

## ОТКАЗ ОТ ФИЛОСОФИИ СУБЪЕКТА – СМЕНА ПАРАДИГМЫ ИЛИ ЕЕ САМООПРАВДАНИЕ?

Т.М. РЯБУШКИНА

«Исчезновение» или «смерть» субъекта – общее место ряда философских концепций, претензии которых на преодоление известных трудностей классической (картезианской) парадигмы были громко заявлены в XX в. Известно, однако, и то, что и сами эти концепции вовсе не свободны от многочисленных трудностей и даже парадоксов. В этой статье я пытаюсь обосновать тезис: картезианская парадигма – в неявном своем выражении – составляет основу «бессубъектных» концепций, поскольку сохраняется ее ключевая предпосылка о доступном для рефлексии непосредственном знании как основании всякой достоверности. Эта предпосылка и обуславливает принципиальные трудности всякой, опирающейся на нее, теории субъективности. Отсюда следует, что широко распространенное отрицание «философии субъекта» способно стать и самоотрицанием ее критиков, если они продолжают связывать субъективность с рефлексией. Осознание этого необходимо для поиска новых путей исследования субъективности.

Начнем с реконструкции картезианской парадигмы, чтобы выявить в ней названную предпосылку.

Декарт уверен в существовании непосредственного знания, обладающего абсолютной достоверностью и могущего служить основанием всякого опосредованного знания. Поиск непосредственной достоверности Декарт предпринимает как бы с нуля, и результатом этого поиска оказывается утверждение: «*cogito ergo sum*». Но утверждать «я мыслю» – значит мыслить о мышлении, а это предполагает самосознание. Именно здесь скрыта предпосылка философии Декарта: самосознание непосредственно, для его существования достаточно *рефлексии как прямого обращения к имеющемуся непосредственному знанию о самом себе, или, что есть то же самое, к себе как непосредственно присутствующему*<sup>1</sup>.

По Декарту, началом познания является непосредственное, достоверное созерцание, или интуиция, причем интуитивное познание предполагает не только констатацию наличия и существования познаваемой вещи, но и точное постижение ее сущности. Важно заметить, что и достоверность в отношении мира Декарт основывает на непосредственном знании, превращая тем самым рефлексию в метод познания мира. Ясная и отчетливая идея вещи в нас – это все равно, что присутствие вещи в нас<sup>2</sup>. Но если существование вещей сводится к их присутствию для субъекта, мир «как таковой», т.е. мир «по ту сторону субъективности», оказывается потерянным<sup>3</sup>. В этом и заключается принципиальная трудность всякой теории субъективности, явно или неявно предполагающей опору на непосредственное знание, доступное для рефлексии.

Эта трудность никогда не оставалась без внимания, однако причина ее – предпосылка о существовании непосредственного знания – оставалась незамеченной. Отсюда – поиск пути избавления от этой трудности при сохранении вызвавшей ее предпосылки.

По Декарту, проблема познания – это проблема получения доступа к внесубъективной реальности, исходя из непосредственной данности содержаний сознания как основания всякой достоверности<sup>4</sup>. Такая постановка проблемы приводит либо к утверждению невозможности познания вещей самих по себе (И. Кант), либо к отождествлению абсолютной реальности с субъектом, при котором рефлексия оказывается методом познания и создания всего сущего, логика превращается в метафизическую силу развития мира, а существование предметов оказывается результатом логического вывода (итог развития немецкого идеализма<sup>5</sup>. В рамках концепций субъективности, вследствие предпосылки о достоверности рефлексии находящих основание предметности в самосознании, оказалось невозможным объяснить независимое от субъекта существование объекта и присущую ему устойчивость, определяющую единство наших представлений о нем.

Все это заставило философскую мысль обратиться к проблеме вещи как существующей независимо от нас, а не в качестве содержания сознания, и в то же время «сообщающей» о себе, какая она есть. Однако непосредственное знание по-прежнему выступает в качестве основания всякой достоверности, вследствие чего исходная проблема трансформируется в проблему *непосредственной данности, присутствия* самих вещей.

Так, А. Бергсон утверждает, что непосредственные данные сознания исходно представляют собой не что иное, как созерцание действительности. В противовес этому, неокантианцы обосновывают невозможность чисто интуитивного, лишённого всякой логической обработки знания. Хотя неокантианство не нашло пути к вещам самим по себе, тем не менее, оно внесло вклад в разработку проблемы доступа к предмету как таковому, заострив ее указанием на невозможность присутствия предмета в изначальной, не опосредованной творческой активностью субъекта данности. Поиск непосредственного присутствия самих вещей продолжила феноменология Э. Гуссерля.

В феноменологии сознание было понято как предельное поле смысла (в том числе и смысла вещи, трансцендентной по отношению к сознанию) и одновременно как поле для рефлексии<sup>6</sup>. Но рефлексия как непосредственное сознание сознания не в состоянии дать удовлетворительное объяснение трансцендентности предметов и «я» по отношению к потоку сознания, ведь сознание само не может придать вещи и «я» присущий им смысл «другого», существующего независимо по отношению к сознанию. Именно поэтому Гуссерль был вынужден исключить вопрос о существовании из феноменологии и объявить его незначимым для познания сущностей. Но и сущности вещей ускользают от рефлексии, если вещи теряют самостоятельное

по отношению к сознанию бытие. Точно так же и «я» как источник сознания, как условие возможности существования объектов не может быть конституировано самим сознанием, не есть объект. Не справляется рефлексия и с проблемой бесконечного горизонта вещи, поскольку вещь, лишенная собственного бытийного источника, оказывается лишь сплетением сознаваемых взаимосвязей. Видимый недостаток феноменологии — упущение из вида бытия — пытается устранить экзистенциализм.

Экзистенциальная философия выступила с критикой рефлексивного познания как предполагающего превращение человека в конституированный им самим объект, тогда как человек превосходит любую свою объективацию, не имеет некой застывшей сущности, но сущностно есть свое собственное бытие, экзистенция. Однако *неявная* включенность экзистенциалистов в критикуемую ими традицию выражается в том, что отказ от понимания «я» как познающего себя в акте рефлексии означает для них невозможность познания «я» как сущего. В этой позиции скрыта предпосылка Декарта: все сущее достоверно познается исключительно путем рефлексии. Переключение философии с сущего на бытие есть отступление перед рефлексией, а вовсе не ее преодоление. Вследствие зависимости от указанной предпосылки, непознаваемое при помощи рефлексии «я» либо признается вообще непознаваемым (К. Ясперс), либо предполагается познаваемым при помощи «вторичной» рефлексии, представляющей собой неискажающее соединение конкретного единства непосредственного дорефлексивного опыта с мыслью (Г. Марсель), либо не познаваемо в качестве сущего, но познаваемо как бытие (М. Хайдеггер), либо превращается в ничто (Ж.-П. Сартр).

Экзистенциалисты сохраняют верность традиции рефлексивно-го философствования, но это дается им нелегко: само «я» как не поддающееся рефлексии угрожает ее господству. Приходится выбирать: или «я», или рефлексия. Выбор — в пользу рефлексии. В результате, «я» перестает быть сущим. Но, по Сартру, этого оказывается недостаточно: у «я» должно быть отнято и бытие, оно должно стать *ничем*. Чтобы понять, что заставляет его прийти к такому выводу, необходимо рассмотреть экзистенциалистское решение проблемы самопознания.

Возможность отстаиваемой Марселем «вторичной рефлексии» как метода самопознания едва ли может быть рационально понята. Хайдеггер отрицает сложившееся после Декарта понимание субъекта исходя из самосознания, и, наоборот, различные возможности самопонимания проясняет из структуры экзистенции. Основанием единства бытия человека, единства того, кто спрашивает о себе и того, о ком спрашивают, служит не самосознание<sup>7</sup>, а изначальная *временность*. Основанное на временности изначальное понимание своего собственного и иного бытия является не подлежащим сомнению основанием всякого познания, т.е. играет ту же самую роль, которую у Декарта и Гуссерля играло непосредственное сознание сознания. Та-

ким образом, Хайдеггер, по сути, «адаптирует» рефлексию к пониманию бытия. Сказанное позволяет сделать вывод о том, что Хайдеггер, видя трудности рефлексии, связанные с опредмечиванием, принимает рефлексию как непосредственное понимание самого себя.

Временность оказывается основанием и подлинного существования как самости, и неподлинного существования, когда меня «замещает» другой. По Хайдеггеру, самораскрытие есть раскрытие собственного бытия через столкновение с ничто, дистанцирование от всего сущего, отказ от содержательных определений, а это означает отсутствие положительного пути к себе. Поскольку человеку свойственно «цепляться» за сущее, неподлинное существование непреодолимо, и обрести самость невозможно.

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

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

Тезис о прозрачности сознания для самого себя Сартр поддерживает как выражающий «оригинальную и глубокую точку зрения» феноменологии. Сознание не может быть неосознанным сознанием, это было бы противоречием, а быть осознанным сознанием, сознанием без единого «темного пятна» — значит быть сознанием без «я». Но как сознание может быть осознанным без того, кто сознает?

Сартр идет «ва-банк»: сознание как таковое не нуждается в «я», наши представления могут существовать и без «я мыслю». Единство представлений реализуется иначе: «объект трансцендентен по отношению к схватывающим его сознаниям, и именно в нем заключается принцип их единства». Сознание существует как самосознание, поскольку «оно есть просто-напросто сознание того, что оно есть сознание этого объекта». Такое сознание не обращается само на себя как на объект, и поэтому может быть названо сознанием первой степени, или неререфлектированным сознанием.

«Я мыслю» есть уже сознание, направленное на сознание как объект, т.е. рефлексивное сознание, сознание второй степени. Сартр замечает, что при рефлексии сознание модифицируется и оказывается невозможным ловить его в качестве объекта. «Если мое состоя-

ние вдруг трансформируется в рефлектированное, то вот уже я занят тем, что наблюдаю свои действия — в том смысле, в каком о ком-нибудь говорят, что он, говоря, слушает самого себя». Сартр показывает, что полученное в результате рефлексии «эго по своей природе есть нечто ускользающее». Оно представляет собой иррациональный синтез активности и пассивности, имманентности и трансцендентности. Недоступно методу феноменологии — рефлексии — «я» должно быть вынесено за скобки посредством феноменологической редукции. Сартр формулирует: «Трансцендентальное сознание есть безличностная спонтанность»<sup>8</sup>.

Парадоксально, но, утверждая нереклексивное сознание как сознание без «я», Сартр утверждает права рефлексии. По Сартру, сознание существует как самосознание, поскольку оно есть сознание того, что оно есть сознание объекта. А это означает, что оно непосредственно, т.е. рефлексивно. Он говорит «нет» рефлексии как способу познания самого себя через опредмечивание и «да» — рефлексии как непосредственному сознанию сознания. Тем самым он не отбрасывает рефлексии как непосредственное сознание самого себя, а, наоборот, исключает из самопознания такой момент опосредования, как объективация. Мы видим: позиция Сартра — очередная попытка преодоления трудностей рефлексии без преодоления самой рефлексии.

По Сартру, «я» как основания бытия сознания не существует. Следует ли считать, что вопрос о самопознании отпал сам собой ввиду того, что в самопознании оказалось нечего познавать? Может быть, Сартру удалось справиться с феноменологической проблемой непрозрачности «я»? Однако возникает вопрос: как же может существовать сознание, если субъект как его бытийный источник не существует? В «Бытии и ничто» Сартр пытается ответить на этот вопрос, однако это ему, по-видимому, не удается. Экзистенциализм с его опорой на достоверность непосредственного знания не смог решить проблему самопознания.

Поскольку для экзистенциалистов *познание всякого сущего было неразрывно связано с рефлексией*, их борьба с рефлексией во имя существования обернулась борьбой против сущего. Единственной альтернативой гуссерлевскому сущему без существования могло быть существование без сущего. Бессмысленность существования является лейтмотивом творчества Сартра и Камю. Хайдеггер попытался найти третий путь, трансформировав рефлексии в непосредственную понятность бытия для сущего, сущность которого есть бытие. Но и у него непосредственная понятность бытия вступила в противоречие с понятностью взаимосвязей сущего: либо одно, либо другое. Таким образом, рефлексивная установка помешала экзистенциалистам решить проблему бытия предметов для нас как независимых от нас. При этом не следует обманываться словами о трансценденции, об изначальной открытости бытию, или заявлениями о том, что непосредственно данное есть «другое», мир, тогда как сознание — ничто, ко-

торое дает миру проявиться. *Утверждение о непосредственной данности предмета* не может выступать само по себе, а находится в зависимости от *утверждения о доступности этой данности для рефлексии*. В результате, парадоксальным образом сами вещи оказываются достоянием рефлексии. Именно поэтому для философов, выступающих под лозунгом «К самим вещам!» и в тоже время признающих непосредственную данность вещей, реализация этого лозунга оказалась столь же неразрешимой задачей, как и для тех, кто прямо признавал единственно несомненной данностью содержания сознания.

Сартр говорил о сознании без «я» и на вопрос о бытийном основании сознания отвечал, что оно есть ничто. Однако сартровское ничто не было чистым небытием, ничто ничтожило бытие-в-себе и тем самым как свобода было причастным бытию вообще. По словам Ф. Копплстона, «он (Сартр. — Т.Р.) постоянно говорит так, как если бы слово “ничто” означало особый вид чего-либо»<sup>9</sup>.

Однако не следует думать, что философия Сартра есть лишь игра со словом «ничто», к которой не стоит относиться серьезно. (Именно так расценивает Копплстон сартровские рассуждения типа: сознание ничем не отделено от самого себя, значит, благодаря «ничто», оно отделено от себя). Она вскрывает и пытается согласовать противоречивые моменты, имеющие ключевое значение для понимания сознания: с одной стороны, в ней философствование, основанное на рефлексии, получает логическое завершение, выражаемое требованием приравнять не поддающееся рефлексии «я» к «ничто», к небытию; с другой стороны, она ставит вопрос о бытийном основании сознания, и поэтому «ничто» оказывается тем, что *основывает*, бытием.

Д. Генрих так же озабочен противоречивыми моментами теории сознания. С одной стороны, трудности традиционной теории рефлексии снимаются для тех, кто отказывается признавать «я» — псевдосущность, которая характеризуется идентичностью познающего и познаваемого. С другой стороны, теории, утверждающие сознание без «я», имеющее отношение к самому себе, в конечном счете, опираются на рефлексию с ее трудностями<sup>10</sup>.

«Бессубъектные» концепции, такие как структурализм и постструктурализм, не мучают себя противоречиями и благополучно «забывают» о второй стороне проблемы. Согласно логике развития рефлексивной философии, все, что могло бы напомнить о трансцендентальном субъекте, преследуется и постепенно исключается из рассмотрения, он становится просто ничем.

Структуралисты стремятся ради подлинной объективности к рассмотрению объективных символических структур самих по себе, без сомнительного понятия о субъекте как их источнике, и считают «я» производным от функционирования этих структур. Синтез объективных структур не предполагает единства сознания, является анонимным<sup>11</sup>. Для обоснования синтеза при таком подходе указывается иная, отличная от трансцендентального «я» синтезирующая инстанция — бессознательное.

Как это ни парадоксально, и структуралистское изгнание субъекта, продиктованное желанием избавиться от ненадежных метафизических предпосылок, и введение вместо него бессознательного, обусловлены как раз принятием предпосылки декартовской философии – предпосылки о рефлексии как единственном пути к достоверности. Бессознательное, в отличие от трансцендентального «я», поддается рефлексии. Поэтому в бессознательный план переносится выполнение функции субъекта. По той же причине, а именно, для того чтобы быть доступными для познания этим единственно достоверным методом, туда же переносятся и объективные структуры. У структуралистов речь идет о *бессознательных* структурах жизни, психики, языка, мифа, власти и т.д. Обращают на себя внимание субъективные черты этих объективных структур. Дело в том, что перенос рефлексии в качестве достоверного метода познания на сферу объективного ведет к стиранию различия между объективным и субъективным и появлению вместо них гибрида субъективного и объективного.

Поскольку для исследования бессознательных структур выбирается метод рефлексии, предметом исследования становится непосредственно данное. Однако в русле рассматриваемого подхода непосредственная данность не может быть ни субъективной как, например, содержания сознания, так как объединяющего данные субъекта просто нет, ни объективной, так как объективное только предстоит выявить. То, с чем мы непосредственно имеем дело, есть истолкование мира в языке, следовательно, язык предпослан всякому познанию.

Выявляемая рефлексией структура языка оказывается основной исследуемой структурой, тогда как прочие структуры объявляются аналогичными и исследуются при помощи языка и методов его изучения, принимаемых за образец научности. По мере развития аналитической философии, репрезентативная функция языка подчиняется коммуникативной, внимание аналитиков начинает привлекать не научный, а обычный, естественный язык. Это связано с рефлексивным характером философии языка, ищущей основания в непосредственном и изживающей моменты опосредования. В качестве подлинно саморефлективного выявляется интерсубъективное взаимопонимание употребления языка.

О философии языка говорят как о новой парадигме, пришедшей на смену традиционной философии субъекта. Э. Тугендхат пишет, что «традиционная теория самосознания в последней фазе своего развития неизбежно указывает за свои пределы», и далее утверждает, что поздний Витгенштейн последовал этому указанию<sup>12</sup>. Витгенштейн уходит от трудности рефлексивного понимания знания о самом себе, благодаря утверждению, что высказываемые от первого лица предложения, в которых предикат обозначает некоторое состояние сознания, не имеют характера знания<sup>13</sup>. Они употребляются в процессе языковой игры вместо «естественных», «примитивных» выражений чувств, таких как крик или стон, и, так же как последние, не подвер-

жены сомнению, не требуют удостоверения<sup>14</sup>. Витгенштейн решает проблему непосредственного знания вполне в духе рефлексивной философии: он не готов отказаться от непосредственной данности (*несомненной*), *даже если она не может быть знанием*.

Отсюда ясно, что сведение «я» к языковому выражению (Г. Райл) или к «центру нарративной гравитации» (Д. Деннет) не преодолевает важнейшую предпосылку прежней философии, куда более заметную и устойчивую, по сравнению с полаганием субъекта – предпосылку о рефлексии как единственно достоверном методе познания всего существующего. Она по-прежнему скрыто «управляет» ходом мыслей. Так, Г. Райл и следующий за ним Д. Деннет отвергают «я» на том основании, что мы не имеем *непосредственного доступа* к собственным субъективным состояниям и всегда имеем дело не с самим собой, а с придуманным нами объектом<sup>15</sup>. Эти исследователи не замечают противоречивости своей позиции: не зависящий от декартовской предпосылки исследователь не мог бы, исходя *только* из невозможности прямого доступа к себе самому, сделать вывод, что самости не существует.

В философии языка – такова судьба всякой рефлексивной философии – любое исследование реальности берет за основу только непосредственно данное нам, и, как следствие, не находит выхода к реальности. Например, Деннет, принимая в качестве несомненного факта лишь то, что говорят люди или тексты<sup>16</sup>, «пытается выпрыгнуть из «лингвистической тюрьмы», в которую загнал философию Витгенштейн»<sup>17</sup> – приписывает людям или литературным героям *объективные* структуры интенциональности, выработанные в процессе эволюции, чем заслуживает справедливый упрек Р. Рорти в противоречии<sup>18</sup>.

Постструктурализм, продолжая не завершенное структурализмом изгнание субъекта, утверждает, что полагаемые объективными структуры центрированы вокруг фикции «я», и поэтому не могут быть объективными; устойчивых структур нет, есть лишь игра без правил, и самоотждествленное «я» в этой игре не может иметь места.

Ж. Деррида находит, что опора на язык еще не гарантирует того, что в исследовании не вкрались метафизические допущения. В результате анализа гуссерлевской концепции языка он приходит к выводу, что фоноцентризм в понимании языка определяется интуитивистской теорией познания. «Когда я говорю, то к феноменологической сущности этой операции принадлежит то, *что я себя слышу в то же самое время*, когда я говорю». Поэтому голос может выступать в качестве посредника, который «сохраняет и *присутствие объекта* перед интуицией, и *самоприсутствие*, абсолютную близость актов самим себе».

Как справедливо замечает Деррида, для того чтобы были возможны объекты, не требуется рефлексивное схватывание непосредственно присутствующего. Напротив, условием наглядного представления одного и того же предмета и тем самым также идентичности значе-

ния языкового выражения является время, которое «не может пониматься на основании настоящего и самоприсутствия настоящего бытия».

Предметность представлений требует отсутствия интуиции предмета. Это верно и в том случае, если речь идет обо мне самом. Отсюда следует, что для понимания предметности необходимо отказаться от философии, основанной на предпосылке о непосредственном знании. Деррида, однако, делает из этого положения иной вывод: для него отсутствие интуиции означает отсутствие субъекта и объектов. Он пишет: «Отсутствие интуиции — а следовательно, субъекта интуиции — не только дозволяется речью, этого *требует* главная структура значения, рассмотренная *в себе*. Это радикально необходимое полное отсутствие субъекта и объекта утверждения — смерть писателя и/или исчезновение объектов, которые он мог бы описывать — не мешает тексту что-либо «означать»<sup>19</sup>.

Очевидно, что такой ход мысли обусловлен скрытой предпосылкой, состоящей в том, что субъект всегда есть субъект интуиции, а объект всегда есть объект интуиции, т.е. предпосылкой об интуиции — обращении к непосредственно присутствующему — как единственном способе познания. На основании этой предпосылки можно утверждать, что, если нет непосредственной данности познаваемого, то и никакого познаваемого нет. Таким образом, Деррида остается в рамках рефлексивной философии ценой отрицания предметов познания вообще. Выражение относится к объекту, если это допускается его грамматической формой. Поэтому отправной точкой анализа Деррида считает *письмо*, не имеющее ни реального автора, ни реального предмета. В сфере повседневной коммуникации рвутся различия между серьезным и симулированным, дословным и метафорическим; выделяющиеся из повседневной коммуникации сферы науки, морали теряют своеобразную значимость и понимаются как кристаллизации самих форм аргументации.

М. Фуко утверждает: поскольку структуры, в соответствии с которыми истинное отличается от ложного, не предполагают полную прозрачность познаваемого и самих этих структур, поскольку мы не знаем заранее истинны сами эти структуры или ложны, истину следует считать всего лишь функцией воли к власти. Из отсутствия непосредственного знания Фуко делает вывод об отсутствии истинного (в классическом смысле) знания вообще, чем выказывает свою принадлежность философии непосредственного знания. Отрицание реального субъекта и объектов познания, а также отрицание истины есть та цена, которую платит Фуко за свою включенность в традицию.

Постмодернистские концепции с их стремлением уйти от дихотомии явления и реальности и описывать непосредственную данность «вещи», материи, тела, вполне отвечают духу рефлексивной философии, как в постановке проблемы познания, так и в способе ее решения. Эти концепции представляют множество вариантов слияния

субъективного и объективного. Постулируется так называемая *симметрия*, состоящая в том, что «вещи» признаются «диалоговыми» объектами, одновременно и реальными и социальными конструктами. В реалистической версии социального конструктивизма (Б. Латур, А. Пикеринг, Д. Харавэй) «вещи» оказываются действующими лицами в создании культуры (актерами, агентами). Пикеринг говорит, что мир есть продукт постоянного прокатывания человеческого и нечеловеческих агентов через «вальцы» практики. В таком «сплюсненном» мире субъективное и объективное оказываются смешанными. Латур понимает реальность как «актор-сеть», которая представляет собой цепи связей и отношений между «субъектами действия» (актерами), тогда как сами акторы – сущности, конституированные этими отношениями. Различия между субъектами и объектами вторичны по отношению к исходной реальности, которую составляют «гибриды». Харавэй для описания гибридов прибегает к термину «киборг», который соединяет биологических и технологических акторов в единый организм-механизм.

Едва ли можно говорить о новизне и тем более о продуктивности этих подходов по сравнению с классической рефлексивной философией. Явно или неявно отождествленная с познанием вообще рефлексивная дескрипция втягивает все вещи в поле рефлексии, обедняя их на самую малость – на их собственное существование и их собственную сущность. При этом такое нововведение, как вычеркивание субъекта, дела не меняет. По замечанию В.Н. Поруса, «гносеологизм» или «трансцендентализм», когда их гонят в дверь, обязательно возвращаются через окно, и «объективизму» с ними не удастся расправиться»<sup>20</sup>.

Подведем итоги. Заявленный как смена парадигмы отказ от философии субъекта не только не опрокидывает парадигму, заключающую в себе основания кризиса классической теории познания, но и служит ее сохранению. «Бессубъектные» философские концепции, такие как структурализм и постструктурализм, содержат в себе ключевую для этой парадигмы предпосылку о доступном для рефлексии непосредственном знании как основании всякой достоверности. Мы показали, что приверженность к рефлексивной философии – с одной стороны, и ставшие явными трудности этой философии – с другой, заставили структуралистов отрицать существование субъекта и перенести выполнение его функции в бессознательный план, а постструктуралистов привели к отрицанию не только субъекта, но и объективной реальности и истины. В целом всякая концепция, в которой познание сводится к дескрипции, «открытию» уже данного непосредственно либо страдает «субъективизмом», либо, декларируя подлинную объективность, приверженность к «фактам», уничтожает различие между субъективным и объективным, сводя их к некоему гибриду.

Все вышесказанное приводит к пониманию необходимости выхода за рамки рефлексивной философии, которая исходит из непосредственного сознания чего-либо. Выход этот предполагает возвра-

шение к субъекту познания как имеющему досознательный пласт результатов познания. Не бессмыслица ли это? Казалось бы, быть результатом познания и означает существовать для субъекта познания. Однако это утверждение, при всей его кажущейся очевидности, неявно опирается на предположение, что самосознание существует независимо от процесса познания, т.е. на утверждение рефлексивной философии.

Каким же образом может произойти осознание? Сознательные результаты познания отличаются от досознательных тем, что сопровождаются «данными» о самом субъекте как имеющем эти результаты. Но если получение «данных» о себе самом мыслить как рефлексию – прямое обращение на самого себя, – то потребуются бесконечный ряд обращений. Рефлексия всегда есть схватывание субъекта, каким он был до нее, она подобна неудачливому детективу, всякий раз попадающему на место преступления после того, как преступник преблагополучно успел скрыться. *Прямое обращение субъекта к самому себе как объекту познания невозможно.* Необходимо искать иное понимание самосознания. Чтобы результат познания был осознан, «данные» о себе как достигнувшем этого результата должны быть получены не после достижения этого результата, а вместе с ним.

Подойти к решению этой задачи можно следующим образом: осознание первичных результатов познания вещей происходит благодаря созданию наброска субъективности при помощи *трансцендентального*<sup>21</sup> *воображения*. Полагание этой способности является условием осмысления самосознания как не рефлексивного, а опосредованного. Как пишет В.Н. Порус, «попытки выбросить как устаревший хлам идеи классической философии, связанные с выяснением всеобщих (*трансцендентальных*) условий познавательного отношения человека к миру, с выяснением горизонта *универсальных* ценностей познания, с моделированием субъекта познания как представителя познающего *человечества* (а не как “социального атома”, погруженного в сугубо индивидуальный “жизненный мир”), непродуктивны и разрушительны для философии»<sup>22</sup>.

Созданная субъектом, а значит и «данная» ему, наброшенная познавательная способность при обращении отождествившего себя с ней субъекта на сами вещи уже «работает» как данная, «данность» этого познающего сопровождает само познание, делая его результат осознанным. Каков бы ни был набросок, он есть «данность» себя самого как объекта, на которой основывается всякое самопознание. Только благодаря созданию набросков самого себя, трансцендентальный субъект выходит на сознательный уровень, и каждый набросок определяет индивидуальное сознание, индивидуальное «я».

Досознательные результаты познания самих вещей обязаны своим возникновением действительной познавательной способности субъекта познания, тогда как сознательные подчинены наброску субъективности. То же самое можно сказать и относительно наброска. Он не осознан как таковой, ведь не осознан сам создающий его

субъект; но поскольку субъект отождествляет себя с наброском, для него и сам набросок оказывается объектом применения наброшенной познавательной способности, и эти результаты познания наброска уже осознаны, хотя и отличны от самого наброска. Поскольку набросок «дан» неадекватно, а именно он опосредует все связи осознанных результатов познания, связи эти изначально не осознаются субъектом, как они есть.

Далее организация субъективности может быть рассмотрена как преодоление расхождения бессознательных и сознательных «данных» об одних и тех же вещах, в том числе и о себе самом. Но правомерно ли утверждать наличие разлада между сознательным и бессознательным, ведь досознательное не существует для субъекта?

Заметим, что досознательное не есть несуществующее для субъекта, иначе оно вовсе не существовало бы, поскольку оно имеет смысл только как относящееся к субъекту познания. В то же время, оно никогда не переходит грань сознания. Такое «неопределенное» положение досознательного делает его анализ весьма непростым и при поверхностном взгляде противоречивым. Однако это не основание отказываться от него. Досознательные результаты познания так же принадлежат субъекту, как и сознательные, только не сопровождаются «данными» о самом познающем. Поэтому те и другие нельзя считать несопоставимыми.

Преодолеть конфликт результатов познания позволяет работа *эмпирического* воображения, которое, используя в качестве материала элементы уже имеющегося сознания, создает новые связи сознательных «данных», и тем самым придает сознательному сходство с досознательным, приводит их некоему к единству.

Разумеется, намеченная нами конструкция субъекта требует более подробных разъяснений. Здесь она выступает лишь как демонстрация возможности обращения к субъекту на иных, отличных от рефлексии, основаниях.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Называть обращение сознания на самое себя рефлексией философская традиция начинает с «Феноменологии духа» Гегеля. Здесь я употребляю термин «рефлексия» только в смысле обращения к сознанию как *непосредственно* доступному для самого себя.

<sup>2</sup> См.: *Декарт Р.* Размышления о Первой Философии // *Декарт Р.* Соч. – СПб., 2006. – С. 159.

<sup>3</sup> См.: *Рикер П.* Кризис *сogito* // Бессмертие философских идей Декарта. – М., 1997. – С. 24.

<sup>4</sup> См.: *Фишер К.* История новой философии: Рене Декарт. – М., 2004. – С. 380.

<sup>5</sup> См.: *Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. – М., 1997. – С. 257.

<sup>6</sup> См., например: *Гуссерль Э.* Идея феноменологии. – СПб., 2006. – С. 102.

- <sup>7</sup> См.: Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. – СПб., 2001. – С. 230.
- <sup>8</sup> Сапрт Ж.П. Трансцендентность Эго // Логос. 2003. № 2 (37). – С. 89, 90, 91, 92, 96, 99, 108 – 117.  
Там же. – С. 117.
- <sup>9</sup> Колстон Ф. История философии. XX век. – М., 2002. – С. 258.
- <sup>10</sup> Henrich D. Selbstbewusstsein: Kritische Einleitung in eine Theorie // Hermeneutik und Dialektik. Hrsg. von R. Bubner. Vol. 1. – Tübingen, 1970. – S. 268.
- <sup>11</sup> Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. – М., 2003. – С. 265.
- <sup>12</sup> Tugendhat E. Self-consciousness and self-determination. – Cambridge Mass.; London, 1986. – P. 55, 117 – 118.
- <sup>13</sup> Wittgenstein L. Philosophische Untersuchungen. Philosophical Investigations. – Oxford, 1953. – P. 222.
- <sup>14</sup> Wittgenstein L. Zettel. Ed. by G.E.M. Anscombe and G.H. v. Wright. – Oxford, 1967. – P. 84.
- <sup>15</sup> См.: Дубровский Д.И. В «театре» Дэниэла Деннета (По поводу одной популярной концепции сознания) // Философия сознания: история и современность. – М., 2003.
- <sup>16</sup> Dennett D. How to study Human Consciousness: Empirically or Nothing Comes to Mind // Synthese. Vol. 53. № 2. November 1982. – P. 159 – 160.
- <sup>17</sup> Юлина Н.С. Деннет о вирусе постмодернизма. Poleмика с Рорти о сознании и реализме // Вопросы философии. 2001. № 8. – С. 91.
- <sup>18</sup> Rorty R. Holism, Intrinsicity, and the Ambition of Transcendence // Dennett and His Critics. Demystifying Mind. Ed. by Bo Dahlbom. – Cambridge Mass., 1993. – P. 189.
- <sup>19</sup> Деррида Ж. Голос и феномен // «Голос и феномен» и другие работы по теории знака Гуссерля. – СПб., 1999. – С. 101, 103, 114, 118, 122 – 123, 125.
- <sup>20</sup> Порус В.Н. Гносеология в ретроспективе и перспективе // Эпистемология. Философия науки. Т. II. № 2. – С. 72.
- <sup>21</sup> Мы можем воспользоваться этим термином, поскольку работа этой способности воображения осуществляется до всякого опыта и является его условием.
- <sup>22</sup> Порус В.Н. Гносеология в ретроспективе и перспективе. – С. 73.

**Ключевые слова:** субъект, рефлексия, картезианская парадигма в гносеологии, классическая и неклассическая эпистемология

#### **Аннотация**

В статье обосновывается тезис о том, что главной причиной затруднений различных философских теорий субъективности является (явная или неявная) предпосылка доступности непосредственного знания для рефлексии.

The thesis proves in article that the main reason of difficulties of various philosophical theories of subjectivity is (obvious or implicit) the precondition of availability of direct knowledge for a reflection.