



# Оглавление

<b>Предисловие</b> .....	11
<b>Глава 1. Выявление структурообразующих связей сознательного опыта: проблемное поле</b> .....	18
§ 1. Вопрос о зависимости структуры сознания от условий его возможности .....	18
§ 2. Модель сознания как потока: проблема оснований устойчивости связей .....	23
§ 3. Вопрос о зависимости связей сознания от восприимчивости к иному .....	27
§ 4. Проблема условий возможности не формальных, а содержательных связей .....	29
§ 5. Феноменология: попытка деформализации связей сознания путем раскрытия их имманентности сознанию .....	32
§ 6. Пассивный синтез: от описания связей к поиску их оснований .....	39
§ 7. Идея «открытости бытия» в контексте поиска оснований первичных содержаний сознания .....	44
§ 8. Временность и причинность как связи, объясняющие возникновение новых явлений .....	48
§ 9. Я как условие возможности опыта: проблема деформализации самости .....	54
§ 10. Субъективность и темпоральность: отождествление или разграничение? .....	66
§ 11. Проблема способа включения самосознания в структуру предметного сознания .....	72
§ 12. Итоги обзора проблемного поля: нахождение отправной точки подхода к проблеме оснований структурной организации сознания .....	84

<b>Глава 2. Базисные структуры сознательного опыта</b>	
<b>как следствия способа познания</b> . . . . .	87
§ 1. Познающий как условие возможности опыта . . . . .	87
§ 2. Бесконечность . . . . .	99
§ 3. Пространственность и симметричность как связи телесного мира . . . . .	104
§ 4. Временность . . . . .	110
§ 5. Причинность . . . . .	114
§ 6. Движение . . . . .	126
§ 7. Прекрасное . . . . .	134
§ 8. Всеохватная связь . . . . .	140
§ 9. Жизнь как явление, связывающее сознательное и досознательное . . . . .	142
<b>Глава 3. Структурные особенности живого мира</b> . . . . .	153
§ 1. Живой мир первобытности . . . . .	153
§ 2. Загробный мир как сознательный образ досознательного . . . . .	156
§ 3. Рождение и смерть как причинные связи живого мира: общность структуры . . . . .	158
§ 4. Структурные особенности рождения как причинной связи . . . . .	161
§ 5. Двупольные существа . . . . .	164
§ 6. Близнечные существа . . . . .	166
§ 7. Биологическое и физическое понимание рождения . . . . .	172
§ 8. Структурные особенности смерти как причинной связи . . . . .	177
§ 9. Феномен двойничества . . . . .	178
§ 10. Цикличность времени и причинности живого мира . . . . .	185
§ 11. Структура мира как живого существа . . . . .	192
§ 12. Всеохватная связь в живом мире . . . . .	194
<b>Глава 4. Космическая гармония как идеал познания</b> . . . . .	198
§ 1. Сознание диссонанса соответственных восприятий и поиск истины . . . . .	198
§ 2. Отождествление истины и жизни как следствие античной познавательной установки . . . . .	200

§ 3. Чувство прекрасного как критерий истинности знания о видимом мире . . . . .	202
§ 4. Античный мир как сферичное тело . . . . .	206
§ 5. Время античного мира . . . . .	211
§ 6. Познание как рождение прекрасного . . . . .	213
§ 7. Соотношение божественного искусства и человеческого . . . . .	216
§ 8. Проблема включенности неживого в живой мир Античности . . . . .	219
§ 9. Причинность Античности как сочетание причинной связи «рождение-смерть» и базисной причинности . . . . .	225
§ 10. Возникновение живого и неживого: две разновидности базисной причинной связи . . . . .	229
§ 11. Всеохватная связь в античной философии . . . . .	233
§ 12. Эллинизм как отказ от познавательной установки Античности . . . . .	244
<b>Глава 5. Трансцендентное основание гармонии . . . . .</b>	<b>246</b>
§ 1. Трансцендентный характер реальности . . . . .	246
§ 2. Раздвоенный мир Средневековья: отношение подобия-противоположности между «земным» и «небесным» мирами . . . . .	248
§ 3. Сознание угрозы уничтожения жизни: две смерти средневекового человека . . . . .	253
§ 4. Существа-антиподы . . . . .	257
§ 5. Два рода бесконечности . . . . .	260
§ 6. Непространственное мировосприятие Средневековья . . . . .	262
§ 7. Вечность и временность как характеристики двух миров Средневековья . . . . .	268
§ 8. «Идеальная» и «волевая» причинность: примат причинности над временностью . . . . .	276
§ 9. Тварный характер мироздания: создание из ничего вместо рождения . . . . .	280
§ 10. Искусство Средневековья как попытка преодоления связей видимого мира . . . . .	283
§ 11. Двойничество в Средневековье . . . . .	290
§ 12. Трансцендентный характер всеохватной связи . . . . .	294

<b>Глава 6. Бесконечность как основа гармонизации сознательного и досознательного . . . . .</b>	<b>308</b>
§ 1. Актуализация бесконечности как связи, лежащей на границе сознательного и досознательного . . . . .	308
§ 2. Бесконечность как основание, но не свойство видимого мира . . . . .	313
§ 3. Бесконечность как глубинная основа человека . . . . .	318
§ 4. Сознаемый мир как творение Великого Художника . . . . .	320
§ 5. Овладение пространственной безграничностью путем познания, соединяющего в себе науку и искусство . . . . .	322
§ 6. Искусство Возрождения: бесконечность как основание пространственности и перспективы . . . . .	325
§ 7. «Коническое» мироздание эпохи Возрождения . . . . .	332
§ 8. Время Возрождения: замкнутость в противовес безграничности . . . . .	334
§ 9. Бесконечность как всеохватная связь . . . . .	337
<b>Глава 7. Мир предустановленной гармонии . . . . .</b>	<b>340</b>
§ 1. Разделение сознаваемого мира на субъективный и объективный как следствие идеи предустановленной гармонии . . . . .	340
§ 2. Актуализация поюсторонней бесконечности . . . . .	348
§ 3. Пространство и субъект . . . . .	353
§ 4. Пространственность как характеристика объекта . . . . .	358
§ 5. Разделение базисной причинности: субъективный характер целевой причинности и объективный — действующей . . . . .	361
§ 6. Мир как «Новое время»: примат временности над причинностью . . . . .	365
§ 7. Парадокс мира предустановленной гармонии: живое как механизм . . . . .	368
§ 8. Отрицание познавательной значимости волевой причинности . . . . .	371
§ 9. Всеохватная связь в мире предустановленной гармонии . . . . .	373

<b>Глава 8. Гармонизация мира как результат просвещения и прогресса</b> . . . . .	378
§ 1. Формализация сознаваемых связей . . . . .	378
§ 2. Трансцендентальная идеализация сознательного опыта в целом. . . . .	382
§ 3. Идея интеллектуальной интуиции: поиск исходного единства субъективного и объективного. . . . .	389
§ 4. Бессознательное как замена досознательному: построение «волевой» причинной связи в рамках сознаваемого мира. . . . .	400
§ 5. Утверждение необходимости и возможности «просвещения» бессознательной основы сознаваемого мира для достижения гармонии . . . . .	405
§ 6. Идея прогресса: построение «идеальной» причинной связи в рамках сознаваемого мира . . . . .	409
§ 7. Понимание жизни на основе идеально-волевой причинности . . . . .	437
§ 8. Темный двойник человека эпохи «просвещения и прогресса» . . . . .	446
§ 9. Всеохватная связь как имманентная сознаваемому миру: от трансцендентальной идеализации к ее преодолению. . . . .	450
<b>Глава 9. Приспособление как способ гармонизации.</b> . . . . .	461
§ 1. Иррационализация бессознательного — следующий шаг к автономии сознаваемого мира. . . . .	461
§ 2. «Смерть Бога»: сознаваемый мир как безосновный. . . . .	469
§ 3. Передача функций бессознательного сознанию: воля к власти как сущность жизни. . . . .	474
§ 4. Изменение характера причинности сознаваемого мира в целом: воля более не «действует» . . . . .	485
§ 5. Замена противопоставления «объективное — субъективное» корреляцией «предмет — опредмечивание» . . . . .	496
§ 6. Мир как приспособительная культура. . . . .	506
§ 7. Трансформация пространственной связи: двухмерный мир-картина . . . . .	517

§ 8. Ужас «великого полдня»: бессознательное как вытесненное из сознания. . . . .	522
§ 9. Бессознательное в психической жизни человека: от инстинкта жизни до влечения к смерти . . . . .	530
§ 10. «Внутренний черт» человека приспособительной культуры . . . . .	537
§ 11. Связывание творчества с тьмой, безумием и смертью . . . . .	544
§ 12. Двойничество и сумасшествие. . . . .	551
<b>Глава 10. Коммуникативность как аналог гармоничности. . . . .</b>	<b>563</b>
§ 1. «Очеловеченная» реальность как результат господства приспособительной культуры . . . . .	563
§ 2. Структура языка как аналог пространственной связи: превращение мира-картины в мир-текст . . . . .	565
§ 3. Бессубъектный и безобъектный характер текстового мира: критика модели «опредмечивание — предмет» . . . . .	573
§ 4. Сознательное творчество в мире текстов . . . . .	585
§ 5. Консенсус как редуцированное представление о гармонии и его преодоление в постмодернизме . . . . .	591
§ 6. Стирание границ между живым и неживым: познающий как устройство для обработки информации . . . . .	597
§ 7. «Реальное время» коммуникативного мира . . . . .	605
§ 8. «Нарративная» причинность как элиминация причинности . . . . .	612
§ 9. Искусство текстового мира: текст о структуре текста . . . . .	617
<b>Заключение. . . . .</b>	<b>625</b>
<b>Литература . . . . .</b>	<b>631</b>

# Предисловие

Цель данного исследования — выявить *фундаментальные связи*, обуславливающие саму *возможность существования* сознания и его *структуру*, и прояснить роль каждой из этих связей в организации опыта и их взаимное отношение.

Современная философия сознания, стремясь не отстать от научных достижений, перестает опираться на свои собственные силы в решении проблемы организации сознательного опыта и заимствует методы науки. Примером такого заимствования может служить разработанная Д. Чалмерсом теория натуралистического дуализма, которая по аналогии с физическими законами полагает законы психофизические, приписывая и тем и другим одинаковый онтологический статус. Надежды на осмысление связей сознательных состояний возлагаются и на когнитивную науку. Однако исследователи, склоняющиеся к натурализму, сталкиваются с неразрешимой проблемой, не возникающей в трансцендентальной философии и феноменологии — так называемой проблемой сознание-тело (*mind-body problem*), проблемой несоизмеримости ментального и физического. Положение о каузальной замкнутости физического мира не оставляет никаких лазеек для обоснования возможности психофизического взаимодействия.

В связи с этим насущным представляется вопрос о возможности собственно философского решения проблемы оснований сознательного опыта путем теоретико-познавательного анализа, учитывающего и преодолевающего трудности трансцендентализма и феноменологии.

Традиционные, характерные для классической теории познания, методы исследования сознания, к которым следует отнести метод рефлексии и связанные с ним трансцендентальный и феноменологический методы, уязвимы для критики. Структурообразующие связи сознания не могут быть выявлены путем непосредственного (рефлексивного) за ним наблюдения, и необходим переход от описания содержаний сознания, выявления их свойств и структуры (феноменологический подход) к рассмотрению этих содержаний с точки зрения условий их возможности (трансцендентальный метод).



О трансцендентальном методе данного исследования можно говорить постольку, поскольку субъективность осмысливается в нем как *условие возможности всякого опыта*.

Исследования условий возможности сознательного опыта — трансцендентальные исследования — традиционно принимали форму *априоризма*. Однако последний объясняет необходимость и общезначимость *формальных* связей, подчиняющих себе разнообразное содержание, но не позволяет объяснить устойчивость *конкретных* связей различных предметов и возможность считать эти связи *знаниями*. Как показывает исследование, с проблемой деформализации оснований сознательного опыта не может справиться не только кантовский априоризм, полагающий существование форм чувственности и мышления, но и гуссерлевский априоризм, пытающийся выйти к «самим вещам» путем описания априори «жизненного мира». Недостаточность *феноменологической дескрипции* универсального априори жизненного мира состоит в том, что она не позволяет продемонстрировать укорененность предметных связей ни в *субъективности* (неясно, почему субъективность должна конституировать именно такие, а не иные «типы интенциональности» и «типы синтетического сплетения»), ни в *ином* по отношению к трансцендентальному субъекту (иное выносится феноменологией «за скобки»). Кроме того, утверждение о постоянстве типов превращает сознание в систему, неспособную к структурному развитию и исключающую возникновение новых типов явлений.

Предлагаемый в данном исследовании обновленный трансцендентально-феноменологический метод представляет собой *рассмотрение сознательного опыта с точки зрения условий его возможности, но без полагания каких-либо неизменных и необъяснимых априорных форм*. Это открывает возможность решения проблемы деформализации оснований сознательного опыта.

Трансцендентальный и феноменологический методы исследования сознания в их традиционном понимании имеют следствием *агностицизм*.

Кантовский поиск условий возможности опыта сводится к *поиску априорных форм*, подчиняющих себе чувственно данное многообразие, в результате чего возникает непреодолимая пропасть между воспринимаемой реальностью и сознаваемыми явлениями: вещи сами по себе оказываются недоступными для познания, и само понятие о них приобретает проблематический характер.

Гуссерлевский подход предполагает, что конституирование смысловых целостностей, конфигураций не является *познанием* некоторой *отличной от них самих* реальности. Такой подход не позволяет усмотреть, что мы *познаем* не только тогда, когда осуществляем феноменологическую дескрипцию тех или иных образований сознания и способов их конституирования, но и тогда, когда эти образования впервые возникают в нашем сознании, не будучи феноменологически отрелефлексированы.

Предлагаемый в данной работе метод исследования сознания позволяет избежать агностицизма, поскольку предполагает *установление отношения сознательных представлений к иному*. Разумеется, речь не идет о «прямом контакте» с реальностью. Субъективность осмысливается как *условие возможности* сознания и познания, и отрицается наличие какого-либо непосредственного знания, предваряющего познание и выступающего в качестве его основы. Результатом *восприимчивости* субъекта к иному являются данные, которые многообразны как в отношении элементов, так и в отношении связей, что соответствует многообразию воспринимаемой реальности и создает основу для дальнейшего познания мира разнообразных предметов. Однако эти первичные данные *субъективны* и, кроме того, имеют *досознательный* характер, который объясняется отсутствием у воспринимающего субъекта *восприятия самого себя как воспринимающего*. *Досознательное рассматривается как условие возможности различных видов сознательных представлений*<sup>1</sup>.

Исследование досознательного познания как познания, результатом которого является возникновение сознания, позволяет пролить свет на характер и структурные особенности содержаний сознания. Такого рода исследования были начаты мною в монографии

---

<sup>1</sup> «Досознательное» не следует отождествлять с «бессознательным». Забегая вперед, скажем, что «бессознательное» — это либо перенесенные в область незнания *сознательные* феномены («бессознательная воля», «бессознательное мышление» в немецком идеализме), либо проявления *инстинктивной* жизни человека (например, «вытесненное» из сознания в концепции З. Фрейда). Так или иначе, бессознательное, по сути, относится к познаваемому миру, имеет сознательное происхождение. Досознательное первично по отношению к сознательным представлениям, является *условием их возможности и оказывает влияние на формирование их смыслового содержания*.

«Познание и рефлексия»<sup>2</sup>, здесь ряд идей этой книги представлен в переработанном виде и получает дальнейшее развитие.

Исследование показывает, что следствием того способа, благодаря которому *познание выходит на сознательный уровень*, являются *базисные структуры* сознательного опыта. К таким структурам относятся *бесконечность, пространственность, симметричность, временность, причинность, движение, «всеохватная связь»*.

Процесс познания в целом осмысливается как осуществляемое при помощи воображения *приведение* двух различных уровней познания — досознательного и сознательного — *к единству*. Сознательные и досознательные «данные» не могут вступить в прямое противоречие друг с другом, однако их различие смутно чувствуется и обуславливает неудовлетворенность познающего сознательными содержаниями, *чувство дисгармонии*, стремление избавиться от которого является движущей силой процесса познания, протекающего на сознательном уровне.

Метод исследования структурных особенностей тех или иных сознательных представлений состоит в установлении существования *соответственных* им слоев *досознательных* данных, оказывающих влияние на их формирование. Структурные особенности базисных связей сознательного опыта (бесконечности, пространственной связи, временности, причинности и др.) выводятся как результат соотнесения, согласования сознательных построений с одним или несколькими слоями соответственных «данных». В зависимости от количества слоев «данных», с которыми должно соотнобразовываться то или иное сознательное построение, происходит его *тиражирование*. Так, например, трехмерность пространства есть результат того, что выстраиваемым на уровне сознания *связям* явлений или их частей соответствуют три различные *соответственные связи*.

Еще одним новым методологическим приемом, используемым в данном исследовании, является рассмотрение процесса познания как процесса принятия, реализации и смены различных *познавательных установок*. Познавательная установка — это один из возможных способов согласования соответственных сознательных и досознательных данных, принятый и применяемый до тех пор, пока он дает значимые результаты. Выяснение сути *познавательной уста-*

---

<sup>2</sup> Рябушкина Т.М. Познание и рефлексия. М., 2014.

*новки той или иной эпохи* (эпоха в данном исследовании понимается как *этап процесса познания*) дает *единый ключ* к осмыслению характерных для нее пространственных, временных, каузальных, эстетических, этических представлений и позволяет вывести их структурные особенности. Именно познавательная установка определяет представления эпохи о потустороннем мире, о жизни и смерти и т.д. Таким образом, если априоризм, характерный для трансцендентально-феноменологической традиции, замыкает сознание в круге одних и тех же неизменных, неразвивающихся форм и типов предметности, то метод данного исследования позволяет осмыслить сознаваемый мир как мир, открытый для структурных трансформаций и непредсказуемого развития.

Структурные особенности сознаваемого мира первобытности и древних культур, вытекающие из *первичной познавательной установки*, иллюстрируются на примерах, взятых из общемирового культурного наследия, поскольку данная познавательная установка является этапом, на котором пути человеческого познания еще не разошлись. Этот этап представляет собой как бы единый «ствол», от которого будут произрастать различные ответвления познания. Далее речь идет о тех познавательных установках, которые определяют собой развитие западноевропейской культуры. Исследование иных познавательных установок выходит за рамки данной работы.

Модификации базисных структур в зависимости от познавательной установки определяют структурные особенности сознаваемого мира каждой эпохи. В ходе исследования становится видно, как одна и та же базисная структура (например, пространство) трансформируется на каждом новом этапе познавательного процесса. Так, например, познавательная установка, состоящая в утверждении того, что сознаваемый мир при помощи сознательного творчества может быть преобразован и приведен в гармоничное состояние (эта эпоха примерно соответствует Античности), дает начало пониманию сознаваемого, «зримого» мира как *космоса*, творимого из хаоса. Как показывает исследование, из этой установки вытекают такие структурные особенности античного мира, как неуничтожимость жизни, акцентированная пространственность (трехмерность) явлений, неприятие бесконечности, шарообразная форма мироздания и др.

Следующий за Античностью этап познания предлагает принципиально иной способ гармонизации сознательных и досознательных

«данных»: предпочтение отдается досознательному, сознательное, «зримое» объявляется заведомо низшим по сравнению с ним, не способным «подняться» до него, и гармония представляется достижимой только благодаря прорыву к иному, несознаваемому, *трансцендентному*. Эта эпоха примерно соответствует Средневековью. Иная познавательная установка привносит в сознание структурные изменения — расщепление познаваемого мира на два подобных и при этом противостоящих друг другу мира, отрицание реальности пространственных и временных связей вещей, сознание возможности прекращения жизни и др.

Нет смысла в том, чтобы перечислять в предисловии все рассматриваемые в данной работе познавательные установки и вытекающие из них структурные особенности содержаний сознания каждой эпохи. Это не прибавило бы ясности, но вызвало бы сразу множество вопросов, ответы на которые могут быть получены только в процессе чтения основного текста. Каждому этапу познания посвящена отдельная глава, в которой показывается, каким образом формируются структурные особенности познаваемого мира данной эпохи. Понимание содержания этих глав невозможно без понимания *механизма возникновения сознания вообще* и понимания *оснований базисных структур* (содержание главы 2).

Предлагаемый подход к исследованию сознания позволяет не только выявить особенности структурообразующих связей в их зависимости от познавательной установки, но и осмыслить основания *смены* познавательных установок, определяющих различные этапы познания. При этом, как показывает исследование, в смене познавательных установок нет предопределенности, каждая из них — лишь реализация одной из множества различных логических возможностей гармонизации «данных». Один из важнейших выводов данного исследования состоит в том, что ход процесса познания в целом непредсказуем.

Выявление структурных особенностей базисных связей дает возможность выделить в феноменальной сфере ряд *связанных с ними* образований, *само существование* которых обусловлено теми или иными *структурными требованиями*, вытекающими из способа познания (к таким образованиям относятся, например, двойники, антиподы, триады божеств).

Некоторые из этих феноменов являются «сквозными» для различных эпох, но при этом с началом каждой новой эпохи претер-

певают модификации и приобретают неповторимый характер. Так, например, прослеживаются модификации *феномена двойничества*, обусловленного структурными особенностями причинной связи, описывающей удаление из сознания объектов определенного типа — живых существ.

Показывая, каким образом человеческое знание на различных этапах своего существования облекается в общие, обусловленные способом познания, формы, но всякий раз вливает в них новое содержание, данное исследование позволяет выявить необходимые структурообразующие связи сознания и при этом избежать агностических выводов, которые составляют трудность априоризма.

# Глава 1

## ВЫЯВЛЕНИЕ СТРУКТУРООБРАЗУЮЩИХ СВЯЗЕЙ СОЗНАТЕЛЬНОГО ОПЫТА: ПРОБЛЕМНОЕ ПОЛЕ

### § 1. Вопрос о зависимости структуры сознания от условий его возможности

Исследование структуры сознания не может обойтись без феноменологического описания *сознаваемых* нами содержаний и их организации, как она *сознается* нами. Но является ли такое описание достаточным методом исследования сознания? Первая попытка обоснования положительного ответа на этот вопрос принадлежит Д. Юму. Не желая включать в свою теорию какие-либо необоснованные предположения, относительно происхождения содержаний сознания, Юм заявил о возможности их рассмотрения независимо от чего-либо иного: «не чувствую ничего, кроме *сильной* (strong) склонности ярко (strongly) представлять объекты именно так, как они мне представляются»<sup>1</sup>.

Что представляют собой сознаваемые нами («данные» нам) содержания сознания?

«<...> Поскольку все акты и ощущения нашего ума известны нам из сознания, то в силу этого они необходимо должны казаться нам тем, что они есть, и быть тем, чем кажутся. Если все, что проникает в ум, в *действительности* есть восприятие, то невозможно, чтобы оно переживалось как нечто иное. Предполагать это значило бы думать, что мы можем ошибаться даже в тех случаях, когда сознаем что-либо самым непосредственным образом»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 310.

<sup>2</sup> Там же. С. 241.

Итак, то, что мы сознаем, с чем мы имеем дело, — это *восприятия*. Юм предлагает следующую их классификацию: «все восприятия ума сводятся к двум классам, а именно к впечатлениям и идеям, которые отличаются друг от друга только различными степенями своей силы и живости. Наши идеи скопированы с наших впечатлений и воспроизводят их во всех частях»<sup>3</sup>. В отличие от впечатлений, идеи могут сохраняться в *памяти*.

Обычно одни и те же простые идеи регулярно соединяются в сложные, и происходит это, по Юму, благодаря ассоциации — способности воображения осуществлять «легкий переход» между идеями, которые обладают такими качествами, как сходство, смежность во времени или пространстве, причина и действие. Подобная ассоциация существует и между впечатлениями.

Связаны ли первичные восприятия между собой как таковые, *помимо ассоциации*, или же они раздельны? Если есть связь, то каков ее характер?

Человеческий ум есть не что иное, как *последовательность* восприятий<sup>4</sup>. При этом «всякое восприятие отличимо от другого и его можно рассматривать как нечто существующее отдельно», и «нет никакого абсурда в отделении любого восприятия от ума, т.е. в разрыве всех его отношений с той связанной массой восприятий, которая и образует собой мыслящее существо»<sup>5</sup>. Юм отрицает возможность сознания какой-либо *реальной* связи восприятий. Перцепции существуют сами по себе<sup>6</sup>.

Однако можно спросить: не должны ли восприятия быть связанными между собой, поскольку они есть именно *восприятия* и в качестве таковых принадлежат *мне*? Юм отвечает на этот вопрос отрицательно, основываясь на том, что идея о Я как исходной связи всех восприятий не подкрепляется феноменологическим рассмотрением опыта. Я не может быть обнаружено среди первичных восприятий — впечатлений. «Я, или личность, есть не какое-нибудь единичное впечатление, а то, к которому по предположению относятся многие наши впечатления или идеи. Если идея нашего я порождается

---

<sup>3</sup> Там же. С. 151.

<sup>4</sup> Там же. С. 305.

<sup>5</sup> Там же. С. 255.

<sup>6</sup> Там же. С. 280.



некоторым впечатлением, то оно должно оставаться неизменно тождественным в течение всей нашей жизни, поскольку предполагается, что наше *я* таковым именно и остается. Но нет такого впечатления, которое было бы постоянным и неизменным»<sup>7</sup>.

Невозможно найти *Я* и среди восприятий, составляющих развитое сознание, так как в уме нет ничего, помимо восприятий, а то, что связывает все без исключения восприятия, само уже не может быть одним из восприятий. «*Я* никак не могу уловить свое *я* как нечто существующее помимо восприятий и никак не могу подметить ничего, кроме какого-либо восприятия»<sup>8</sup>.

Правда, Юм говорит о чувствах, рассудке, воображении, памяти. Не признает ли он тем самым наличие познавательных способностей, которые существуют иначе, чем восприятия? Некоторые исследователи (Дж. Пасмор, Т. Пенелум<sup>9</sup>) считают, что юмовское объяснение ментальной активности предполагает существование устойчивого *Я*. Действительно, может ли работа воображения по созданию мира объектов (идей) быть понята без полагания устойчивой самости?

Однако можно помыслить сознание как некую «вселенную перцепций», а работу памяти и воображения — как действие естественных законов, аналогичных природным законам «притяжения» и «отталкивания». «Мы имеем здесь дело с родом притяжения, действия которого окажутся в умственном мире столь же необычными, как в мире природы, и проявляются в первом в столь же многочисленных и разнообразных формах, как и во втором»<sup>10</sup>.

Юм описывает *себя* как «наталкивающегося» на перцепции, «подмечающего» их<sup>11</sup>, но при этом для него *Я* не является *условием* существования перцепций. Для Юма слова «я наталкиваюсь на перцепции» означают лишь то, что *перцепции создаваемы*, что они существуют именно как создаваемые. Не означает ли это, что свойства и связи перцепций определяются условиями возможности быть *сознаваемыми*, данными уму (ум может «пробегать» их)? Юм пишет:

---

<sup>7</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 297.

<sup>8</sup> Там же. С. 298.

<sup>9</sup> Passmore J. Hume's Intentions. L., 1980; Penelhum T. Hume's Theory of the Self Revisited // Dialogue. 1975. Vol. 14. No. 3.

<sup>10</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 72.

<sup>11</sup> Там же. С. 298.

«Большинство философов склонны думать, что личное тождество *возникает* из сознания; между тем сознание есть не что иное, как рефлексивная мысль или восприятие»<sup>12</sup>. Первый род впечатлений (впечатления ощущения) и копирующие их идеи независимы от рефлексии, она не является условием их существования. Впечатления второго рода — впечатления рефлексии — предполагают наличие впечатлений первого рода и дают начало идеям рефлексии<sup>13</sup>.

Но не следует ли спросить об основании того, что первичные впечатления и их идеи, будучи нерелексивными, тем не менее, существуют как *восприятия*? Юм не считает необходимым рассматривать вопрос об основании возможности первичных восприятий. Действительно, если существование чего-то представляется *самостоятельным*, то вопрос о том, *почему* это «что-то» обладает именно такими, а не иными свойствами, не имеет смысла. Оно признается *реальностью, свойства которой следует описывать, а не объяснять*. Впечатления для Юма существуют *сами по себе*, независимо от иного, поэтому их свойство быть восприятиями, как и любое другое их свойство, может быть признано не нуждающимся в объяснении. Юм пишет: «<...> поскольку наши восприятия отличны друг от друга и от всего остального во вселенной, то они являются также раздельными и отделимыми друг от друга, могут быть рассматриваемы как существующие отдельно, могут существовать отдельно и не нуждаются ни в чем ином, что поддерживало бы их существование. Следовательно, они субстанции, поскольку данное определение характеризует субстанцию»<sup>14</sup>.

Итак, Юм постулирует существование восприятий, не спрашивая об условиях их возможности, и понимает сознание как систему самостоятельных вещей, образующих единство по законам ассоциации, аналогичным законам природы. Трудности такого понимания выявляются уже в работах самого Юма. Они состоят в невозможности объяснить на основе данной модели структурные особенности сознательного опыта, а именно, наличие в нем *устойчивых* целостностей и связей, в частности, *причинности*.

---

<sup>12</sup> Там же. С. 325.

<sup>13</sup> Там же. С. 68.

<sup>14</sup> Там же. С. 280–281.

Действительно, Юм говорит не только о существовании восприятий, но и о *следовании* восприятий друг за другом, а также о том, что они образуют «*связку*». Это влечет за собой вопрос об условиях существования порядка следования восприятий и их принадлежности единой связке.

Сами по себе первичные нерелексивные восприятия отдельные и не образуют связки. Может ли рефлексия, как это утверждает Юм, служить условием возможности *сознания как связки* восприятий? Рефлексия, будучи восприятием, не может схватить сама себя как восприятие, принадлежащее связке. Включить в связку перцепций текущие вторичные идеи — идеи, при помощи которых мы схватываем эту связку, — можно только при помощи новых текущих идей, которые снова нуждаются в схватывании. Таким образом, неизбежен регресс в бесконечность<sup>15</sup>. Схватывающее восприятие и схватываемое не могут принадлежать одной и той же связке, а это означает, что они каждый раз оказываются принадлежащими двум различным «сознаниям».

Не следует ли во избежание регресса признать, что сознание не есть результат рефлексии? Этот ход мыслей в дальнейшем приведет к идее *до- или пре-релексивного сознания* (Ф. Brentano, Э. Гуссерль, Ж.-П. Сартр, Д. Захави и др.). Сторонники пререлексивности утверждают, что все восприятия *сознательны*, поскольку они исходно нерелексивным образом сознаются как *мои*, причем свойство быть *моими* является *внутренним, неотъемлемым* их свойством: «<...> данность первого лица есть неотъемлемая часть того, что означает для состояния быть сознательным <...>»<sup>16</sup>.

Однако, в отличие от вопроса об основаниях сознательного характера восприятий как самостоятельно существующих вещей, вопрос о том, *каким образом самосознание может быть включено в структуру каждого сознательного восприятия*, уже не может быть оставлен без рассмотрения, поскольку восприятия, предполагающие сознание о Я, уже не могут претендовать на самостоятельное существование. Не прояснив условий, при которых возможно самосозна-

---

<sup>15</sup> Ainslie D.C. Hume's Reflections on the Identity and Simplicity of Mind // Philosophy and Phenomenological Research. 2001. Vol. 62. No. 3. P. 566–570.

<sup>16</sup> Zahavi D. Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2006. P. 26.

ние, мы не можем рассуждать о свойствах и связях восприятий, в частности, об основаниях их временной упорядоченности.

Другим важным вопросом, который поднимает концепция Юма, является вопрос об условиях возможности сознания времени. *Сознание времени* предполагает *сознание связи* восприятий, по меньшей мере, как членов последовательности. Юм пишет: «<...> из последовательности идей и впечатлений мы образуем идею времени, время же само по себе никогда не может предстать перед нами или быть замечено нашим умом»<sup>17</sup>. Что означает юмовское «время само по себе», которое не может быть замечено нашим умом? Фактически речь идет о *реальности потока впечатлений* (смены одних впечатлений другими) как *условии* возможности запечатленной в памяти *последовательности идей*, обеспечивающей *сознание* времени. Философия Юма утверждает существование потока в качестве условия смены восприятий, т.е. закладывает основу будущей тесной связи субъективности и темпоральности.

Заметим, что условие это является необходимым, но не является достаточным, поскольку нерешенной остается проблема оснований *связи* первичных восприятий, т.е. превращения потока восприятий (составляющие юмовского потока отдельны друг от друга) в сознание их *последовательности*, которая есть разновидность связи. Юм пытается решить эту проблему без опоры на рассмотрение условий возможности самосознания.

## § 2. Модель сознания как потока: проблема оснований устойчивости связей

Попытаемся понять, каковы, по Юму, основания *связей* содержаний сознания.

Юм утверждает, что сознание представляет собой *непрерывную смену* восприятий. «Мы замечаем, что в нашем уме происходит постоянное чередование впечатлений; в силу этого идея времени у нас всегда налицо»<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 94.

<sup>18</sup> Там же. С. 123.

Но не только впечатления, но и идеи существуют как составляющие потока, мгновенно сменяются другими идеями. Действительно, Юм пишет, что человек есть не что иное, как

«связка или пучок (bundle or collection) различных восприятий, следующих друг за другом с непостижимой быстротой и находящихся в постоянном течении, в постоянном движении. Наши глаза не могут повернуться в глазницах без того, чтобы не изменились наши восприятия. Наша мысль еще более изменчива, чем зрение, а все остальные наши чувства и способности вносят свою долю в эти изменения, и нет такой душевной силы, которая оставалась бы неизменно тождественной, разве только на одно мгновение»<sup>19</sup>.

Однако не противоречит ли этой модели сознания-потока наличие памяти как *резервуара* восприятий, в котором они сохранены и не «проходят»? Если образы памяти мгновенны и существуют в потоке, то не останется иного объяснения *связи прошлых и настоящих* восприятий, кроме как на основе допущения того, что идеи, возникающие в каждое следующее мгновение, как бы подхватывают старые идеи, включая их в себя и не давая исчезнуть. Подобное объяснение на основе системы ретенций-теперь-протенций предложил Э. Гуссерль, увидевший, что для того чтобы сознание могло существовать как поток, но при этом быть сознанием устойчивых предметов, необходимо, чтобы в каждый момент «теперь» происходило модифицирующее пересохранение всей совокупности прошедшего.

Приняв модель сознания-потока, Юм сталкивается с трудностью объяснения существования *сложных* (состоящих из различных частей<sup>20</sup>) впечатлений и идей, а также идей «*непрерывных и неизменных объектов*». Напомним, что Юм различает *простые восприятия* (это могут быть как впечатления, так и их слабые образы — идеи), которые не допускают ни различения, ни деления — и *сложные восприятия*, которые в противоположность простым состоят из различных частей<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 298.

<sup>20</sup> Там же. С. 63.

<sup>21</sup> Там же.

Как образуются сложные впечатления и идеи? Чтобы связать вместе исходно раздельные простые перцепции, наш ум должен обзреть их, но как это осуществить, если в следующее мгновение перцепции, подлежащие связыванию, исчезнут, сменятся новыми? Ответ Юма таков: «Воображение представляет простой объект сразу, легко, одним усилием мысли, без изменения или вариации. Связь частей в сложном объекте производит почти такое же действие и вносит такую внутреннюю связь в объект, что воображение переходит от одной его части к другой, не чувствуя этого перехода. Благодаря этому мы представляем, что цвет, вкус, фигура, плотность и другие качества, сочетающиеся в персике или дыне, образуют *одну вещь*»<sup>22</sup>.

Однако можно возразить: для перехода воображения от восприятия к восприятию, *каким бы «легким» он ни был*, необходимо их постоянство. Ум оставляет неясным, как наш ум вообще способен связать перцепции, если они существуют только в качестве составляющих потока, в котором нет ничего постоянного, в котором все каждое мгновение сменяется чем-то другим.

Следующий важный вопрос: как возможно сознание объекта, пребывающего неизменным? Ум считает, что мы приписываем *тождество* всякой *последовательности* сходных восприятий. «Мысль так же легко скользит вдоль такой последовательности, как если бы она рассматривала лишь один объект; в силу этого она и смешивает последовательность с тождеством»<sup>23</sup>. Последующее восприятие может быть сходным с предыдущим, но оно не может быть тождественным ему, так как между ними существует по меньшей мере нумерическое различие. «Предположение, что наши сходные восприятия численно тождественны, — грубая иллюзия»<sup>24</sup>.

Связи, создаваемые воображением, — это не реальные связи, а иллюзия, состоящая в том, что мы принимаем отдельное за связанное, сложное — за простое. «Дух — нечто вроде театра, в котором выступают друг за другом различные восприятия <...> в духе нет простоты в любой данный момент и нет тождества в различные моменты, как бы велика ни была наша естественная склонность воображать подобную простоту и подобное тождество»<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Там же. С. 269–270.

<sup>23</sup> Там же. С. 254.

<sup>24</sup> Там же. С. 266.

<sup>25</sup> Там же. С. 298–299.

По верному замечанию Дж. Стоуна, юмовский тезис о том, что последовательность различных объектов сама по себе не есть устойчивый объект, «является слишком сильным; он может подорвать собственную юмовскую теорию, согласно которой идея идентичности есть идея объекта, “существующего неизменно и непрерывно при предполагаемом изменении времени”»<sup>26</sup>. «Непрерывный и неизменный объект» имеет темпоральную стадию, существующую в момент времени  $t_1$  (но не в момент  $t_2$ ), и темпоральную стадию, существующую в момент времени  $t_2$  (но не в момент  $t_1$ ). Но тогда этот объект редуцируется к последовательности различных, но связанных объектов просто ходом времени, при котором каждому моменту времени соответствует стадия объекта. Если так, то идея объекта, который остается неизменным и непрерывным во времени, есть для внимательного взгляда идея различия, но не «того же самого», идентичности<sup>27</sup>.

На трудность связывания перцепций Юм указывает в «Приложении» к первой части трактата, правда, там речь идет только о невозможности образования *общей связки перцепций*, т.е. я: «<...> все мои надежды рассеиваются, когда я дохожу до объяснения принципов, связывающих наши последовательные восприятия в представлении (thought) или в сознании. Я не могу найти теорию, которая удовлетворила бы меня в данном отношении»<sup>28</sup>.

Вообще говоря, никакая созданная воображением связь не может иметь устойчивого существования. Как идея она есть лишь отдельное восприятие среди других отдельных друг от друга восприятий, и поэтому ничто следующее за этой идеей в потоке, ничто предыдущее и ничто сосуществующее не может ни каким-либо образом повлиять на нее, ни обеспечить ей сохранение. Ничего устойчивого в опыте на самом деле нет, устойчивость фиктивна.

Выявленная Юмом трудность объяснения существования устойчивых связей в потоке сознания, рассмотренном отдельно, вне связи с иным, заставляет обратиться к вопросу о том, может ли сознание существовать само по себе, не следует ли искать основание устойчивости образований сознания в его отношении к тому, что существует

---

<sup>26</sup> Stone J. Hume on Identity: A Defense // Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition. 1981. Vol. 40. No. 2. P. 280.

<sup>27</sup> Ibid. P. 280–281.

<sup>28</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 325–326.

независимо от сознания. Именно такое разрешение трудности Юма предлагает Кант. Удастся ли ему на этой основе выработать подход к объяснению структурной организации опыта в целом?

### § 3. Вопрос о зависимости связей сознания от восприимчивости к иному

Согласно кантовскому «Опровержению идеализма», для того чтобы я мог сознавать свое существование как определенное во времени, необходимо наличие *в восприятии* чего-то *постоянного*, что могло бы служить фоном временных изменений. Но это постоянное как *условие* возможности *внутреннего* опыта, условие возможности представлений само не может быть лишь представлением. Действительно, в качестве *условия* существования *внутреннего* чувства с его формой — временностью — может выступать только такое постоянство, которое отлично от всего, что дается благодаря внутреннему чувству, т.е. есть нечто *внешнее*: «<...> определение моего существования во времени возможно только благодаря существованию действительных вещей, которые я воспринимаю [как находящиеся] вне меня»<sup>29</sup>.

Таким образом, наше сознание собственного отношения посредством внешнего чувства к чему-то постоянному вне нас столь же непосредственно, как эмпирически определенное сознание самого себя посредством внутреннего чувства. Внешнее чувство реально.

Однако обуславливающая роль внешнего чувства сводится к тому, что нам дано многообразное во времени. Постоянство, которое привносится в восприятие благодаря внешнему чувству, не играет *связующей* роли в самом восприятии и поэтому не может служить основанием устойчивых связей опыта. Покажем, что это действительно так.

Кант пишет о том, что *непосредственное* отношение к предметам познание получает благодаря *созерцанию*<sup>30</sup>, которое у человека имеет *чувственный* характер. Предметы «даются» нам посредством чувственности<sup>31</sup>. «Данные» чувственного созерцания многообразны.

---

<sup>29</sup> Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч.: в 8 т. Т. 4. М., 1994. С. 221.

<sup>30</sup> Там же. С. 62.

<sup>31</sup> Там же. С. 59.



Таким образом, *многообразие* содержаний сознательного опыта имеет основанием *восприимчивость* субъекта.

Но если многообразные *содержания* представлений есть результат *восприимчивости*, то *формы* их заключаются в самой нашей *способности представления*<sup>32</sup>. «То в явлении, что соответствует ощущениям, я называю его материей, а то, благодаря чему многообразное в явлении может быть упорядочено определенным образом, я называю формой явления. <...> хотя материя всех явлений дана нам только a posteriori, форма их целиком должна для них находиться готовой в душе a priori и потому может рассматриваться отдельно от всякого ощущения»<sup>33</sup>.

Почему Кант отделяет многообразные содержания опыта от их связей, утверждая, что содержания и формы опыта появляются в сознании различными путями, посредством различных познавательных способностей? Именно связи опыта, а не его элементы определяют наше знание о вещах, и если бы формы, которыми определяется связь опыта, сами происходили из опыта, то наши суждения не имели бы строгой всеобщности и необходимости<sup>34</sup>.

Даже если бы наша восприимчивость давала нам некоторые связи представлений, они не могли бы быть признаны знанием, поскольку не было бы никакой гарантии того, что эти связи сообразуются со связями, присущими самим воспринимаемым вещам.

Таким образом, результаты *восприимчивости* лишены каких-либо связей и представляют собой лишь неоформленное многообразное, материю явлений (ощущения).

Соответствие нашего знания о связях предметов реальным их связям, по Канту, возможно лишь в том случае, если данность предметов определяется нашей способностью связывать представления:

«<...> связь (conjunctio) многообразного вообще никогда не может быть воспринята нами через чувства и, следовательно, не может также содержаться в чистой форме чувственного созерцания, ведь она есть стихийный акт способности представления, а так как эту способность в отличие от чувственности надо называть рассудком, то всякая связь — сознаем ли мы ее или нет, будет ли она связью много-

---

<sup>32</sup> Кант И. Критика практического разума. С. 125.

<sup>33</sup> Там же. С. 63.

<sup>34</sup> Там же. С. 42.

образного в созерцании или в различных понятиях и будет ли созерцание чувственным или нечувственным — есть действие рассудка, которое мы обозначаем общим названием *синтеза*, чтобы этим также отметить, что мы ничего не можем представить себе связанным в объекте, чего прежде не связали сами»<sup>35</sup>.

Заметим, что, по Канту, способность воображения исходно «имеет дело» с *многообразным содержанием, лишенным связей*, следовательно, это многообразное некоторым образом дано субъекту еще до синтеза. Синтез, осуществляемый трансцендентальным воображением, был бы невозможен, если бы не было того, *что* подлежит синтезу. Мы не осознаем данность многообразного в ее чистом виде — такой, какова она есть вне форм чувственности, — но это не значит, что эта данность вовсе не существует. Неоформленное чувственное многообразие мыслимо как данность особого рода: ее нельзя «наблюдать», но вовсе не потому, что она отсутствует для нас, а потому, что наблюдение предполагает выявление свойств и отношений, т.е. оформление. Если бы многообразное не было некоторым образом дано субъекту еще до синтеза, было бы невозможно объяснить *многообразие* явлений, синтезируемых на основе *одних и тех же* априорных понятий.

Таким образом, восприимчивость полагается Кантом в качестве необходимого условия сознания, однако этого полагания недостаточно для объяснения связного характера опыта.

#### § 4. Проблема условий возможности не формальных, а содержательных связей

Поскольку чувственные данные как результат внешнего восприятия не связаны, а отношение к внешним вещам устанавливается посредством чувственности, постоянство связей воспринимаемых вещей вовсе *не гарантирует* устойчивости и упорядоченности явлений. Каковы основания наличия постоянства и связей *в самом восприятии*?

Кант не считает формы чувственности, в частности, временную упорядоченность, связями и относит формирование связей много-

---

<sup>35</sup> Там же. С. 125.

образного к действию рассудка и воображения. Он пишет: «<...> внутреннее чувство содержит в себе лишь *форму* созерцания, хотя и без связи многообразного в нем, стало быть, еще не содержит в себе никакого *определенного* созерцания, которое становится возможным только через осознание определения внутреннего чувства при помощи трансцендентального действия воображения (синтетическое влияние рассудка на внутреннее чувство), называемого мной образным синтезом. Это мы и наблюдаем всегда в себе. Мы не можем мыслить линию, не *проводя* ее мысленно <...>»<sup>36</sup>.

Заметим, что *формы* чувственности, которым подчиняется многообразию, можно рассматривать как связи, поскольку они придают многообразию *упорядоченность, создают отношения между его элементами*. Однако эти формы представляют собой *общие*, а не *особенные* связи многообразного. Предметы, представляемые нами во времени и пространстве, многообразны, тогда как сами формы пространства и времени *единообразны* и применимы к любому чувственному содержанию.

Образный синтез осуществляется *в соответствии* с категориями рассудка, причем последние имеют *формальный* характер, поскольку осмысливаются лишь как функции *единства*. Содержательная сторона категорий остается за рамками объяснения и принимается как данность. «Что же касается особенностей нашего рассудка, а именно того, что он а priori осуществляет единство апперцепции только посредством категорий и только при помощи таких-то видов и такого-то числа их, то для этого обстоятельства нельзя указать никаких других оснований, так же как нельзя обосновать, почему мы имеем именно такие-то, а не иные функции суждения или почему время и пространство суть единственные формы возможного для нас созерцания»<sup>37</sup>.

Очевидно, что «сеть» категорий не может уловить *все многообразие* содержательных связей, присущих различным предметам. Связи, составляющие особенности предметов, определяются работой продуктивного воображения как самодеятельной способности. «Синтез вообще <...> есть исключительно действие способности воображе-

---

<sup>36</sup> Кант И. Критика практического разума. С. 141–142.

<sup>37</sup> Там же. С. 136.

ния, слепой, хотя и необходимой, функции души; без этой функции мы совсем не имели бы знания, хотя мы и редко осознаем ее»<sup>38</sup>.

В рамках априорных *форм* продуктивное *воображение* как самодостаточная способность создает разнообразные *содержательные* связи, определяющие отличительные особенности предметов.

Как возможны устойчивые содержательные связи? По Канту, внешнее постоянство есть условие возможности опыта, протекающего во времени, оно создает фон для временных изменений. Допустим, что чувственные данные, полученные благодаря восприимчивости к постоянным вещам, сами обладают известным постоянством. Означает ли это, что создаваемые воображением связи этих данных также будут устойчивы? Что может ограничить излишнюю гибкость воображения, позволяющую ему создавать самые различные вариации связей одних и тех же чувственных данных при образовании из них конкретных предметов?

Но даже если бы воображение создавало устойчивые связи, это не решило бы проблемы *познания* мира. Присущий нам способ связывания многообразия Кант считает субъективным, определяемым спонтанностью, а не восприимчивостью. Связи многообразного содержания оказываются никоим образом не зависящими от *чувственных данных*, но всецело определяемыми способом их представления и способностью воображения. Однако такое понимание связей возвращает к проблеме Юма: отсутствие реальных связей многообразного означает, что все созданные воображением не формальные, но *содержательные* связи есть *фикции*.

Фикцией, не имеющей опоры в исходных данных, составляющих основу *опыта*, оказывается и *причинная связь*, если рассматривать ее как связь *конкретных* явлений, а не как всеобщую и необходимую их форму. Априори является определенным то, что каждое явление имеет причину, но то, что данное явление имеет именно такую, а не иную причину, априори не определено. Особенности связи образуются в результате действия способности воображения — «слепой», по словам самого Канта, функции души. Подчинение этой силы рассудку задает лишь формальные рамки синтеза, тогда как содержательные связи формируются воображением вслепую (фигурный синтез). Если принять во внимание неустойчивость, произвольность

---

<sup>38</sup> Там же. С. 108.

продуктов воображения, то окажется, что постоянство *конкретных* причинных связей остается для Канта не меньшей загадкой, чем для Д. Юма.

Поскольку наличие воспринимаемых устойчивых вещей не гарантирует существования устойчивости содержаний сознания, полагание иного и восприимчивости к нему представляется вовсе *не обязательным* для объяснения этой устойчивости. *Устойчивость содержания* должна быть присуща самому *восприятию*, должна иметь основание в *субъективности*, а не за ее пределами. Это положение служит основанием для новой, гуссерлевской, попытки *абсолютизации* сознания. Феноменология Э. Гуссерля стремится решить проблему деформализации связей сознательного опыта на основе понимания мира как конституированного благодаря сознанию: «<...> как постичь этот *радикальнейший субъективизм*, в котором субъективируется сам мир? Мировая загадка в глубочайшем и последнем смысле, загадка мира, бытие которого есть *свершение субъекта* [subjektive Leistung], причем очевидно, что никакой другой мир вообще не может быть мыслим, — в этом и ни в чем другом состоит *юмова проблема*»<sup>39</sup>.

## § 5. Феноменология: попытка деформализации связей сознания путем раскрытия их имманентности сознанию

Феноменология Гуссерля понимает сознание как единственное смыслообразующее поле, благодаря которому нам дан мир со всеми его составляющими и их связями. Она выступает с критикой идеи о присущей субъекту познания *восприимчивости к тому, что существует независимо от сознания*. В дальнейшем понятие восприимчивости связывается с «мифом о данных»<sup>40</sup> — постулированием существования первичных составляющих нашего знания, которые не предполагают предшествующей им познавательной деятельности со стороны субъекта, не относятся к сфере субъективного сами по себе

---

<sup>39</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., 2004. С. 137.

<sup>40</sup> Sellars W. Empiricism and the Philosophy of Mind. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

и лишь подлежат субъективному «оформлению». Но действительно ли понятие восприимчивости следует отнести к «мифологической», навсегда ушедшей эпохе философии? Следует ли согласиться с Гуссерлем в том, что все многообразие связей сознания не проистекает из разнообразия мира, а исходно имеет субъективный характер?

Гуссерль выступает против представления о том, что сознательный опыт есть опыт иного по отношению к сознанию и может быть оправдан только в отношении к иному. «Стремиться постигнуть универсум истинного бытия как нечто находящееся вне универсума возможного сознания, возможного познания, возможной очевидности, а оба этих универсума соотнести друг с другом чисто внешним образом с помощью жесткого закона — бессмысленно»<sup>41</sup>.

Согласно Гуссерлю, подлинная трансцендентально-феноменологическая теория познания вместо «бессмысленных заключений от некоторой подразумеваемой имманентности к некоторой подразумеваемой трансцендентности», трансцендентности каких-то якобы принципиально непознаваемых «вещей в себе», должна заниматься систематическим прояснением познавательной деятельности, всецело понятой как *интенциональная деятельность*. «Любой вид самого сущего, реального и идеального, становится понятным как *формообразование*, конституированное именно в этой деятельности трансцендентальной субъективности. Этот вид понимания есть высшая мыслимая форма рациональности»<sup>42</sup>.

Согласно Гуссерлю, ошибочной является сама постановка вопроса о том, как может очевидность претендовать на нечто большее, чем быть во мне свойством сознания, каким образом игра, протекающая в имманентности жизни сознания, может обрести объективное значение. В самом смысле этого вопроса содержится в качестве предпосылки оправданность объективной значимости, тогда как именно она и должна быть поставлена под вопрос<sup>43</sup>.

Отказ Гуссерля ставить вопрос о существовании мира вне сознания не означает полагания существования самого сознания в качестве абсолютной реальности. Скорее имеет место попытка «раство-

---

<sup>41</sup> Гуссерль Э. Картезианские медитации. М., 2010. С. 110.

<sup>42</sup> Там же. С. 111.

<sup>43</sup> Там же. С. 109.

ритель объективное в субъективном»<sup>44</sup>, которая предполагает отказ от придания самой субъективности статуса объективного существования. Субъективность не «заключается в скобки», но полагается *существующей* именно как субъективность: «<...> если я перестаю занимать какую бы то ни было позицию в отношении бытия или небытия мира, если я воздерживаюсь от всякой связанной с миром бытийной значимости, то в рамках этого эпохэ я все же не отрешен уже и от *всякой* бытийной значимости. <...> Я необходим как тот, кто его осуществляет»<sup>45</sup>.

Однако если говорить о том, что у Гуссерля имеет место *онтологическая* абсолютизация сознания, было бы неверно, то попытка *смысловой* абсолютизации сознания у него, безусловно, имеет место. «Любой возможный смысл, любое мыслимое бытие, означает ли оно имманентное или трансцендентное, попадает в сферу трансцендентальной субъективности как конституирующей смысл и бытие»<sup>46</sup>. Сознание понимается как единственная сфера смыслообразования, не нуждающаяся в привнесении каких-либо смысловых составляющих извне. «Критерий существования предметного смысла — это способ осуществления определенного модуса сознания, который может быть описан в рефлексии различных уровней»<sup>47</sup>.

Гуссерль считает возможным объяснить структурные особенности сознательного опыта, воздерживаясь от суждений о существовании *иного по отношению к сознанию*.

Свой феноменологический проект Гуссерль называет «трансцендентальным», употребляя это слово в наиболее широком смысле для характеристики мотива «вопрошания о *последнем источнике всех образований познания*, об источнике осмысления познающим самого себя и своей познавательной жизни»; «источник этот называется:

---

<sup>44</sup> Молчанов В.И. Понятие трансцендентальной субъективности в феноменологии Э. Гуссерля // Проблемы сознания в современной буржуазной философии. Вильнюс, 1983. С. 61.

<sup>45</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. С. 111.

<sup>46</sup> Гуссерль Э. Картезианские медитации. С. 109–110.

<sup>47</sup> Молчанов В.И. Понятие трансцендентальной субъективности в феноменологии Э. Гуссерля. С. 61.

*Я сам, со всей моей жизнью действительного и возможного познания и, в конце концов, со всей моей конкретной жизнью вообще»<sup>48</sup>.*

Идея феноменологии как *эгологии* отвечает важнейшей очевидности, состоящей в том, что мир со всеми его смыслами, в том числе и с его трансцендентностью, существует для нас постольку, поскольку *субъективность* дает нам такую возможность: «<...> жизнь сознания — это единственное, в чем любое трансцендентное конституируется как неотделимое от нее»<sup>49</sup>.

Проследим, как развивается Гуссерлем проект осмысления сознания как единственной сферы смыслообразования, не нуждающейся в привнесении каких-либо смысловых составляющих из области иного.

Свое исследование конституирующей деятельности субъективности Гуссерль начинает с вещей и смыслов, составляющих «жизненный мир» познающего — «сущий мир, именно как горизонт всего в тот или иной момент несомненно сущего и значимого»<sup>50</sup>. Философ подчеркивает, что в описание жизненного мира «нельзя привносить психофизическую, психологическую интерпретацию из какой-либо объективной науки», «нельзя тотчас же прибегать к якобы непосредственным “данным ощущения”, как если бы именно *ими* непосредственно характеризовались чисто созерцаемые данности жизненного мира»<sup>51</sup>. Соотнесенное с субъектом *априори жизненного мира* — первое априори, на основе которого осуществляется смыслообразование более высокой ступени<sup>52</sup>.

Однако постановка вопроса об «инвариантных структурах жизненного мира»<sup>53</sup> требует уточнения: идет ли речь о поиске общей структуры культурного мира (например, об условиях возможности искусства, религии) или о поиске структуры мира непосредственного опыта («царства изначальных очевидностей»<sup>54</sup>), имеющего долинг-

---

<sup>48</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. С. 138.

<sup>49</sup> Гуссерль Э. Картезианские медитации. С. 83.

<sup>50</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. С. 154.

<sup>51</sup> Там же. С. 171.

<sup>52</sup> Там же. С. 189–191.

<sup>53</sup> Там же. С. 232.

<sup>54</sup> Там же. С. 175.



вистический, допредикативный характер? Как справедливо замечает Д. Карр, Гуссерль объединил под одним названием «жизненный мир» в корне различные и в некоторых отношениях несовместимые понятия<sup>55</sup>. Жизненный мир (мир *дотеоретический, предданный*, пассивно принимаемый сознанием и являющийся предпосылкой его активности) — это не только мир чистого опыта, но также и мир культуры со всеми вытекающими из него предрассудками и интерпретациями. Учитывая эту двойственность, будем в дальнейшем вести речь о гуссерлевской феноменологии восприятия, которая имеет в виду мир непосредственного опыта.

Согласно Гуссерлю, «путь здесь идет назад к праочевидности, в которой всегда заранее дан жизненный мир»<sup>56</sup>. Однако *отдельная* очевидность еще не создает для нас *пребывающего бытия*. Существование на основе очевидности предполагает возможность приводить к очевидности и воспроизводить обретенную очевидность, устойчивое существование опирается «не на очевидность как фактическое переживание, но на определенные потенциальности, которые коренятся в трансцендентальном Я и его жизни»<sup>57</sup>.

Гуссерль приходит к выводу о том, что *вещь, предмет в модусе он сам* предстает нам благодаря *пассивному синтезу*: мы осознаем конституированное как «данность», как «реальный предмет», поскольку от нас скрыт сам процесс конституирования.

Пассивный синтез определяет *сущностную типичу* воспринимаемого. Самое всеобщее в этой типике — то, что «универсум заранее дан как универсум “вещей”», причем «в этом наиболее широком смысле выражение “вещь” означает сущее в последнем смысле, “имеющее” последние свойства, отношения, связи <...>, тогда как оно само уже не есть “имеемое” этим же способом»<sup>58</sup>. Далее по степени общности следует «региональная» типика (например, различие живых и неживых вещей), в рамках которой определяется особенная

---

<sup>55</sup> Carr D. Husserl's Problematic Concept of the Life-World // American Philosophical Quarterly. 1970. Vol. 7. No. 4. P. 332–337.

<sup>56</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. С. 176.

<sup>57</sup> Гуссерль Э. Картезианские медитации. С. 81.

<sup>58</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. С. 300.

типика каждой вещи, выражающаяся в «основных словах» того или иного языка<sup>59</sup>. Тип воспринимаемой вещи преддан познающему, познание вещи осуществляется в рамках предузнанного типа. «Любое известное отсылает к первичному ознакомлению; то, что мы называем неизвестным, обладает все же структурной формой известного, формой *предмета*, а если конкретнее, то формой *пространственной вещи, объекта культуры, орудия* и т.д.»<sup>60</sup>.

Принимая, что каждая вещь при ее активном восприятии предварительно определяется в своей типике благодаря пассивности, Гуссерль утверждает априоризм, отличный от кантовского. Априорные формы у Гуссерля — это не только законы нашего мышления, но и определяющие основания самого смысла трансцендентных предметов. Каждому типу предметности соответствует свое априори.

Однако Гуссерлю не удается продемонстрировать *укорененность* разнообразия предметного мира *в субъективности*. Разнообразие регионов бытия, типов предметов у Гуссерля никоим образом не вытекает из смысла *самой субъективности*, и это заставляет сомневаться в отсутствии иного по отношению к сознанию источника смыслообразования. Так, например, А. Щютц пишет: «Нет сомнений в том, что возможно схватывать эйдетически материальные области или регионы бытия, но эти регионы не конституируются благодаря свершениям нашего сознания: они на самом деле суть онтологические регионы мира и как таковые даны нам в опыте»<sup>61</sup>.

Таким образом, сохраняется неясность относительно того, каким образом субъективность определяет характер как типичных, так и особенных предметных связей. Выявленные в результате рефлексии структуры выглядят как «причуды» субъективности, их неизменное присутствие в сознании остается загадкой. Это означает, что проблеме деформализации связей сознательного опыта нельзя считать решенной.

Для ее решения недостаточно «схватываний» определенных способов познания и указаний на корреляцию предметов и типов ин-

---

<sup>59</sup> Там же. С. 300–301.

<sup>60</sup> Гуссерль Э. Картезианские медитации. С. 105.

<sup>61</sup> Schuetz A. Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy // Philosophy and Phenomenological Research. 1959. Vol. 20. No. 2. P. 164.

тенциональности. На основе анализа *условий возможности познания* необходимо показать, что субъективность должна конституировать именно такие, а не иные «типы интенциональности» и «типы синтетического сплетения».

Итак, недостаточность феноменологической дескрипции универсального априори состоит в том, что она не позволяет продемонстрировать укорененность предметной сферы в субъективности. Кроме того, вытекающее из гуссерлевского априоризма утверждение о *постоянстве* типов предметов не позволяет решить проблему осмысления историко-культурных изменений структуры сознания.

Существенную трудность для Гуссерля представляет объяснение возможности конституирования предметов, имеющих *значимость иного по отношению к субъекту*. По Гуссерлю, предметы такого рода *имеют смысл* иного по отношению к сознанию, но способ придания им такого смысла может быть изучен в рамках *эгологии*. Но если на самом деле эти предметы не есть иные по отношению к субъекту, то эта значимость есть фиктивная значимость и придание предметам такой значимости не может считаться *познанием* этих предметов.

Этого упрека можно попытаться избежать указанием на то, что речь идет о *конституировании* предмета, о придании ему *его собственного* смысла, а не о произвольном конструировании фикций. Однако это указание утратит видимость убедительности, если сравнить познание *других субъектов* с познанием «*внешних*» предметов, которые в качестве «внешних» интендированы *сознанием*. Другой субъект, по Гуссерлю, не только *значим* как другой, не только конституирован в качестве такового, но и действительно *есть* другой. Получается, что угроза солипсизма заставляет Гуссерля сделать для субъективности исключение, которое привносит непоследовательность в его концепцию. На этот момент обращает внимание В.И. Молчанов.

«Нащупывая эту предельную реальность различия собственного и чужого, Гуссерль все же стремится осуществить заранее принятую схему, он ставит задачу конституировать чужое из сферы собственного посредством так называемого “апперцептивного переноса”, “аналогизирующей аппрезентации” и т.д. <...> важно отметить эти методологические колебания — от фиксации предельной реальности различий к квазисубстанциалистскому подходу в описании сфе-

ры собственного, искусственного удаления из нее “чуждых элементов”, а затем их “возрождение” посредством конституирования»<sup>62</sup>.

Гуссерлевский подход предполагает, что конституирование смысловых целостностей, конфигураций не является *познанием* некоторой *отличной от них самих* реальности. Такой подход не позволяет рассмотреть, что мы познаем не только тогда, когда осуществляем феноменологическую дескрипцию тех или иных образований сознания и способов их конституирования, но и тогда, когда эти образования впервые возникают в нашем сознании, не будучи феноменологически оторефлектированы.

## § 6. Пассивный синтез: от описания связей к поиску их оснований

Не останавливаясь на исследовании характера *результатов* пассивного синтеза и их отношения к синтезу активному, Гуссерль переходит к детальному рассмотрению *процесса* конституирования смыслов в сфере пассивности, стремясь постичь эту «всего лишь субъективную и будто бы непостижимую “гераклитову реку”»<sup>63</sup>. Целью исследований пассивности является поиск «первичных источников всякого знания»<sup>64</sup>, выделение «подпочвы» и различных «слоев» конституирования. Анализ пассивного синтеза должен показать, каким образом «в имманентности жизни сознания и в тех или иных модусах сознания этого беспрестанного потока сознания может быть осознано нечто такое, как устойчивые и пребывающие предметные единства?»<sup>65</sup>.

Однако возникает сомнение в возможности такого анализа: разве *приоритет* пассивных синтезов по отношению к активности это

---

<sup>62</sup> Молчанов В.И. Трансцендентальный опыт и трансцендентальная наивность в «Картезианских медитациях» Эдмунда Гуссерля // Гуссерль Э. Картезианские медитации. С. 223.

<sup>63</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. С. 210.

<sup>64</sup> Husserl E. Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic. Dordrecht, 2001. P. 5.

<sup>65</sup> Гуссерль Э. Картезианские медитации. С. 67–68.

не препятствует достигаемости их для активной феноменологической рефлексии?<sup>66</sup>

Утверждение о доступности пассивного синтеза для рефлексии базируется на фундаментальном феноменологическом принципе, состоящем в признании феноменологической дескрипции единственным методом познания. Все, что не может быть приведено к дескриптивной очевидности, не может быть предметом исследования. Таким образом, следует либо вынести пассивность за скобки, либо признать возможность доступа к ней путем рефлексии.

Гуссерль принимает компромиссное решение: вещи, являющиеся результатами пассивного синтеза, с одной стороны, относятся к продуктам субъективности, а с другой, образуют поле предметов, *преданных* активному сознательному познанию, обуславливающих его возможность. По Гуссерлю, пассивные синтезы возникают за порогом сознательной активности эго, но при помощи феноменологической рефлексии могут быть осознаны. Они не относятся к сфере, лежащей за пределами сознания, а являются «*несознательными*» *актами сознания*.

Гуссерль различает первичную (или примордиальную) и вторичную пассивность. Первичные пассивные феномены имеют место до всякой активности эго, вторичные предполагают опору на предшествующую активность, которая перешла в пассивность в виде «отложений» смысла. В сферу примордиальной пассивности Гуссерль включает самотемпорализацию, установление ассоциативных структур чувственных полей, пробуждение и распространение аффектов, а также формирование сложных смысловых единств посредством кинестетических чувствований.

Ассоциация понимается Гуссерлем как «форма и законосообразный порядок имманентного генезиса, который постоянно принадлежит сознанию вообще»<sup>67</sup>. Среди различных видов ассоциации особое значение имеют *первичные* или *примордиальные* ассоциации, которые устанавливают связи в пределах «живого настоящего», т.е. связи гилетических данных, схватываемых как одновременные: «<...> ка-

---

<sup>66</sup> Landgrebe L. The Problem of Passive Constitution // Landgrebe L. The Phenomenology of Edmund Husserl. Ithaca, 1981.

<sup>67</sup> Husserl E. Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic. P. 162.

ждое моментальное настоящее с его первичным впечатлением “теперь” и с его шлейфом “соединено” с параллельным настоящим»<sup>68</sup>. Такое соединение серий ретенциальных модификаций, относящихся к различным объектам, Гуссерль называет *ассоциацией одновременности*<sup>69</sup>.

«Ассоциация одновременности и последовательности как чисто темпоральная ассоциация»<sup>70</sup> определяет *темпоральный синтез*, являющийся одним из фундаментальных феноменов сферы пассивности. «Вовсе не потому, что А и В сосуществуют или следуют друг за другом, сознание ассоциирует их; скорее поскольку ассоциация уже установила их взаимное отношение, эти содержания воспринимаются как последовательные или одновременные»<sup>71</sup>. Именно ассоциативный синтез приводит к тому, что живое настоящее разрастается до «небольшой сферы»<sup>72</sup>, включающей «живые ретенции».

Но могут ли примордиальные ассоциации, основанные только на сходстве, иметь результатом нечто, хотя бы отдаленно напоминающее устойчивые и упорядоченные конфигурации? Каким образом возникает богатство конкретных связей, содержание которых подчиняется категориальным связям, но в своей конкретности не исчерпывается ими?

Роль обеспечения устойчивости и упорядоченности продуктов ассоциаций Гуссерль отводит *кинестезам* — ощущениям телесных движений, как актуальных, так и потенциальных. «Явления образуют зависимые системы. Только в качестве зависящих от кинестез они могут непрерывно переходить из одного в другое и конституировать единство смысла»<sup>73</sup>.

Но вместе с тем Гуссерль признает, что «если бы чувственные данные вдруг стали бы появляться в беспорядке, если бы наше визуальное поле внезапно наполнилось бы беспорядочной путани-

---

<sup>68</sup> Ibid. P. 482–483.

<sup>69</sup> Ibid. P. 483.

<sup>70</sup> Ibid. P. 423.

<sup>71</sup> Biceaga V. The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology. L.; N.Y., 2010. P. 17.

<sup>72</sup> Husserl E. Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic. P. 230.

<sup>73</sup> Ibid. P. 51.

цей цветов, кинестетические мотивации утратили бы свою силу»<sup>74</sup>. Таким образом, кинестезы *предполагают* некоторую упорядоченность, *предданную по отношению к пассивному синтезу*. Осмысление *процесса конституирования* невозможно без указания источника этой упорядоченности.

Гуссерль также отмечает, что «если два сходных элемента имеют место в настоящем, то это не означает, что они сначала существовали отдельно, а затем последовал их синтез; скорее, мы называем “сходными” те элементы, которые имеют место в таком синтезе как сосуществующие»<sup>75</sup>. Уже первичные содержания сознания представляют собой связанные друг с другом целостности.

Невозможно найти в сознании материал, который бы подлежал синтезу, но при этом сам не был бы результатом синтеза. «Сознание, которое было бы совсем лишено организации, совершенно непостижимо»<sup>76</sup>. Начать с того, что «<...> каждое чувственное поле представляет собой гармоничное, космическое единство»<sup>77</sup>.

Однако можно ли говорить о *синтезе*, если мы всегда имеем дело лишь с целостностями, результатами предполагаемого синтеза, а то, что *подлежит синтезу*, и сам *процесс синтеза* не обнаружимы методом феноменологии?

В качестве ответа на этот вопрос не может быть принято указание Гуссерля на то, что эго исходно *не замечает* предшествующих ассоциаций, благодаря которым возникли единства, но постепенно они открываются ему как имеющие составной характер. Ассоциация, явная для эго или скрытая от него, не может служить объяснением единства, разложимого на *бесконечное* множество единств, так как невозможно мыслить синтез *бесконечного* множества *отдельных* содержаний. Гуссерль фактически полагает, что конституирование осуществляется на материале уже конституированного, однако такое понимание лишь отстраняется от вопроса об основаниях *первичных смысловых целостностей*.

Размышления Гуссерля показывают, что феноменологический проект осмысления сознания в качестве *единственной* основы *смыс-*

---

<sup>74</sup> Husserl E. *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*. P. 152.

<sup>75</sup> Ibid. P. 494.

<sup>76</sup> Ibid. P. 268.

<sup>77</sup> Ibid. P. 517.

лового содержания человеческого опыта не может быть реализован. В. Бисеага в ходе исследования сферы пассивности, представленной в поздних работах Гуссерля, приходит к необходимости подумать об открытости пассивности для инаковости<sup>78</sup>. *Связи первичных содержаний не возникают в результате пассивного синтеза, а предшествуют ему и направляют его.* Верно, что субъективность должна обеспечить сознание мира, но не следует полагать, что субъект не нуждается для этого в *действительно ином*, что мир есть результат синтеза, и никакой смысловой «данности», предшествующей синтезу, не существует. Попытка Гуссерля отождествить познание мира с эгологией приводит к парадоксальному следствию: трансцендентное отрицается в качестве независящего от субъективности, но скрывается в ней самой как основа пассивного синтеза.

Связи, на базе которых осуществляется дальнейшее конституирование, должны иметь место в сознании благодаря *отношению субъективности к иному*. Новизна в сознании не есть только новизна гилетических данных (статус последних, надо заметить, не является четко определенным; по замечанию Сартра, они есть «гибридное бытие, которое сознание отвергает и которое нельзя сделать частью мира»<sup>79</sup>), но новизна *смысловых целостностей, возникающая в сознании благодаря восприимчивости*.

Недостаточная определенность смысла понятия о гилетических данных отражает неуверенность Гуссерля в принятой им установке на смысловую абсолютизацию сознания. Критика «мифа о данных», в котором эти данные имеют неоформленный характер и как таковые не несут никакого смысла, вполне оправдана. Однако она бьет мимо цели, поскольку в чистом виде этот миф едва ли можно найти в какой-либо философской системе. Например, чувственные данные у Канта все же несут смысловую нагрузку, поскольку он надеется связать с ними *постоянство* фона, на котором происходят временные изменения. Э. Уоткинс считает, что эти данные играют у Канта роль внешних ограничителей применения тех или иных понятий и суждений. От того, какого рода данные имеются «на входе», зависит, какими именно будут объединяющие их функции, и какие понятия и

---

<sup>78</sup> *Viceaga V.* The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology. P. 16.

<sup>79</sup> *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2004. С. 33.



суждения будут иметь место «на выходе»<sup>80</sup>. Однако, как было показано, априорный характер и ограниченный набор функций единства делает невозможным объяснение на этой основе устойчивости разнообразных предметных связей явлений.

Гилетические данные у Гуссерля исходно не имеют смыслового характера, однако размышления философа подводят к признанию того, что некие первичные единства создают условия для упорядоченности кинестез и, таким образом, не позволяют пассивной сфере превратиться в хаос.

## § 7. Идея «открытости бытия» в контексте поиска оснований первичных содержаний сознания

Не случайно, что в процессе своего развития феноменология отказывается от идеи чистой эгологии. Так, «гуссерлевская концепция потенциальных горизонтов сознания и открытости опыта превращается у М. Хайдеггера в концепцию первичности понимания по отношению к сознанию, в концепцию встроенности сознания в первичные линии понимания, тождественные первичным ориентациям живущего-в-мире *Dasein*»<sup>81</sup>. М. Мерло-Понти утверждает, что познаваемый мир не есть результат синтеза. Мир всегда предпослан любому исследованию, его нельзя исчерпать до дна, показав, каким образом он был конституирован.

Может показаться неизбежным утверждение того, что первичное конституирование (пассивный синтез) осуществляется на основе *воспринятых* содержаний. Однако восприимчивость не находит у феноменологов признания в качестве необходимого базиса познания. Альтернативой утверждению Гуссерля о том, что вещи мира с их неизвестными и лишь постепенно открываемыми во времени горизонтами образуются в результате *пассивного синтеза*, выступает утверждение изначальной *открытости* бытия как основе всякого познания.

---

<sup>80</sup> Watkins E. Kant and the Myth of the Given // Inquiry. 2008. Vol. 51. No. 5. P. 521–523.

<sup>81</sup> Молчанов В.И. Парадигмы сознания и структура опыта // Логос. 1992. № 3. С. 12.

Восприимчивость отрицается на том основании, что результатом ее являются несвязанные чувственные данные, которые невозможно соотнести с понятиями, посредством которых мы мыслим предметы и их взаимосвязи. Критика полагания «чувственной данности» является общим местом в феноменологии. Утверждается, что связи содержатся уже в самом первичном сознании мира; не существует «сырых», бессвязных чувственных данных. Так, например, Мерло-Понти пишет: «Чтобы ребенок смог увидеть синее и красное в рамках категории цвета, она должна корениться в данных, иначе никакое подведение под категорию не сможет узнать ее в них»<sup>82</sup>.

Заметим, что связь идеи о восприимчивости с полаганием несвязанных чувственных данных в качестве основы сознательного опыта является скорее исторически сложившейся, нежели смысловой. Признание необходимости восприимчивости возможно и без возвращения к «мифу о данных». Модель восприятия не должна непременно включать, с одной стороны, несвязанные «чувственные данные», а с другой — подчиняющие их себе чуждые априорные формы.

Но даже если допустить, что результаты восприимчивости являются связными, проблема познания «самих вещей» остается нерешенной, поскольку ничто не может гарантировать того, что субъективные связи нашего восприятия *сообразуются* с реальными связями воспринимаемых вещей. Эта мысль служит основанием для признания *открытости бытия*, обеспечивающей возможность его познания. Так, согласно Хайдеггеру, *присутствие есть бытие-в-мире*<sup>83</sup>. Всякому познанию предшествует изначальное понимание бытия, вот-бытие всегда уже освоилось в мире. Согласно Мерло-Понти, сознание не охватывает мир, но непрестанно к нему направляется. Опыт — это «сообщение конечного субъекта с непрозрачным бытием, из которого он возникает и в которое он остается вовлеченным»<sup>84</sup>. Сартр пишет: «Сказать, что сознание есть сознание чего-то, значит признать, что для сознания нет бытия вне строгой обязанности быть открывающей интуицией чего-то, то

<sup>82</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 204.

<sup>83</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 88.

<sup>84</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 282.

есть трансцендентного бытия. Если сначала задать чистую субъективность, то ей <...> не удастся выйти из себя, чтобы установить объективность <...>»<sup>85</sup>.

Утверждение *исходной открытости бытия*, являющееся откликом на гуссерлевский призыв «к самим вещам», претендует на исчерпывающее решение проблемы познания, однако в действительности не решает ее, так как не делает понятным *способ* познания субъектом мира. Проблема осмысления субъективности как *основания возможности познания, «выхода» к реальности* оказывается вне рассмотрения.

Кроме того, «сами вещи», о которых ведет речь феноменология, не существуют сами по себе (в кантовском смысле), а остаются коррелятами субъективности. Мы не можем феноменологически обнаружить конституирование, синтетическую деятельность, однако предметы несут на себе черты субъективности. Так, например, Мерло-Понти утверждает, что «когда я понимаю какую-то вещь, например картину, я не осуществляю активно ее синтез, я выхожу к ней навстречу со своими сенсорными полями, перцептивным полем и, в конечном итоге, типикой всякого возможного бытия, всеобщей установкой по отношению к миру. В пустотах субъекта самого по себе мы обнаруживали присутствие мира, так что субъект должен был уже пониматься не как синтетическая активность, но как экстаз»<sup>86</sup>.

Таким образом, открытость мира, о которой говорят мыслители феноменологического направления, есть открытость мира явлений, которым, правда, не соответствуют «вещи в себе». Проблема познания существующего независимо от сознания не затрагивается феноменологическим исследованием.

При этом в феноменологии имеет место признание того, что уже первичное сознание содержит не только элементарные содержания, но и их связи, причем эти связи не являются априорными формами, внешним образом подчиняющимися себе несвязанные чувственные данные. Эти связи имеют не *формальный, а содержательный характер* и определяют собой *синтез конкретных предметных единств*, хотя мы не осознаем наличие этих связей до синтеза.

---

<sup>85</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто... С. 35.

<sup>86</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 542.

Как объясняет феноменология наличие таких связей? Восприятие познающим субъектом независимой от него реальности, несмотря на историческое первенство и соответствие интуиции обыденного сознания, в процессе развития феноменологической теории познания утрачивает значение источника новизны содержаний сознания и основы всякого приобретенного знания. Основанием отрицания восприимчивости является невозможность установления соответствия между *несвязанными* чувственными данными и понятиями, выполняющими функцию *единства*. Полагание исходных связей результатов восприимчивости также не решает проблему познания «самих вещей», поскольку эти связи отличны от связей воспринимаемых вещей.

Отрицая восприимчивость к иному, феноменологи объясняют *разнообразие и новизну* явлений двумя альтернативными способами. Первый из них — это утверждение того, что вещи мира с их неизвестными и лишь постепенно открываемыми во времени горизонтами образуются в результате *пассивного синтеза* (Гуссерль), а второй — утверждение о том, что условием познания является изначальная открытость бытия (Хайдеггер, Сартр, Мерло-Понти).

Гуссерль отрицает восприимчивость, поскольку для него феноменология должна быть *эгологией*, т.е. должна находить исчерпывающее объяснение мира в самой субъективности. Согласно Гуссерлю, результаты пассивного синтеза, с одной стороны, есть продукты субъективности, а с другой — образуют поле предметов, преданных активному эгологическому синтезу и обуславливающих его возможность.

Как было показано, гуссерлевская *постановка вопроса* о том, что именно в *субъективности* следует искать основание нашего сознания мира, является верной. Признание исходной данности мира ведет к тому, что *субъективность* как *условие возможности* такой данности остается без осмысления.

Что касается предлагаемого Гуссерлем *решения* проблемы, то оно также не приемлемо. Таким образом, становится очевидной необходимость нового обращения к понятию восприимчивости и переосмысления его таким образом, чтобы оно могло стать рабочим понятием трансцендентально-феноменологической теории познания.

## § 8. Временность и причинность как связи, объясняющие возникновение новых явлений

Прежде всего покажем, что в трансцендентальной философии и феноменологии именно *временность* (*квазивременность*) выступает в качестве фундаментальной характеристики сознания, которая определяет саму возможность существования сознательного опыта и его структуру. Затем перейдем к демонстрации того, что следствием предпосылки о фундаментальном характере временности является искаженное понимание причинности: поскольку новые содержания сознания доставляются и упорядочиваются временным потоком, исчезает необходимость осмысливать причинную связь как определяющую собой появление новых содержаний сознания.

Юм говорит об уме как *связке* перцепций, при этом реальная (не созданная воображением) связь перцепций сводится лишь к временному порядку их следования: «<...> каждое отдельное восприятие, входящее в состав ума, есть отдельное существование, отличное, отличимое и отделимое от всякого другого восприятия, одновременного ему или следующего за ним»<sup>87</sup>.

Теория причинности Юма всецело определяется тем, что он отстраивает модель ума как последовательности восприятий. Прежде всего, Юм избегает высказывать какие-либо предположения относительно происхождения первичных содержаний сознания, они возникают «от неизвестных причин»<sup>88</sup>. «Что касается тех *впечатлений*, источником которых являются *чувства* (senses), то их последняя причина, по моему мнению, совершенно необъяснима для человеческого разума; и всегда останется невозможным решить с достоверностью, происходят ли эти впечатления непосредственно от объекта, порождаются ли они творческой силой ума или же обязаны своим происхождением Творцу нашего бытия»<sup>89</sup>.

Связь причины и действия при внимательном рассмотрении сводится к привычной ассоциации между идеями. Юм утверждает необходимость примириться с тем, что

---

<sup>87</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 304.

<sup>88</sup> Там же. С. 68.

<sup>89</sup> Там же. С. 140–141.

«простое восприятие двух объектов или актов, в каком бы отношении друг к другу они ни были, никогда не может дать нам идеи силы, или связи, между ними; что эта идея происходит от повторения их соединения; что это повторение не открывает нам и не производит ничего в объектах, но только влияет при помощи порождаемого им привычного перехода на ум; что этот привычный переход, следовательно, то же самое, что сила и необходимость, которые, стало быть, являются качествами восприятий, а не объектов, качествами, внутренне чувствуемыми нашей душой, а не наблюдаемыми внешним образом в телах»<sup>90</sup>.

Юм утверждает, что в основе заключения от причины к действию лежит «постоянное соединение двух объектов во всем прошлом опыте»<sup>91</sup>. Тем самым он подмечает важное обстоятельство: *исходно данный временной порядок следования перцепций делает причинность излишней*, поскольку выполняет ту роль, которая предназначается причинности, — роль объяснения возникновения в сознании новых содержаний и упорядочивания смены одних содержаний другими. Будучи связанной с моделью сознания-потока, идея причинности не может «сказать» о возникновении новых содержаний сознания ничего, помимо того, что уже «сказано» временем. Причинность у Юма не определяет порядок следования перцепций, но сама определяется им.

Из модели единого потока перцепций вытекает юмовское утверждение об *однородности* всех причин (отсутствии основания для проведения различия между материальными, формальными, целевыми и действующими причинами), о неправомочности противопоставления моральной и физической причинности. «Так как наша идея действительности имеет своим источником постоянное соединение двух объектов, то всюду, где наблюдается такое соединение, причина является действующей, а где его не наблюдается, не может быть никакой причины»<sup>92</sup>.

Установленный Юмом приоритет временности над иными формами организации опыта сохраняется и в кантовском априоризме. Фактически у Канта, как и у Юма, временность берет на себя роль

---

<sup>90</sup> Там же. С. 219.

<sup>91</sup> Там же. С. 196.

<sup>92</sup> Там же. С. 223.

причинности как связи, служащей для объяснения изменений в мире явлений. Правда, *синтез* подчинен причинности как категории рассудка, но чувственный материал для новых явлений не есть результат синтеза, а это означает, что не причинность привносит в сознание изменения. Роль, которая отводится причинности, состоит в определении *объективного* порядка схватывания явлений. Одна лишь *субъективная* последовательность схватывания ничего не говорит о связи многообразного в объекте, потому что она совершенно произвольна. Так, в случае созерцания дома, восприятия могут начаться с верхней его части и закончиться основанием, но могут идти и в обратном порядке. Напротив, *объективная* последовательность явлений должна состоять в таком порядке многообразного в явлениях, согласно которому событие *A* может только предшествовать событию *B*, но не следовать за ним. Так, при схватывании лодки, плывущей вниз по течению, восприятие ее положения ниже по течению реки следует за восприятием ее положения выше по течению, и невозможно, чтобы лодка, когда схватывается это явление, воспринималась сначала в нижней, а затем в верхней части течения<sup>93</sup>.

Однако можно спросить: чем определяется то, что в сознании вообще возникают эти два события? Не причинность у Канта обеспечивает появление в сознании того или иного нового события, а время, доставляющее новое *многообразное содержание*, подлежащее априорному оформлению. Закон причинности может лишь *расставить события в определенной последовательности* (либо *A* влечет за собой *B*, либо наоборот). Рассуждая о причинности, Кант оставляет за пределами рассмотрения проблему возникновения нового *синтезируемого* материала.

Что касается упорядочивающей роли временности и причинности, то последняя оказывается в зависимости от первой. Как отмечает П.П. Гайденок, «схема причинности есть реальное, за которым, сколько бы его ни полагали, следует нечто другое; это в сущности — чистая форма времени, т.е. последовательности многообразного»<sup>94</sup>.

---

<sup>93</sup> Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: в 8 т. Т. 3. М., 1994. С. 193–197.

<sup>94</sup> Гайденок П.П. Проблема времени у Канта: время как априорная форма чувственности и вневременность вещей в себе // Вопросы философии. 2003. № 9. С. 145.

Причинность как упорядочивание чувственных данных, определяемое деятельностью субъекта, оказывается подчиненной временному порядку, вписанной в него.

«Понятие причинности как *естественной необходимости* в отличие ее от причинности как *свободы* касается лишь существования вещей, поскольку это существование *определимо во времени*, следовательно, как явлений, в противоположность их причинности как вещей в себе. <...> А так как прошедшее время уже не находится в моей власти, то каждый мой поступок необходим в силу определяющих оснований, *которые не находятся в моей власти*, т.е. в каждый момент времени, в который я действую, я никогда не бываю свободным»<sup>95</sup>.

Кант приходит к неутешительному выводу: только в сверхчувственном и вневременном мире разумное существо может действовать свободно, исходя из понятия разума, не будучи детерминированным природной необходимостью.

Модель «сознание-поток» наследует феноменология. Согласно Гуссерлю, абсолютный *квазивременной* поток есть основа всякого конституирования, причем основание связи и устойчивости объектов (*интенциональность*) заключено в самой структуре потока. «Психическое есть с двух сторон неограниченный поток феноменов, с единой проходящей через него интенциональной линией, которая является как бы перечнем всепроникающего единства, а именно линией лишенного начала и конца имманентного “времени” — времени, которое не измеряют никакие хронометры»<sup>96</sup>.

Временность выступает в качестве фундаментальной, структурообразующей формы сознания. «То сущностное свойство переживаний вообще, какое выражается рубрикой “временность”, — оно обозначает не только нечто такое, что принадлежало бы к каждому отдельному переживанию, но обозначает *необходимую форму, связывающую переживания с переживаниями*»<sup>97</sup>.

---

<sup>95</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 486–487.

<sup>96</sup> Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Избранные работы. М., 2005. С. 211.

<sup>97</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. М., 2009. С. 255.



Вследствие принятия модели потока причинность оказывается подчиненной временности. Очевидно, что причинность как *природная* связь не может для Гуссерля играть фундаментальную роль в организации опыта, поскольку, стремясь отграничить философию как строгую науку от натурализма, философ объявляет о том, что феноменальная сфера имеет особые связи, отличные от природных связей, таких как пространство, время, причинность. Что же касается *имманентной* сознанию причинности — мотивации, то она определяется временностью: универсальная форма единства потока и есть «форма всеобъединяющей и в каждом отдельном случае особым образом направляющей мотивации, каковую мы также можем назвать формальной закономерностью универсального генезиса»<sup>98</sup>.

Именно *темпоральный* синтез, поскольку он протекает в пассивности и формирует горизонт опыта и определяет появление в сознании новых предметов. Универсальная устойчивая форма временности «выстраивается в ходе постоянного пассивного и совершенно универсального генезиса, который, по своей сути, включает в себя любое новое»<sup>99</sup>.

В целом для феноменологического направления мысли характерно отрицание причинности в качестве первичной, основообразующей структуры сознания, тогда как время в качестве *имманентного* времени оказывается основанием единства сознания.

Так, у М. Хайдеггера исходная темпоральность определяет горизонт и смысл бытия, его первичное понимание, перспективу познания. Она выполняет функцию обеспечения единства трех фундаментальных бытийных структур (наброска, брошенности и озабоченного устроения), которые вместе определяют бытие присутствия как *заботы*. «Бытие как присутствие определяется временем»<sup>100</sup>.

Согласно Сартру, форма временности есть основа организации сознания, определяющая его возможность быть собой, т.е. не быть тем, чем оно является, и быть тем, чем оно не является<sup>101</sup>, быть «на

---

<sup>98</sup> Гуссерль Э. Картезианские медитации. С. 99–100.

<sup>99</sup> Там же. С. 106.

<sup>100</sup> Хайдеггер М. Время и бытие // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 392.

<sup>101</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто... С. 171.

расстоянии» от себя. При этом отсутствие связи составляющих потока, которое для Юма представляло проблему, Сартр, игнорируя вытекающий отсюда распад сознания, использует как лазейку для обоснования свободы: «<...> мы имеем дело с временной формой, где я ожидаю себя в будущем, где я “назначаю себе свидание по другую сторону этого часа, этого дня или этого месяца”»<sup>102</sup>.

Мерло-Понти пишет: «<...> сознание — это <...> само движение темпорализации и “флюксии”, как говорит Гуссерль, движение, которое себя предвосхищает, поток, который никогда с собой не расстанется»<sup>103</sup>.

Философ считает неверным рассмотрение сознания как множественности содержаний, между которыми существуют каузальные отношения. Психические факты не вызывают друг друга, но все вместе есть составляющие «глобального проекта» — сознания, которое «вырисовывается для себя *во времени* в действиях, опытах, “психических фактах”, в которых оно себя узнает»<sup>104</sup>.

Приоритет временности как формы, подчиняющей себе многообразие сознательных содержаний, над причинностью приводит к упрощенному пониманию причинности: событие производящее (причина) предшествует событию производимому (следствию) во времени, причем *экзистенциальный* порядок сводится к *временному* порядку. Такое ограничение не позволяет причинности выполнять функцию *объяснения* возникновения в сознании *нового, ранее не существовавшего*.

В настоящее время исследователи причинности в основном обращаются к изучению физической причинности, что связано с идущим еще от Б. Рассела представлением о том, что философское понимание причинности есть лишь зачаток более развитого научного понимания причинности, образец которого дает нам физика. Существует ряд проектов редукции ментальной причинности к причинности физической. Такое положение дел в значительной степени обусловлено теми трудностями, которые были выявлены в ходе исследования причинности в рамках трансцендентальной философии и феномено-

---

<sup>102</sup> Там же. С. 72.

<sup>103</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 537.

<sup>104</sup> Там же. С. 538.

логии: «<...> трансцендентализм и субъективизм могут согласиться с тем, что события *следуют* одно за другим, но не с тем, что они порождены друг другом. <...> трансценденталисты и субъективисты стремятся свести детерминацию к последовательности — независимо от того, однообразна она или нет, — без производительности»<sup>105</sup>.

Очевидно, однако, что натуралистические версии теории причинности, оставляют неразрешенными вопросы, касающиеся ментальной причинности, причинности в истории и т.д.

Приоритет временности создает неразрешимые трудности в осмыслении оснований связей содержаний сознания. Поскольку содержания сознания «приносятся» временным потоком, вопрос о происхождении новых содержаний сознания, по сути, снимается; не требуется понимания их как *результатов познавательной деятельности субъекта*: возникновение нового обеспечивает само время. Субъект оказывается либо вовсе *ненужным*, для того чтобы перцепции могли существовать (фиктивное я Юма), либо выступает в качестве чисто *формального* условия их существования (кантовское представление «я мыслью», чистое эго Гуссерля), либо отождествляется с самим временем (по утверждению Хайдеггера, «“Я” настолько “временно”, что есть само время»<sup>106</sup>). Таким образом, приоритет временности по отношению к причинности влечет за собой невозможность удовлетворительного осмысления *самости как условия (причины) возможности опыта*.

## § 9. Я как условие возможности опыта: проблема деформализации самости

Важнейшей проблемой трансцендентальной философии и феноменологии является *проблема деформализации Я как основания сознания*. Поскольку все *содержания* сознания понимаются как составляющие *временного потока*, т.е. лишены *устойчивости*, Я, которое должно отличаться *устойчивостью*, оказывается лишенным *содержания, непредставимым формальным принципом*. Как будет показа-

---

<sup>105</sup> Бунге М. Причинность: Место принципа причинности в современной науке. М., 2010. С. 39–40.

<sup>106</sup> Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М., 1997. § 34.

но, проблема схватывания самости в ее содержательном, а не чисто формальном аспекте была предметом размышления Юма и Канта, а затем стала одной из ключевых проблем феноменологии (Гуссерль, Сартр, Захави).

Обратимся к истокам проблемы. Д. Юм спрашивает: каким образом единичные восприятия принадлежат Я и как соединены с ним? И отвечает: «Я никак не могу уловить свое я как нечто существующее помимо восприятий и никак не могу подметить ничего, кроме какого-либо восприятия»<sup>107</sup>.

Юм пишет о *субстанциональном Я* как пустой идее воображения, не имеющей *реального содержания* и сводящейся к сознанию того, что нечто устойчивое должно противостоять текучим перцепциям и связывать их воедино. «Когда мы говорим о тождестве некоторой личности, наблюдаем ли мы некоторую реальную связь между восприятиями или же чувствуем эту связь только между образуемыми нами идеями последних? Мы легко можем ответить на этот вопрос, если вспомним то, что <...> в познании никогда не наблюдается реальной связи между объектами»<sup>108</sup>.

Философ утверждает, что на самом деле нет ничего, кроме мимолетных перцепций, однако при этом ведет речь о существовании их *связки*, как будто они связаны уже тем, что являются составляющими потока перцепций. Тем самым он предвосхищает попытку Гуссерля обнаружить основание устойчивости и связности опыта в самой структуре потока и обойтись без выдвигения Я в качестве такого основания. Однако, как показывает отчаяние Юма в объяснении связности опыта, а также дальнейшее развитие идей Гуссерля, для решения задачи объяснения структуры опыта неизбежен выход на проблематику Я.

Значительная роль в разработке проблемы *Я как условия возможности опыта* принадлежит Канту. В его философии возникновение представлений, с одной стороны, определяется чувственным восприятием вещей, существующих независимо от познающего субъекта. С другой стороны, условием существования представлений в качестве *моих* представлений, а также высшим основанием их единства

<sup>107</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 297–298.

<sup>108</sup> Там же. С. 305.

и упорядоченности является акт самосознания, который порождает представление «я мыслю». Согласно Канту, сознание моего собственного существования, состоящее в представлении «я мыслю», должно сопровождать *все* представления и быть *тождественным* в каждом из них, в противном случае эти представления вовсе не могли бы существовать для меня как во всей совокупности принадлежащие мне.

Что служит *условием возможности* представления «я мыслю»? Кант отвечает на этот вопрос следующим образом. Поскольку рассудок человека не является представляющим, сознание самого себя (apperception) требует внутреннего восприятия многообразного, данного заранее в субъекте. Способность осознания себя должна воздействовать на душу и только этим путем может породить созерцание самого себя, подчиненное форме времени<sup>109</sup>.

Представление «я мыслю» становится возможным лишь при условии наличия внутреннего опыта, который, как показывает Кант своим «Опровержением идеализма», в свою очередь, нуждается в отношении к некоторому внешнему постоянству, которое само не является только моим представлением: «<...> существование вещей вне меня, находящихся в отношении с моим чувством, я сознаю с такой же уверенностью, с какой я сознаю свое собственное существование, определенное во времени»<sup>110</sup>.

Однако существование внешних воспринимаемых мною вещей является необходимым, но недостаточным условием восприятия *самого себя*. Кант пишет: «Затруднение заключается здесь в том, каким образом субъект может внутренне созерцать самого себя. Однако это затруднение испытывает всякая теория»<sup>111</sup>.

Кант оставляет без ответа вопрос о том, каким образом можно созерцать *себя* как субъекта, если последний принципиально *необъективируем*. Немецкий философ принимает самовосприятие как *факт*. Однако необходимо заметить, что следствием постулирования самовосприятия *без объяснения* является упущение из вида одного из существенных условий возможности сознательного опыта. Данный вопрос требует внимательного рассмотрения, поскольку от

---

<sup>109</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 85.

<sup>110</sup> Там же. С. 38.

<sup>111</sup> Там же. С. 85.

его решения зависит понимание структуроопределяющих оснований сознания.

Кантовское решение проблемы самосознания имеет далеко идущие последствия: в философии сознания закрепляется представление о том, что самосознание есть исконная черта субъективности. Исследование субъективности сводится к исследованию таких процессов и результатов познания, которые *предполагают* сознание самого себя как познающего, т.е. имеют место на *сознательном* уровне и доступны для прямого наблюдения — рефлексии. В результате такого наблюдения сознание предстает в форме временного (квазивременного) потока. Временной поток понимается как первичное, наиболее собственное проявление субъективности и, в конце концов, приравнивается к ней. Поскольку уровень сознания оказывается единственным подлежащим исследованию уровнем субъективности, временность — неотъемлемая характеристика процессов, протекающих на уровне сознания — принимается в качестве такой характеристики субъективности, глубже которой ничего быть не может. Однако уход от осмысления условий возможности самосознания не проходит бесследно и ведет к неразрешимой *проблеме пустоты, формального характера трансцендентального Я*.

Покажем, что у Канта, как и у Юма, Я как условие возможности опыта оказывается лишенным конкретного содержания непредставимым принципом единства. Я, входящее в представление «я мыслю», нельзя даже назвать понятием, так как оно есть лишь сознание, сопутствующее всем понятиям, «посредством этого Я, или Он, или Оно (вещь), которое мыслит, представляет не что иное, как трансцендентальный субъект мысли =  $x$ »<sup>112</sup>.

Однако это вовсе не означает, что я не могу существовать иначе как субъект<sup>113</sup>. Утверждение «я существую» служит выражением «неопределенного эмпирического созерцания, т.е. восприятия», которое «означает здесь только нечто реальное, данное лишь для мышления вообще, следовательно, не как явление и не как вещь сама по себе (ноумен), а только как нечто действительно существующее и обозначаемое в качестве такового в суждении *я мыслю*»<sup>114</sup>. Кант возражает

---

<sup>112</sup> Там же. С. 305.

<sup>113</sup> Там же. С. 312.

<sup>114</sup> Там же. С. 316–317.

против сведения Я к логической функции. Я есть то, что *реально существует*, но не может быть познано: мы не можем определить даже способ его существования. Посредством «я мыслю» можно только «обозначить себя как объект сам по себе», но невозможно «определить способ своего существования, т.е. познать себя как ноумен»<sup>115</sup>.

Таким образом, в отличие от Юма, Кант полагает Я как условие возможности опыта реально существующим, но при этом, как и у Юма, сознаваемое нами основание единства сознания не является содержательным *знанием* о Я, а сводится лишь к формальному представлению «я мыслю».

Для Канта сознание оказывается полем, возникающим между двумя полюсами — *временностью* многообразия и Я как «точкой притяжения» всякого синтеза. Всякое сознаваемое явление, или восприятие, имеет необходимое отношение к единству субъекта и, следовательно, подчинено таким априорным формам синтеза, посредством которых возможно их объединение как принадлежащих ему. 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*.

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»<sup>116</sup>.

В содержательном отношении категории никак не связаны с Я как вещью самой по себе. «О мыслящем Я (душе), которое мыслит

---

<sup>115</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 321.

<sup>116</sup> Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М., 1998. С. 33.

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 них все предметы в абсолютном единстве апперцепции, стало быть, через самое себя»<sup>117</sup>.

Итак, у Канта Я как условие возможности опыта остается непознанным и сводится к содержательно пустому, формальному представлению «я мыслю».

Покажем, что феноменология Гуссерля также не решает проблему деформализации Я, причем неудача заранее определяется смысловой абсолютизацией *сознания* и признанием рефлексивного описания единственным методом исследования субъективности: «Лишь благодаря рефлексивно *постигающим на опыте* актам мы и знаем хотя бы что-то о потоке переживаний и о необходимой сопряженности такового с чистым Я, т.е. знаем о том, что поток переживания есть поле свободного совершения когитаций одного и того же чистого Я»<sup>118</sup>.

Однако, как известно, изначально Гуссерль считал, что феноменологическое исследование не нуждается в полагании Я. Что позволяло Гуссерлю «обходиться» без него? Чем обеспечивается в ранней феноменологии Гуссерля выполнение функции, традиционно приписываемой Я — функции единства? Эту функцию берет на себя квазивременной поток сознания. Будучи основой всякого конституирования абсолютный поток является самоконститутивным. Это положение позволяет Гуссерлю избежать бесконечного регресса.

В чем же состоит единство самого потока как основы единства сознания? Протекание имманентного явления (например, продолжающегося звучания тона) конституируется как связь моментов, фаз протекания. Каждое новое первичное впечатление (момент «теперь») содержит предшествующее впечатление в модифицированном виде — как «только что прошедшее» (такая модификация называется ретенцией), а также модификации более ранних впечатлений, отражающие их отступление в прошлое (ретенции ретенций). Гуссерль

---

<sup>117</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 676.

<sup>118</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. С. 237.



сравнивает каждое ушедшее в прошлое впечатление с ядром кометы, которая оставляет в настоящем (в точке «теперь») свой шлейф, причем по мере удаления ядра кометы в прошлое в настоящем остается все более «тонкий», «прозрачный» участок ее шлейфа. В точке «теперь» шлейфы всех пролетевших комет «накладываются» друг на друга. Таким образом, благодаря ретенциям каждая точка «теперь» имеет горизонт прошедшего. Кроме того, она содержит предвосхищение нового первичного впечатления (протенцию), а также предвосхищения последующих впечатлений (протенции протенций). Протенции формируют горизонт будущего.

Фазы протекания явления не существуют отдельно, как самостоятельные явления, поэтому связь ретенций, первичных впечатлений и протенций отлична от связи, определяющей единство интенционального объекта, как трансцендентного, так и имманентного<sup>119</sup>. Поток необъективируем, он есть *абсолютная субъективность*<sup>120</sup>.

Важно заметить, что уже на этом этапе рассуждений Гуссерля, вследствие передачи временности функции субъективности, происходит совмещение смыслов понятий «временность» и «субъективность». Оно оказывается неполным, поскольку, как выясняет Гуссерль в дальнейшем, абсолютный поток не может выполнить всех функций субъективности. Тем не менее следует говорить о существенном шаге на пути к отождествлению этих понятий. Тенденция к отождествлению субъективности и темпоральности, как будет показано в следующем параграфе, характерна для феноменологического мышления вообще и является следствием ограничения сферы субъективного сферой сознания, т.е. сферой доступного для рефлексии. Там же нам предстоит также рассмотреть, насколько такое отождествление способствует решению проблемы осмысления субъективности как условия возможности опыта.

Гуссерль говорит о «самоявленности» потока имманентного темпорально конституирующего сознания<sup>121</sup>. Первичное сознание не есть «схватывающий акт», оно не возникает в результате рефлексии, но именно поэтому может быть созерцаемо в рефлексии (таким

---

<sup>119</sup> Гуссерль Э. Соч. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени. М., 1994. С. 30.

<sup>120</sup> Там же. С. 79.

<sup>121</sup> Там же. С. 88.

образом, удастся избежать бесконечного регресса). Утверждение о существовании *пререфлексивного самосознания* вводится Гуссерлем для обоснования возможности *рефлексивного самосознания*. «Так как первичное сознание и ретенции имеются в наличии, то существует возможность взглянуть в рефлексии на конституируемое переживание и конституирующие фазы и даже уловить различия, которые, существуют, например, между первичным потоком, как он был осознан в первичном сознании, и его ретенциальной модификацией. Все возражения, которые были выдвинуты против метода рефлексии, объясняются незнанием сущностного конституирования сознания»<sup>122</sup>.

Но если квазивременной поток сознания понимается как основа всякого конституирования, то возникает вопрос: каким образом в потоке конституируется *устойчивость*? Гуссерль опирается на утверждение о том, что сам поток есть единство, однако эта опора столь же неустойчива, как и юмовское Я как связка перцепций: «устойчивый поток» есть бессмыслица. Существующие в потоке фазы переживаний и непрерывные ряды фаз не есть нечто устойчивое. Гуссерлю, как Юму и Канту, приходится прибегнуть к формальному основанию устойчивости: «<...> пребывающей является прежде всего формальная структура потока, форма потока <...> Форма состоит в том, что Теперь конституируется посредством импрессии и что к последней присоединяется хвост ретенций и горизонт протенций. Эта непреходящая форма несет, однако, сознание постоянного изменения, которое есть первичный факт»<sup>123</sup>.

Но постоянство *формы* потока не может обеспечить постоянство предметных связей. Существование *устойчивых предметов как содержательных единств* может быть только результатом конституирующей деятельности сознания, не сводящейся к самоконституированию потока. Последним основанием устойчивости интенциональных предметов оказывается *трансцендентальное Я*. Таким образом, в рассуждениях Гуссерля совершается поворот к признанию существования Я-полюса. «Я достиг самого себя, достиг теперь уже только как такое чистое Я с чистой жизнью и чистыми способностями <...>

<sup>122</sup> Там же. С. 140.

<sup>123</sup> Там же. С. 131.

благодаря которому бытие этого мира и соответствующее так-бытие вообще имеют для меня смысл и возможную значимость»<sup>124</sup>.

Однако «произведя подобную редукцию, мы в потоке многообразных переживаний — в этом трансцендентальном остатке — нигде не повстречаемся с чистым “я” как переживанием среди переживаний, не повстречаемся с ним также и как с фрагментом переживания», «вместе с этим чистым “я” предлагается *своеобразная трансценденция*, — в известном смысле не конституированная, — *трансценденция в пределах имманентности*»<sup>125</sup>.

Чистое Я оказывается *выходящим за пределы опыта* последним основанием устойчивости. Допуская любую смену переживаний, оно сводится к *пустой форме* постоянства.

*Основание единства сознания в классической рефлексивной философии сознания трансцендентно сознанию.* Переход от идеи рефлексивного самосознания к идее *пререфлексивного* самосознания обусловлен стремлением объяснить единство сознания без полагания Я, трансцендентного сознанию, недоступного для познания методом феноменологии.

Сторонники пререфлексивного самосознания утверждают свойство быть *самосознательным* в качестве «*внутреннего*» свойства всякого сознательного ментального состояния<sup>126</sup>. В отличие от Гуссерля, который, признавая наличие пререфлексивного сознания, утверждал, что «<...> неререфлектируемые переживания, переходя в рефлекссию, не утрачивают свою сущность»<sup>127</sup> и считал *самосознание* результатом рефлексии, Сартр стремится доказать, что самосознание принципиально пререфлексивно, а являющееся результатом рефлексии Я есть «источник темноты и непрозрачности»<sup>128</sup>.

По Сартру, пререфлексивное самосознание заключается в том, что «всякое полагающее сознание объекта есть в то же время непо-

---

<sup>124</sup> Гуссерль Э. Парижские доклады // Гуссерль Э. Избранные работы. М., 2005. С. 350.

<sup>125</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. С. 177–178.

<sup>126</sup> Grünbaum T., Zahavi D. Varieties of Self-Awareness // The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry. Online Publication Date: Sep. 2013. P. 7.

<sup>127</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. С. 244.

<sup>128</sup> Сартр Ж.-П. Трансцендентность Эго // Логос. 2003. № 2 (37). С. 91.

лагающее сознание самого себя»<sup>129</sup>. Сознание прозрачно для самого себя, но при этом самосознание оказывается не имеющим определенного, отличного от сознания объекта, содержания: «<...> что касается самого сознания, то оно есть просто-напросто сознание того, что оно есть сознание этого объекта, и это закон его существования»<sup>130</sup>. *Сознание как условие возможности объекта, как основа всего сознаваемого есть Ничто*. Сартр понимает Ничто, позволяющее сознанию существовать на расстоянии от себя и таким образом быть собой, как *время*. Содержания сознания связываются лишь *формой* времени. Очевидно, что это неудовлетворительный ответ на вопрос об основании единства сознания.

Д. Захави стремится наметить путь нахождения не формального, а содержательного основания самости. Он подчеркивает, что преимущество предлагаемого им понимания самосознания является открытие «опытного измерения» самости, нахождение идентичности самого себя во времени без позиционирования самости как отдельной сущности, находящейся над потоком сознания<sup>131</sup>.

*Всякий опыт, данный от первого лица*, предполагает сознание этого опыта как *моего*, и единство опыта обусловлено наличием у отдельных переживаний общей черты — быть сознаваемыми в качестве *моих*. Для того чтобы определить, что прошлый опыт есть *мой* опыт, нет необходимости убеждать себя в неразрывности моей настоящей коллекции переживаний с прошлыми переживаниями: «поскольку у меня есть доступ к моему прошлому опыту от первого лица, он автоматически является данным как *мой* прошлый опыт»<sup>132</sup>. Таково сознание «минимальной самости».

Однако возникает вопрос: могут ли составляющие опыта быть осознаны как *мои* по отдельности, а не как принадлежащие *моему единственному опыту*? Согласно Канту, единство сознания предполагает тот факт, что представления связаны не только отношением ко *мне* как субъекту этих представлений, но и связаны *друг с другом как составляющие одного сознания*. «<...> Эмпирическое сознание, сопровожда-

---

<sup>129</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто... С. 27.

<sup>130</sup> Сартр Ж.-П. Трансцендентность Эго. С. 90.

<sup>131</sup> Zahavi D. Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective. P. 130.

<sup>132</sup> Ibid. P. 132.

ющее различные представления, само по себе разрознено и не имеет отношения к тождеству субъекта. Следовательно, это отношение еще не возникает оттого, что я сопровождаю всякое представление сознанием, а достигается тем, что я *присоединяю* одно представление к другому и сознаю их синтез»<sup>133</sup>. Таким образом, если бы не существовало связи представлений, они могли бы быть отнесены мною к *различным, не связанным друг с другом сознаниям*. В этом случае один и тот же человек обладал бы бесконечным множеством различных Я, причем каждое Я мгновенно исчезало бы во временном потоке.

Захави признает, что самоданность одного отдельно взятого опыта есть необходимое, но не достаточное условие самости как «*всеобъемлющей идентичности*». Только в результате сравнения различных опытов мы можем обнаружить то, что сохраняет свою идентичность при смене переживаний. Самость обнаруживается при рассмотрении *диахронической последовательности* переживаний: различные виды данности (восприятия, воображения, воспоминания и т.д.) имеют общую черту — качество *принадлежности мне (mineness)*, т.е. факт, что переживания характеризуются данностью первого лица<sup>134</sup>. Самость может быть описана как «*инвариантное измерение данности от первого лица во множестве меняющихся переживаний*»<sup>135</sup>. Но каким образом на основе данностей различных переживаний в перспективе от первого лица возникает *идея об идентичном Я* как носителе множества переживаний — *идея, предполагающая не только 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»<sup>136</sup>. Фактически у Захави, как и у Гуссерля, единство опыта основывается на формальной структуре временного потока. Возможность пререфлексивного самосознания так же определяется *непосредственной данностью временного потока*, как и возможность самосознания в классической рефлексивной теории.

---

<sup>133</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 127–128.

<sup>134</sup> Zahavi D. Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective. P. 124.

<sup>135</sup> Ibid. P. 132.

<sup>136</sup> Ibid. P. 72.

Можно спросить: является ли минимальная самость *общей* для всякого опыта от первого лица, *независимо от его содержания*? Если да, то не есть ли это лишь *форма тождества*, к которой прибегала рефлексивная теория для обоснования единства сознания?

Может показаться, что минимальная самость все-таки обладает содержательной отличительной особенностью: она сознается нами как способ данности не всех составляющих опыта, а только тех, что даются нам в перспективе от первого лица. Однако если бы только опыт от первого лица предполагал самосознание, то опыт от третьего лица не мог бы составлять вместе с первым *единый опыт*. Поскольку мы должны констатировать факт некоторого «присутствия» самости и в опыте, данном от третьего лица, *было бы неверным отождествлять способ данности опыта от первого лица со способом данности самости*. Однако Захави настаивает на данном отождествлении, утверждая, что данность объекта в перспективе от третьего лица, будучи рассмотрена как мое собственное восприятие, есть данность опыта от первого лица: «<...> очевидно, я могу быть направлен на интерсубъективно доступные объекты, и хотя мой доступ к этим объектам есть опыт того же самого вида, что доступен другим личностям, это не означает, что перспектива первого лица отсутствует»<sup>137</sup>. Такое понимание перспективы от первого лица придает ей всеохватный характер: всякий опыт есть опыт от первого лица, и всякий опыт включает сознание минимальной самости. Но если так, то *минимальная самость как способ данности опыта от первого лица оказывается формой, не связанной с каким-либо особенным содержанием*.

Может ли минимальная самость как способ данности *всякого* опыта от первого лица служить объяснением *качественного своеобразия* самости? Захави считает, что имеет место разнообразие проявлений самости: «<...> один и тот же объект, с теми же самыми свойствами, относящимися к миру, может представлять себя различными способами. Он может быть дан как воспринимаемый, воображаемый, вспоминаемый и т.д.»<sup>138</sup>. Однако указанное разнообразие относится к отдельным переживаниям, но не к *инвариантному* из-

---

<sup>137</sup> Ibid. P. 123.

<sup>138</sup> Ibid. P. 122.

мерению данности от первого лица во множестве меняющихся переживаний», которое и есть минимальная самость.

Захави не отрицает того, что понятие о минимальной самости не может дать исчерпывающего понимания всего, что подразумевается под бытием самостью, однако он считает, что именно пререфлексивное чувство самого себя «обеспечивает опытное основание для любого последующего самоописания, рефлексивного присвоения и тематической самоидентификации»<sup>139</sup>. Минимальная самость выдвигается в качестве *необходимого* условия всякого самопознания. «Если бы наши переживания были бы полностью анонимны при первичном их проживании, любое такое последующее присвоение было бы необъяснимым»<sup>140</sup>.

Но является ли это условие достаточным? Возможно ли, чтобы все манифестации самости возникли на основе минимальной самости, представляющей собой лишь особый способ данности первого лица и ничто иное? Не существует опыта особого рода, в котором может быть обнаружена самость, она предполагается *всяким* опытом, поэтому нельзя согласиться с Захави в том, что минимальная самость представляет собой «опытное измерение» самости. Представление о минимальной самости не есть альтернатива пониманию самости как чистого полюса идентичности, а есть вариация того же самого понимания. В итоге Захави соглашается с Гуссерлем в том, что хотя это никоим образом не может существовать независимо от переживаний, «оно есть трансцендентное, но, по знаменитому выражению Гуссерля, *трансцендентное в имманентном*»<sup>141</sup>.

## § 10. Субъективность и темпоральность: отождествление или разграничение?

В «Кризисе европейских наук» Гуссерль признает, что путь к трансцендентальному эпохэ, изложенный в «Идеях к чистой феноменоло-

---

<sup>139</sup> Zahavi D. Unity of Consciousness and the Problem of Self // Gallagher Sh. (ed.). The Oxford Handbook of the Self / Oxford Handbooks Online. Online Publication Date: May 2011. P. 10.

<sup>140</sup> Ibid.

<sup>141</sup> Zahavi D. Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective. P. 131.

гии и феноменологической философии», имеет тот большой недостаток, что он показывает Я содержательно пустым<sup>142</sup>.

Действительно, поскольку временность признается фундаментальной структурой сознания, *самотождественное Я* оказывается трансцендентным сознанию и содержательно пустым. Однако стремление осмыслить Я как познаваемое и имеющее конкретное содержание неминуемо ведет к тому, что Я, как и всё познаваемое, признается *временным*.

Так, Гуссерль указывает на присущую Я *временность*, превращающую его в *длящееся Я*: «<...> одно и то же Я, которое теперь актуально присутствует в настоящем, в каждом прошлом (каковое является его прошлым) есть уже некоторым образом другое Я, а именно то, которое было и потому теперь уже не есть, и все же в непрерывности своего времени это одно и то же Я, которое есть, которое было и перед которым лежит его будущее»<sup>143</sup>. Получается, что Я — это не только самотождественный Я-полюс, но Я во всех его свершениях и приобретениях.

Только будучи познаваемым как *временное*, Я обретает содержательное наполнение.

«Имманентная временная форма потока переживаний» как «универсальная аподиктическая структура опыта Я» простирается сквозь все отдельные данности действительного и возможного опыта, и в связи с этой структурой и в ней самой Я «аподиктически предначертано как конкретное, существующее вместе с индивидуальным содержанием — переживаниями, способностями, диспозициями, горизонтно предначертано как предмет опыта, <...> который возможно совершенствовать *in infinitum* и иногда обогащать»<sup>144</sup>.

Очевидно, что *длящееся Я*, основанное на единстве фаз потока, и трансцендентальное Я различны: первое есть познаваемое Я, а второе — условие возможности всего познаваемого. Согласно Гуссерлю, первое есть результат *самоаффектации* второго.

---

<sup>142</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. С. 209.

<sup>143</sup> Там же. С. 231.

<sup>144</sup> Гуссерль Э. Картезианские медитации. С. 44.



Я как сознаваемое, как результат самоаффекации временно, однако субъективность не может сознаваться как один из объектов, существующих во времени, поэтому она отождествляется с *самим временем как глубинной основой всего сознаваемого*. Согласно Гуссерлю, основу всякого конституирования составляет *абсолютный квазивременной поток сознания, который есть абсолютная субъективность*.

Связь временных фаз, определяющая форму потока, есть продукт аффекации эго самим эго. При этом эго имеет лишь пререфлексивное нетематическое сознание этой самоаффекации. «Самоманифестацию абсолютного потока можно понять как имплицитное и пререфлексивное отношение эго к самому себе»<sup>145</sup>.

Вообще говоря, сторонники пререфлексивности не ошибаются в том, что существование сознательного опыта как темпорально упорядоченного было бы невозможным без минимального «знакомства с самим собой». Однако это верное положение оказывается непродуктивным в рамках концепций, принимающих темпоральность за абсолютное, неподдающееся дальнейшему анализу измерение сознания и, как следствие, превращающих пререфлексивное самосознание во внутреннее, не подлежащее объяснению, свойство составляющих абсолютного потока. Так, по словам Захави, «невозможно отделить пререфлексивное самосознание от внутреннего сознания времени, которое выражается в трехчастной экстатически-центрированной структуре первичных импрессий-ретенций-протенций»<sup>146</sup>.

Из признания Гуссерлем того, что *темпорализация возникает в результате самоаффекации*, следует, что квазивременной поток с его фазами протекания не может быть исследован сам по себе как нечто полностью определяющее себя, безотносительно к рассмотрению вопроса об условиях возможности самоаффекации. Он не может быть признан *самоконститутивным*.

Мы знаем лишь то, что *результатом* протекания несознаваемых субъективных процессов является темпорализация, но, не выходя за пределы исследования только сознательных, доступных для рефлекс-

---

<sup>145</sup> Biceaga V. The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology. P. 9.

<sup>146</sup> Zahavi D. Self-awareness and Affection // Alterity and Facticity / N. Depras, D. Zahavi (eds). Dordrecht, 1998. P. 217.

сии процессов, мы не сможем сказать, в чем состоит несознаваемая «работа» субъективности, и *каким образом* становится возможной сфера пассивности с ее универсальной формой синтеза — темпорализацией. Осуществленные Гуссерлем в поздний период творчества исследования пассивности как глубинного слоя сознания указывают на необходимость расширения сферы субъективности за пределы сферы сознания и разграничения субъективности и темпоральности.

Однако на сторонников феноменологического метода большее влияние оказали те размышления Гуссерля, в которых временность отождествляется с субъективностью.

В работе «Кант и проблема метафизики» Хайдеггер, на основе рассмотрения кантовской критики чистого разума, стремится показать, что проблема самоаффектации решается не иначе, как путем установления *тождества самоаффектации и времени*: «<...> время как чистая самоаффектация образует сущностную структуру субъективности»<sup>147</sup>.

Хайдеггер, как и Гуссерль, идет по пути отождествления *темпоральности с субъективностью*, как она сознается, т.е. с сознанием себя познающим: «Время и “я мыслю” более не противостоят друг другу как несоединимые и разнородные — они тождественны»<sup>148</sup>.

Временность субъективности необходимо отличать от временности познаваемого объекта. «Я» не существует ни «во времени» (ибо такой способ существования есть способ существования явлений), ни вне времени в качестве субстанции. По словам Хайдеггера, «“я” настолько “временно”, что есть само время, и лишь как таковое становится возможным сообразно своей собственной сущности»<sup>149</sup>. Таким образом, «я» отождествляется с временем как таковым и понимается как *условие возможности* временных объектов: «“я” в изначальном образовывании времени, т.е. как изначальное время, образует *пред-оставление* нечто <...> и его горизонт»<sup>150</sup>.

Сознаваемое бытие присутствия (забота) у Хайдеггера оказывается основанным на временности: «<...> время исходно как времене-

<sup>147</sup> Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. § 34.

<sup>148</sup> Там же.

<sup>149</sup> Там же.

<sup>150</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 331.

ние временности, в качестве каковой оно делает возможной конституцию структуры заботы»<sup>151</sup>.

Однако отождествление субъективности и времени и осмысление первой через второе ведет к необходимости ответа на вопрос о том, *что есть время*. Что связывает воедино прошлое, настоящее и будущее? Каким образом устойчивость этой связи определяется сущностью самого времени?

У Хайдеггера сама сущность времени оказывается лишь *формальным* единством его трех модусов: прошлого, настоящего и будущего. Можно ли указать иное, отличное от формального, осмысление единства времени? Хайдеггер не находит иного основания *единства времени*, кроме *единства самоаффектации*: «Время по своей сущности есть чистое аффицирование себя самого. Более того: оно есть именно то, что вообще образует нечто такое, как “от-себя-к...” (“Von-sich-aus-hin-zu-auf...”), причем образующееся таким образом оглядывается назад на “из-чего” (Worauf-zu) и вглядывается в предназываемое “к-чему” (Hin-zu) <...> Время как чистая самоаффектация не есть аффектация, воздействующая на наличную самость, но, как чистая, она образует существо нечто как себя-самого-касания»<sup>152</sup>.

Но не получается ли круг в рассуждении, если для осмысления единства опыта субъективность отождествляется с временем, а на вопрос о том, почему мы должны считать само время единством, предлагается ответ: время есть результат самоаффектации, осуществляемой единым Я?

Определяя время как самоаффектацию, Хайдеггер оставляет кантовский *вопрос об условиях возможности самоаффектации* открытым. Тем самым остается без ответа и вопрос о том, как работает субъективность.

Поскольку в лице времени мы имеем результат самоаффектации, способ которой остается непроясненным, отождествление субъективности и времени неправомерно. Действительно, мы не можем утверждать, что благодаря самоаффектации достигается непосредственное знание о себе самом.

Аналогичным образом, временность у Сартра есть «внутренняя структура бытия, которое выступает своим собственным ничтоже-

---

<sup>151</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 331.

<sup>152</sup> Там же.

нием, то есть *способом бытия*, присущим бытию-для-себя. Для-себя есть бытие, которое имеет диаспорическую форму Временности»<sup>153</sup>. Именно *время*, по Сартру, позволяет сознанию существовать на *расстоянии от себя* и, таким образом, определяет бытие сознания: «Время отделяет меня от меня же самого, от того, чем я был, от того, чем я хочу быть, что я хочу делать, от вещей и других людей»<sup>154</sup>.

Таким образом, и у Сартра время выступает как *сознаваемый нами способ бытия сознания*. Что касается бытия сознания как *условия возможности* всего познаваемого, то оно не может быть познаваемо и как таковое есть *Ничто*. Сартр отождествляет Ничто с временным «расстоянием», которое отделяет меня самого от меня прошлого и будущего.

Однако само время как *сознаваемое* нуждается в основании его возможности и единства. Феноменология стремится объяснить структуру сознания средствами самого сознания, поэтому единство времени как основополагающей структуры сознания для феноменологов обуславливается не чем иным, как самим временем. Так, например, у Гуссерля абсолютный поток объявляется самоконститутивным. По сути, феноменология отказывается от объяснения единства времени, поскольку такое объяснение предполагало бы, что субъективность не ограничена пределами сферы сознания. Но для феноменологов за пределами сознания — ничто, пустая форма единства.

Отождествление временности и субъективности вызывает целый ряд вопросов и ни на один из них не дает ответа. Как возможна самоаффектация (или иной способ сознавать самого себя)? Почему мы познаем себя и мир в форме времени? Что определяет единство времени, если не единое Я, которое трансцендентно сознанию и является условием его возможности?

Итак, отождествление субъективности и временности не позволяет решить проблему деформализации самости и представляет собой попытку *уйти* от проблемы осмысления условий возможности самосознания. Решение этой проблемы необходимо для объяснения структурообразующих связей сознательного опыта, в частности, временности.

---

<sup>153</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто... С. 171.

<sup>154</sup> Там же. С. 160.