится к единству синтеза представлений и противопоставлению этого единства субъекту, есть не что иное как объективность *явления*. Понятие же о предмете состоит в том, что предмет соответствует нашим знаниям и в то же время *отличается от каких бы то ни было наших знаний*. Именно в силу этого может возникнуть полярность между субъектом и объектом. Явление, будучи нашим знанием, не могло бы стать для нас предметом, если бы мы не имели понятия о предмете вообще о том, что полностью находится вне нас.

Этот трансцендентальный объект нельзя обособить от чувственных данных, ибо в этом случае не осталось бы чего-либо, посредством чего можно было бы мыслить его. Следовательно, этот объект – не предмет познания сам по себе, а только представление о явлениях в виде понятия о предмете вообще, определяемом посредством многообразного в явлении [Кант 1994: 644-645]. Такое субъективное представление о предмете не удовлетворяет нас, и мы присоединяем к феноменам еще и ноумены, которые могут быть мыслимы только чистым рассудком как имеющие независимое от нашей чувственности существование.

Может показаться, что категории рассудка, благодаря которым мы мыслим для явлений объект вообще, открывают нам доступ к трансцендентальному предмету, который существует вне нашего сознания и при этом обуславливает сознательное представление. Независимое от субъективных состояний существование объекта мыслится в *суждении* с его неизменной связкой «есть». Связывая представления при помощи категорий, мы относим их к предмету, и связь эта мыслится существующей незави-

симо от субъекта, но в то же время связанные таким образом представления составляют не что иное, как явление.

Но можем ли мы быть уверены в том, что полагание ноумена верно? 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. Поскольку мы не имеем нечувственного созерцания, мы не можем говорить, что наши представления относятся к ноумену, мы можем лишь мыслить тождественный для всех явлений предмет чувственного наглядного представления вообще [Кант 1994: 645–646].

«Чистые категории (среди них также и категория субстанции) сами по себе не имеют никакого объективного значения, если они не опираются на созерцание, к многообразному [содержанию] которого они могут быть применены как функции синтетического единства. Без этого условия они суть лишь функции суждения, лишённые содержания» [Кант 1994: 646–647].

Пытаясь связать категории рассудка с *содержаниями* чувственных данных, Кант разрабатывает учение о схематизме. Однако ему удается показать связь рассудка лишь с формальной стороной чувственности – временностью. Существование такой связи очевидно, поскольку понятие о синтетическом единстве, создаваемом рассудком, обусловлено понятием о временности наших представлений. Деятельность рассудка раскрывается как определение предметов во времени. В качестве необходимого условия такого определения, осуществляемого посредством схем, выводится и продуцирующая схемы способность воображения. По заключению В.И. Молчанова, «категории не имеют, согласно Канту, какого-либо другого содержания, кроме определенных временных отношений» [Молчанов 1998: 33].

Однако неочевидной является сама возможность сознания времени (поскольку это сознание подразумевает сознание устойчивого фона временных изменений), а также возможность применения категорий к временному многообразию. Действительно, ответил ли Кант на вопрос, тревоживший Юма: каким образом могут существовать в сознании результаты синтеза, если сознание есть поток? Чтобы схваченное содержание могло быть удержано, само удерживающее сознание должно обладать устойчивостью. Но если всякое сознание уносится потоком, то и удерживающее сознание не является исключением. Чтобы синтезированные содержания сознания были сохранены, необходимо, чтобы они были связаны с чем-то таким, что сознается как устойчивое. Если нечто получает объективное значение при помощи категорий, то это еще не гарантирует сохранение данного объекта.

Если же сохранение обеспечивается отнесением при помощи категорий данного объекта к идентичному Я в качестве его опыта, то в этом случае все объекты были бы равно устойчивы и сознавались бы как равно независимые от сознания. Действительно, Я абсолютно пусто и поэтому приемлет любое содержание.

Я могло бы служить условием сохранения синтезируемых воображением содержаний, если бы сознание о Я имело определенное устойчивое *содержание*. В связи с этим следует упомянуть историко-философское открытие, сделанное в 1989 г. В. Карлом и Х. Шмитцем. «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, но дано как предмет в особом созерцании» [Васильев 1998: 133].

«Это единственный случай, – говорил Кант студентам в лекциях по психологии конца семидесятых годов, – когда субстанция может непосредственно созерцаться нами» [Васильев 1998: 134]. В наброске второй половины семидесятых годов (R 5109) Кант утверждает, что душа не есть явление; душа как ноумен в нас содержит в себе условие всех возможных явлений [Васильев 1998: 135].

В случае если Я было бы вещью самой по себе, непосредственно данной нам в нечувственном созерцании, связь представлений при помощи категорий, позволяющая отнести эти представления к Я, была бы связью *определенных* представлений, носила бы не формальный, а содержательный характер. Благодаря этому в качестве знания о Я сохранялись бы не все, а только действительно характеризующие Я представления.

Однако таким образом было бы обосновано единство только одного предмета познания – Я. Единство остальных предметов опыта по-прежнему не имело бы основания. Зная об этой трудности, Кант в своем «Опровержении идеализма» указывает на необходимость существования иного, отличного от Я, основания постоянства. Постоянство мыслится им тесно связанным с самим исходно сознаваемым многообразием и поэтому связывается с формой *внешнего чувства* – с пространством. При этом Кант не считает само пространство основанием постоянства, поскольку такое основание не связано с конкретным содержанием и не может обеспечить устойчивость одних объектов и изменчивость других. Однако указать содержательное основание предметного единства Канту мешает признание временности необходимой формой, подчиняющей себе не только представления, данные благодаря внутреннему чувству, но и представления, составляющие опыт внешнего мира.

Итак, время и пространство не являются формами чувственности, которые можно приписать Я, как оно есть само по себе. Отношение категорий к предметам и к Я является формальным, оно состоит лишь в том, что при помощи категорий мы мыслим независимое от наших представлений существование. В содержательном отношении категории никак не связаны с предметами как вещами в себе и с Я. «О мыслящем Я (душе), которое мыслит себя как простую и численно тождественную во всякое время субстанцию и как коррелят всякого существования, от которого должно заключать ко всякому другому существованию, можно сказать, что оно не столько познает себя посредством категорий, сколько познает категории и посредством их все предметы в абсолютном единстве апперцепции, стало быть, через самое себя» [Кант 1994: 676].

При попытке осуществить трансцендирование (переход от явления к вещи самой по себе) при помощи рефлексии мыслимый нами предмет оказывается формальным, субстанциональным. Условия возможности опыта остаются не выясненными. Исходное для кантовского рассуждения полагание временности в качестве всеохватывающей априорной формы нашего чувственного созерцания и вытекающая из этого полагания субстанциональность *Я* не позволяют дать объяснение возможности установления отношения к *действительно* не зависящей от сознания реальности.

Однако если отказаться от предпосылки о том, что всякое сознание таково, каким его находит рефлексия, то нет никаких оснований полагать временной поток необходимой формой субъективности. Поскольку само время предполагает сознание постоянства, возможность сознания устойчивых предметов первична по отношению к возможности сознания их изменения.

Э. Гуссерль, так же как и Юм, исходит из временного потока сознания. Но при этом Гуссерль утверждает, что благодаря сознанию дан мир, то есть рассматривает сознание в качестве абсолюта. Трансцендентный сознанию объект понимается не как познаваемый субъектом, а как результат интендирования, осуществляемого самим сознанием. Направленность на предмет (интенциональность) понимается как неотъемлемое свойство сознания. Таким образом, *интенциональность есть аналог субстанциональности как основания единства предметов, являющийся следствием принятия сознания в качестве абсолюта.*

Однако возникает вопрос: «Поскольку поток это непрерывное изменение, каждая фаза которого есть «континуальность оттенков», то как он может конституировать «имманентный объект» – феномен, явление – как нечто устойчивое и самождественное?» [Гайденко 2006: 371] Будучи абсолютом, сознание изначально должно обладать собственным, а не привнесенным извне единством. Поэтому Гуссерль встраивает *интенциональность*, выполняющую объединяющую функцию, в *сам поток сознания*. Он опирается на утверждение о том, что сам поток есть единство, однако эта опора столь же неустойчива, как и юмовское *Я* в качестве связки перцепций: «устойчивый поток» есть бессмыслица. Гуссерлю, как Юму и Канту, в конце концов приходится прибегнуть к субстанциональной форме. «Пребывающей является прежде всего формальная структура потока, форма потока ... Форма состоит в том, что Теперь конституируется посредством импресии и что к последней присоединяется хвост ретенций и горизонт протенций. Эта непреходящая форма несет, однако, сознание постоянного изменения, которое есть первичный факт» [Гуссерль 1994: 131].

По Гуссерлю, устойчивая форма потока – самождественная основа всех постоянств – сама не может быть понята как некоторое *объективно* данное нам постоянство. «Этот поток есть нечто, что мы называем так по Конституируемому, но он не есть нечто темпорально “Объективное”. Это есть абсолютная субъективность» [Гуссерль 1994: 79]. Таким образом, в результате анализа сознания времени, то есть проходя путь, сходный с кантовским, Гуссерль приходит к необходимости полагания трансцендентного:

субъективность у Гуссерля оказывается *трансцендентным в имманентном*. При этом аналогичным образом результатом трансцендирования опыта с целью осмысления субъективности как его основания оказывается лишь *пустая форма* – форма времени.

Однако предметы, поскольку они превосходят видимую, чувственную данность, не даны непосредственно с самим потоком сознания, а *конституируются* сознанием. По Гуссерлю, за *содержание* интенционального предмета отвечают *переживания*, в которых эти предметы становятся данными сознанию – имеет место параллелизм ноэтического и ноэматического анализ. Коррелятом трансцендентного предмета выступает теперь не субъект, существующий независимо от сознания, а субъективность, которая представлена *переживанием*. «В переживаниях следует различать сторону *субъективно ориентированную* и сторону *объективно ориентированную*» [Гуссерль 2009: 251].

Отношение сознания к своему объекту – это отношение ноэзы и самой ноэмы к «объекту-полюсу», который есть X, остающийся тождественным при изменении предикатов. Фактически, речь идет о полагании субстанции. Чтобы тождество сознания сохранялось при любой действительной и возможной смене переживаний, необходим коррелят предмета – неизменное *чистое Я*. Чистое Я «совершенно пусто – в нем нет никаких сущностных компонентов, нет никакого содержания» [Гуссерль 2009: 251].

## II

Безуспешность рефлексивных попыток трансцендирования опыта в поисках его основания становится очевидной: все такие попытки имеют результатом полагание субстанции. М. Хайдеггер стремится отмежеваться от рефлексивной теории самосознания, справедливо считая субстанциональность следствием рефлексии. Однако можно показать, что в основе его понимания бытия присутствия лежит та же схема – «*временность-субстанциональность*». Временность у Хайдеггера выполняет функцию обеспечения единства трех фундаментальных бытийных структур (наброска, брошенности и озабоченного устройства), которые вместе определяют бытие присутствия как *заботы* – хайдеггеровской модификации *интенциональности*. При этом время есть лишь формальное единство своих модусов (прошлого, настоящего и будущего), то есть по сути является субстанцией.

Проблема десубстанциализации сознания ключевая и для Ж.-П. Сартра. «В сознании нет ничего субстанциального – это чистая “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 абсолюте» [Сартр 2004: 30]. Вместо полагания трансцендентного Я Сартр осуществляет поиск основания самосознания в сфере имманентного. «Я [Je] со своей личностью, каким бы формальным, каким бы абстрактным мы его не представляли, есть нечто вроде центра непрозрачности. ...Так вот, если ввести эту непрозрачность в сознание,

...мы в таком случае будем вынуждены покинуть ту оригинальную и глубокую точку зрения, согласно которой сознание есть некоторый *абсолют, свободный от субстанциальности*. Чистое сознание есть абсолют просто потому, что оно есть сознание самого себя» [Сартр 2003: 91].

На вопрос, благодаря чему сознание может сознавать себя, Сартр ответил бы, что сознание просто не может быть мыслимо как не сознающее себя. «Способ существования сознания – быть сознанием самого себя, то есть самосознанием. И оно осознает себя самого именно *постольку, поскольку оно есть сознание некоторого трансцендентного объекта*» [Сартр 2003: 90]. Самосознание заключено в сознании объекта, причем таким образом, что мы познаем только объект, но не себя. Речь идет о *пререфлексивном самосознании*. «Нет никакого примата рефлексии вместе с отражающим сознанием: ведь не это позволяет ему открыть самого себя. Совсем наоборот, именно неререфлексивное сознание делает рефлексии возможной» [Сартр 2004: 27].

Идея пререфлексивного самосознания, отстаиваемая еще Ф. Brentano, прочно вошла в феноменологическое мышление благодаря Сартру; в настоящее время ее активно защищает известный датский философ Д. Захави. Насколько продуктивна эта идея в отношении осмысления оснований сознательного опыта?

Заметим, что всякая концепция (как рефлексивная, так и декларирующая отказ от рефлексии), которая превращает имманентное в абсолют, содержит в себе скрытую попытку трансцендирования, поскольку все же вынуждена отвечать на вопрос об основании опыта. Такое трансцендирование всегда оказывается необоснованным, поскольку опирается лишь на полагание *непосредственной* данности характеристик субъективности. Покажем это на примере концепции Сартра.

Говоря об отказе от примата рефлексии, Сартр, однако, не отказывается от опоры на результаты так называемой *чистой рефлексии*, которая удостоверяет существование неререфлектированного сознания. «Чистая, просто дескриптивная рефлексия, очищает само неререфлектированное сознание, возвращая его к его сиюминутности» [Сартр 2003: 101-102]. Для Сартра, как и для Юма, Канта и Гуссерля, ключевым является утверждение *временности* в качестве базисной характеристики сознания, а способом обнаружения этой характеристики служит все та же рефлексия. Далее Сартр неизбежно должен прийти к полаганию другой рефлексивной характеристики сознания – *интенциональности*: «...нет сознания, которое не полагало бы трансцендентного объекта» [Сартр 2004: 25]. Направленность сознания на предмет понимается как характеристика *самого сознания*, а не как характеристика нашего опыта о сознании. Вновь имеет место попытка трансцендирования сознательного опыта, осуществляемая при помощи рефлексии, которая имеет характер *непосредственного* обращения сознания *на себя* и как таковая абсолютно не применима за пределами сознания.

Покажем, что и у Сартра связанная с временностью *интенциональность представляет собой эквивалент субстанциональности как недоступного опыту постоянства*. Сартр пишет: «Всякое полагающее сознание объекта есть в то же время неполагающее сознание самого себя»

[Сартр 2004: 27]. Но что сознается в случае сознания себя? Сознание самого себя не может быть сознанием объекта или совокупности объектов, поскольку сознание не есть ни объект, ни совокупность объектов. Дорефлексивное, непозициональное самосознание есть имплицитное сознание сознания как постоянно конституирующего себя в качестве иного по отношению к тем объектам, которые оно сознает [Rosenberg 1981: 257]. Таким образом, сознание сознает себя только в качестве *негативности*, как «ни то, ни то». Сознание, согласно известной формуле Сартра, не есть то, чем оно является, и есть то, чем оно не является. Оно есть *Ничто как основа всего сознаваемого. Таков сартровский аналог субстанции*.

Существовать описанным способом – в качестве Для-себя и при этом Не-себя – сознание может только благодаря времени: сознание видит себя в будущем, которым оно еще не стало, и в прошлом, которого уже нет, и не видит себя таким, какое оно есть в настоящем. Временность оказывается условием возможности сознания как такового, условием, определяющим его возможность быть собой: «Для-себя есть бытие, которое имеет диаспорическую форму Временности» [Сартр 2004: 171]. Время и Ничто (коррелят трансцендентного предмета) как рефлексивные структуры предполагают друг друга.

Итак, *эмпирическое* наблюдение за сознанием, обнаруживающее временность и интенциональность в качестве необходимых его характеристик, становится поводом для признания их характеристиками «чистой» субъективности, в результате чего интенциональность и временность оказываются трансцендентальными условиями самих себя как эмпирических, психологических фактов. Очевидно, что осуществленная таким образом рефлексия обнаруживает лишь то, что ей заранее предпослано; она не позволяет получить нового знания об основании опыта, а лишь предпосылает всякому знанию некоторую «непосредственную данность» этого основания. Поскольку рефлексия неизбежно представляет нам устойчивые формы предметов, сознаваемая предметность оказывается обусловленной «направленностью сознания на предмет», которая лишь постулируется, но не получает объяснения. Аналогичным образом, поскольку рефлексия неизменно представляет нам предметы во времени, временность сознательного опыта понимается как условие, которое само не обусловлено, то есть становится необъяснимой. Таким образом, пререфлексивное самосознание Сартра оказывается по сути *рефлексивным самосознанием*.

По мнению Захави, именно традиционный взгляд на самость, в соответствии с которым «...самость, если она существует, должна быть некоторого рода онтологически независимым неизменным *принципом идентичности*, который находится отдельно от потока меняющихся переживаний и над ним» [Zahavi 2011: 6], стал причиной распространения скептического отношения к понятию самости вообще. Захави считает, что на основе идеи пререфлексивности может быть разработано иное понимание самости, при котором идентичность субъекта опыта основывается не на тождестве формы, а на тождестве содержательных его характеристик и связей с миром. Самость понимается как *опытное измерение*: для того чтобы в нашем опыте

присутствовали интенциональные объекты, требуется такое свойство опыта, как «свойскость» (*mineness*), свойство быть *моим* опытом. Именно эта черта опыта обеспечивает его субъективный характер и представляет собой *базовое самосознание*. Всякий, кто стал бы отрицать свойскость опыта, отрицал бы существование перспективы от первого лица. Данное свойство, согласно Захави, не относится ни к особенному *содержанию* опыта, ни к диахронической или синхронической сумме таких содержаний, ни к каким-либо другим отношениям между ними. Оно относится к способу *данности* опыта, отсылает к его присутствию в перспективе от первого лица.

Присутствует ли базовая самость в каждом отдельном переживании, которое дано *мне* от первого лица? Согласно Захави, чтобы сознавать опыт как *мой*, мы должны рассмотреть не отдельное переживание, а *диахроническую* последовательность переживаний. Тогда для нас станет очевидным, что *каждое отдельное переживание не имеет своей уникальной свойскости* (как если бы различие между моими переживаниями было таким же, как между *моим* переживанием и переживанием кого-либо другого). Напротив, свойство переживания быть моим переживанием сохраняет свою идентичность в потоке меняющихся переживаний [Zahavi 2011: 7].

Однако остается вопрос: откуда возникает наша уверенность в том, что данность одного переживания в перспективе от первого лица является идентичной данности другого переживания в той же перспективе? Как возникает идея об идентичном *Я* как носителе множества переживаний, предполагающая не только их данность, но и *синтез*?

«Сознание “непосредственно” дано как единство присутствия (первичное впечатление) и отсутствия (ретенция-протенция) и не есть постепенный, отложенный или опосредованный процесс саморазвертывания» [Zahavi 2006: 72]. Фактически, у Захави, как и у Гуссерля, единство опыта основывается на формальной структуре потока. Феноменологическая модель трансцендирования сознательного опыта, основанная на идее пререфлексивного, так же предполагает опору на *непосредственную данность* временности, как и классическая модель, базирующаяся на рефлексии.

Обратной стороной полагания временности как основания единства опыта является полагание чистого полюса самоидентичности, противостоящего потоку. Предлагаемое Захави понимание самости не представляет собой ее «опытного измерения» и по сути сводится к традиционному ее пониманию. Действительно, не существует опыта особого рода, в котором может быть обнаружена самость, поскольку самость предполагается *всяким* опытом, в том числе и опытом, полученным в перспективе от третьего лица.

Подводя итоги анализа способов трансцендирования, предлагаемых сторонниками рефлексивности самосознания, с одной стороны, и сторонниками пререфлексивности, с другой, следует отметить их внутреннее родство и принадлежность единой традиции. У Юма временность и субстанциональность выступали как предполагающие друг друга *противоположности*. Кант связывает их посредством форм синтеза, субстанциональное единство понимается как *условие* сознания времени. В феноменологии связь рефлексивных структур становится более тесной. Гуссерль пытается *встроить*

*субстанциональность в форме интенциональности в структуру временного потока. У сторонников пререфлексивного самосознания само время оказывается субстанцией, выполняющей функцию единства.*

### III

Принятие сферы сознательного опыта в качестве единственной сферы, в которой осуществляется процесс познания, делает *неизбежным* и вместе с тем *невозможным* трансцендирование опыта с целью поиска его оснований. Каков же иной путь трансцендирования? Прежде всего сознание должно быть понято не как нечто исходное, абсолютное, а как результат *познания*. Простое полагание тех или иных априорных форм познания (формы временного потока и форм синтеза) не позволяет осмыслить *познание реальности*. До тех пор пока трансцендирование будет полагать априорные формы, представляющие собой результат рефлексии, эти формы будут оставаться случайными, присущими нам по прихоти нашей природы, не вытекающими из способа *познания* мира, а напротив, превращающими познание в игру по правилам, в конструирование по субъективным основаниям.

Для того чтобы субъект познания мог обрести хотя бы минимальное сознание, а нечто стало существовать для него как непознанное, но являющееся предметом *познания*, необходимо, чтобы для субъекта познания некоторым образом существовал *познающий*. Существование познающего для субъекта не может иметь форму *данного* ему предмета, но представляет собой иной род предметности. В качестве *условия* существования сферы *сознательного* опыта познающий как предмет не может выступать результатом работы *сознания*, а должен быть отнесен к сфере *досознательного*. Поскольку искомым предметом не может быть ни сам субъект, ни нечто, извне 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. Познание субъектом мира и самого себя при помощи наброшенной познавательной способности есть познание, в процессе которого данность познавательной способности предпослана ее применению и таким образом проливает на него некоторый свет, поэтому результаты такого познания оказываются уже сознательными.

Досознательные результаты познания, определяемые самим субъектом и сознательные 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 оказывает существенное влияние на процесс познания. В противном случае, оно не существовало бы в отношении к субъекту. Его существование есть исходная точка *нерефлексивного* рассмотрения субъективности, отрицающе-

го изначальное, не требующее предварительного познания сознание чего-либо. Досознательное способно влиять на сознательное, поскольку создает сознание внутренней гармонии или, наоборот, дисгармонии, требующей устранения [Рябушкина 2013].

Набросок проникает в сознание, только будучи, как и реальность вне субъекта, познанной посредством самого наброска. Но такое сознание наброска уже не совпадает с самим наброском. Сознание субъектом мира также не совпадает с внесубъективной реальностью, поскольку оно несет на себе субъективные черты, определяемые наброшенной субъективностью. Что же 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 и самого субъекта*?

Чтобы ответить на этот вопрос, допустим, что при помощи воображения, преобразующего данные сознания и таким образом устраняющего дисгармонию сознательного и досознательного, указанное единство достигнуто. В этом случае субъект познания имеет набросок субъективности, который позволяет ему получить сознательные результаты познания, неотличимые от тех, которое дает его собственная познавательная способность. Поскольку субъект познания достиг единства результатов, осознание наброска идентично досознательной данности наброска. Но набросок субъективности есть продукт воображения, а не вещь вне субъекта, поэтому досознательная данность наброска совпадает с ним самим. Следовательно, в данном случае осознанный набросок идентичен наброску, как он есть. Иными словами, субъект познания имеет *знание* наброска таким, какой он есть. Но 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 самом субъекте познания и знание о наброске в случае единства результатов познания *тождественны*.

В отличие от рефлексии, указанный способ познания субъектом самого себя является способом *познания* в полном смысле этого слова, поскольку не предполагает никаких предваряющих познание данных о субъективности, не предписывает ей никаких априорных форм, которые, как известно, являются непреодолимым барьером на пути выхода к самим вещам. Познать познающего как он есть означает познать одну из «вещей самих по себе», сделать принципиальной важности шаг в познании мира таким, каков он есть. Если верно предположение о том, что этот мир есть единое целое, то познание только одной его составляющей, означало бы *выход к вещам как таковым в целом*. Разумеется, процесс познания как процесс достижения единства досознательного и сознательного требует специального исследования. Это сложный процесс, результат которого непредсказуем.

Здесь речь идет лишь о том, как в принципе субъект может познавать весь мир, включая самого себя, несмотря на то, что его собственная

познавательная способность не дана ему в качестве объекта [Рябушкина 2014: 276-290].

#### IV

Итогом данного исследования является указание такого способа трансцендирования сознательного опыта, который позволяет познавать основание опыта не в качестве чистой *формы* (как это имело место в классической рефлексивной традиции философствования о сознании и в связанной с нею традиции опирающейся на идею о пререфлексивности), а как имеющее определенное *содержание*. Процесс обретения сознания самого себя есть процесс воссоздания на уровне сознания того наброска субъективности, который на досознательном уровне определяет данное индивидуальное сознание и обеспечивает его единство. Наброшенная субъективность как условие возможности сознаваемого нами многообразия представлений связывает это многообразие исходно не сознаваемой, но существующей на досознательном уровне связью. Как *содержательно определенный и устойчивый досознательный предмет самопознания* набросок направляет процесс сознательного самопознания, благодаря чему становится возможным познание самого себя как индивидуального эмпирического субъекта. Таким образом, оказывается возможным трансцендирование сознательного опыта, в результате которого выявляется основание сознания, которое не сводится к одной только форме, а обладает индивидуальным содержанием.

Материал поступил в редколлегию 17.09.2014 г.

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Васильев В.В. 1998. Подвалы Кантовской метафизики. (Дедукция категорий). М. : Наследие. 160 с.
- Гайденко П.П. 2006. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М. : Прогресс-Традиция. 464 с.
- Гуссерль Э. 1994. Собрание сочинений. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени. М. : Гнозис : Логос. 177 с.
- Гуссерль Э. 2009. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. М. : Акад. проект. 489 с.
- Кант И. 1994. Сочинения. В 8 т. Т. 3. Критика чистого разума. М. : Чоро. 741 с.
- Кассирер Э. 1997. Жизнь и учение Канта. СПб. : Университет. кн. 447 с.
- Молчанов В.И. 1998. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М. : Высш. шк. 144 с.
- Рикер П. 1998. Кант и Гуссерль // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века / сост., общ. ред.: Е.А. Найман, В.А. Суровцев. Томск: Водолей. С. 163-193.
- Рябушкина Т.М. 2013. Рефлексия как метод самопознания: к вопросу о кризисе оснований картезианской и посткартезианских теорий субъективности [Электронный ресурс] // NB : Филос. исслед. № 1. С. 1-59. URL: [http://www.e-notabene.ru/fr/article\\_268.html](http://www.e-notabene.ru/fr/article_268.html) (дата обращения: 08.08.2014).
- Рябушкина Т.М. 2014. Познание и рефлексия. М. : Канон+. 352 с.
- Сартр Ж.-П. 2003. Трансцендентность Эго // Логос. № 2 (37). С. 86-121.

- Сартр Ж.-П. 2004. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М. : Республика. 639 с.
- Юм Д. 1996. Трактат о человеческой природе // Д. Юм. Сочинения : в 2 т. Изд. 2-е, испр. и доп. М. : Мысль. Т. 1. С. 53–655.
- Rosenberg J.F. 1981. Apperception and Sartre's «Pre-Reflective Cogito» // *American Philosophical Quarterly*. Vol. 18, № 3. P. 255–260.
- Zahavi D. 2006. Subjectivity and selfhood: Investigating the first-person. Cambridge, Mass. : MIT Press. 274 p.
- Zahavi D. 2011. Unity of Consciousness and the Problem of Self // Gallagher Sh. (ed.) *The Oxford Handbook of the Self* : Oxford Handbooks Online. May. P. 1–14. doi: 10.1093/oxfordhb/9780199548019.001.0001

## References

- Cassirer E. *Zhizn' i uchenie Kanta* [Kant's Life and Thought], St. Petersburg, Universitet. kn., 1997, 447 p. (in Russ.).
- Gajdenko P.P. *Vremja. Dlitel'nost'. Vechnost'. Problema vremeni v evropejskoj filosofii i nauke* [Time. Duration. Eternity], Moscow, Progress-Tradicija, 2006, 464 p. (in Russ.).
- Hume D. *Traktat o chelovecheskoj prirode* [Treatise of Human Nature], D. Jum, Sochinenija, v 2 t., Moscow, Mysl', 1996, vol. 1, pp. 53–655. (in Russ.).
- Husserl E. *Idei k chistoj fenomenologii i fenomenologicheskoj filosofii. Kn. 1* [Ideas for a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy, Book 1], Moscow, Akad. proekt, 2009, 489 p. (in Russ.).
- Husserl E. *Sobranie sochinenij. T. 1. Fenomenologija vnutrennego soznanija vremeni* [Phenomenology of Inner Time-Consciousness], Moscow, Gnozis, Logos, 1994, 177 p. (in Russ.).
- Kant I. *Sochinenija. V 8 t. T. 3. Kritika chistogo razuma* [The Critique of Pure Reason], Moscow, Choro, 1994, 741 p. (in Russ.).
- Molchanov V.I. *Vremja i soznanie. Kritika fenomenologicheskoj filosofii* [Time and conscious. The Critique of Phenomenological philosophy], Moscow, Vyssh. shk., 1998, 144 p. (in Russ.).
- Ricoeur P. *Kant i Gusserl'* [Kant and Husserl], E.A. Najman, V.A. Surovcev (compilers, eds.) *Intencional'nost' i tekstual'nost'. Filosofskaja mysl' Francii XX veka*, Tomsk, Vodolej, 1998, pp. 163–193. (in Russ.).
- Rjabushkina T.M. *Poznanie i refleksija* [Knowledge and Reflection], Moscow, Kanon+, 2014, 352 p. (in Russ.).
- Rjabushkina T.M. *Refleksija kak metod samopoznanija: k voprosu o krizise osnovanij kartezijskoj i postkartezijskih teorij sub'ektivnosti* [Reflection as a Method of Self-knowledge: To the Question about the Crisis of Foundations of Cartesian and Post-Cartesian Theories of Subjectivity], *NB : Filos. issled.*, 2013, no. 1, pp. 1–59, available at: [http://www.e-notabene.ru/fr/article\\_268.html](http://www.e-notabene.ru/fr/article_268.html) (accessed 8 August 2014). doi: 10.7256/2306-0174.2013.1.268 (in Russ.).
- Rosenberg J.F. Apperception and Sartre's «Pre-Reflective Cogito», *American Philosophical Quarterly*, 1981, vol. 18, no. 3, pp. 255–260.
- Sartre J.-P. *Bytie i nichto: Opyt fenomenologicheskoj ontologii* [Being and Nothingness], Moscow, Respublika, 2004, 639 p. (in Russ.).
- Sartre J.-P. *Transcendentnost' Jego* [The Transcendence of the Ego], *Logos*, 2003, no. 2(37), pp. 86–121. (in Russ.).
- Vasil'ev V.V. *Podvaly Kantovskoj metafiziki* [Basements of Kant's Metaphysics], Moscow, Nasledie, 1998, 160 p. (in Russ.).

Zahavi D. *Subjectivity and selfhood: Investigating the first-person*, Cambridge, Mass., MIT Press, 2006, 274 p.

Zahavi D. Unity of Consciousness and the Problem of Self, *Gallagher Sh. (ed.) The Oxford Handbook of the Self: Oxford Handbooks Online*, 2011, May, pp. 1-14. doi: 10.1093/oxfordhb/9780199548019.001.0001

**Tatyana M. Ryabushkina**, Candidate of Philosophy, Senior Lecturer, National Research University Higher School of Economics, Moscow.  
E-mail: ryabushkinat@yandex.ru

## **IDEA OF PRE-REFLECTIVE SELF-CONSCIOUSNESS: ALTERNATIVE TO CLASSICAL UNDERSTANDING OF TRANSCENDENCE OR ITS MODIFICATION?**

*Abstract:* The idea of pre-reflective consciousness arises in response to difficulties that occur in the process of searching for the foundation of the unity of our conscious experience. The basis of the experience could not be found in the experience itself and lies beyond the world of objects. Could we distinguish a single classical way of transcendence? If so, what is that way and what are its fundamental difficulties? Could the idea of pre-reflective consciousness be considered as the basis of another method of transcendence? The author argues that the classical method of transcendence of the experience bases on *temporality* and *substantiality* – the structures that are found by the way of *reflection*. Being necessary for any experience, these characteristics are projected to a source of experience and understood as characteristics of subjectivity. Sartre indicates that self-consciousness is enclosed in the awareness of transcendent object. It is so-called pre-reflective self-consciousness. However, Sartre's 'pre-reflective' self-consciousness is reflective self-consciousness. Indeed, the conscious as such is neither any object nor a collection of objects. The consciousness itself is Nothing – that is Sartre's modification of substance. Time is the condition of possibility of the consciousness. Reflexive transcendence always turns out to be unjustified, since it is based only on positing of the immediate characteristics of subjectivity. What is another way of transcendence? The consciousness should be presented not as a kind of an immediate givenness, but rather as the result of self-knowledge. A certain "givenness" of subjectivity is the condition of possibility of the consciousness; however, this "givenness" could not be conscious, i.e. available for reflection. We can only talk about the *pre-reflective pre-conscious "givenness" of self*, but this "givenness" is not something initially and directly accessible, but a result of pre-conscious cognition. Therefore, the object of self-knowledge could not be initially identical to the subject of self-knowledge.

*Keywords:* phenomenology, transcendent, subjectivity, temporality, substantiality, pre-reflective self-consciousness, core self-consciousness