



ПОЗНАНИЕ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ



Познание, самопознание, рефлексия



КРУГ РЕФЛЕКСИИ: В ПОИСКАХ ВЫХОДА

Т.М. РЯБУШКИНА

Понятие *рефлексии*, как оно сложилось в философии Нового времени и, видоизменяясь, продолжает жить по сей день, предполагает достоверность простого «оборачивания сознания на себя»¹, а значит, наличие о самом себе *непосредственного (интуитивного) знания*. Однако связь достоверности знания с его непосредственностью, составляющая суть рефлексии, является источником принципиальных трудностей. Любая философская концепция находится во власти традиционного рефлексивного понимания самопознания, если полагает какую-либо форму сознания самого себя непосредственно данной. Цель статьи – обосновать иное, нерефлексивное понимание самопознания.

Впрочем, могло бы показаться, что рефлексия и непосредственное знание исключают друг друга, т.е., что *рефлексивное* есть как раз не *непосредственное*. Но это лишь на первый взгляд. Обратимся к классике – декартовскому *cogito*. По Декарту, если найти хотя бы один пункт, обладающий *непосредственной достоверностью*, то, исходя из него, при помощи дедукции можно построить систему достоверного знания. Но найденный им пункт – «*cogito, ergo sum*» – есть результат *рефлексии*. Действительно, *cogito* не является лишь непосредственным самосознанием, а есть *удостоверившее* себя самосознание. *Cogito* есть результат применения определенного метода поиска фундамента философии (по Г. Шнедельбаху, рефлексия «становится у Декарта *органоном самообоснования философии*»²). Р. Шефер, замечая, что *cogito* содержит в себе как элементы интуиции, так и элементы суждения, видит дискурсивно-общезначимый элемент самосознания в том, что оно есть не только внутренняя, но *интерсубъективная* достоверность, иначе она была бы слишком легкой добычей скептика, чтобы претендовать на роль первого принципа. Разумеется, речь идет не о конкретном языке, включающем возможность сомнения, а о том, что «*cogito* как артикулированное суждение означает... в себе расчлененную, условную связь мыслей»:

«Только тогда, когда Я мыслит, должно оно с необходимостью существовать»³.

Однако это еще не основание для утверждения опосредованности *cogito*. Если говорить о рефлексивном удостоверении в истинности самосознания, то, как отмечает тот же автор в другой работе, у Декарта «чем непосредственнее нечто доступно субъекту, тем оно яснее и отчетливее»⁴, и в полной мере критерию истины удовлетворяет только *непосредственная очевидность*. Шефер показывает, что для Декарта истина не является результатом какого-либо отношения, например, *соответствия* знания и действительности, так как само отношение, для того чтобы оно могло быть верифицировано, должно быть истинным, т.е. очевидным.

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

Таким образом, нельзя противопоставлять непосредственное и рефлексивное. Об этом пишет А. Клеммерлинг: «Рефлектирующее мышление у Декарта не есть дело поднятия до мышления более высокой ступени. Достоверность, правда, требует рефлектирующего мышления, но оно, безусловно, не означает мышления о мышлении»⁵.

Обоснование непосредственного характера *cogito* можно найти и в работе В. Браунера «Прарефлексивное *cogito*». «В нескольких местах Декарт неизменно намекает, что изначальное, обычно приписываемое рефлексивному *cogito* самоудостоверение базируется на не-, т.е. прарефлексивном модусе сознания», рефлексия же есть метод, который обеспечивает доступ к этому «изначальному сознанию»⁶. С рассуждениями автора нельзя не согласиться, несмотря на то, что он называет непосредственное «прарефлексивным», следуя хотя бы и противоположению непосредственного и рефлексивного, тогда как в его работе, фактически, раскрывается, что сущность рефлексии в той традиции, которая начинается с Декарта, состоит в непосредственном обращении к непосредственному знанию.

Имеет ли смысл, вслед за Шефером, утверждать, что *cogito* как артикулированное условное предложение включает дискурсивный элемент? Рассматривая *cogito* как связь мыслей, он признает, что эта связь осуществляется на интуитивном уровне. Две идеи — «мышление» и «существование» — интуитивные и несомненные, поскольку каждый акт сомнения как мыслительный акт уже предполагает их, — связаны между собой благодаря своей «изначальности»,

необходимости всегда, во всяком исследовании предполагать их, а следовательно, всегда предполагать Я, самого себя. Связывание это исполняется в действии самоотношения, которое осуществляется интуитивно⁷. Таким образом, хотя *cogito* по форме и представляет собой условное суждение, по сути своей оно есть интуиция.

О декартовской рефлексии говорят как о философском *методе*, но это особый, не дискурсивный метод. Согласно Шайеру, такие простые противоположности, как вещь мыслящая и вещь протяженная, ум и тело, которые должна связывать и приводить к истине рефлексия, представляют собой с необходимостью *непосредственное, найденное*, равным образом и метод, которым как инструментом распоряжается картезианский, Спинозовский и Лейбницевский ум, является непосредственным, «естественным» (*lumen naturale*), поэтому различия и связи так же могут быть рассмотрены только как непосредственные и являющиеся не методическими установлениями, а *установленными данными*, мыслимыми с помощью метода⁸.

Итак, по Декарту, «человеческий ум, или “мыслящая вещь”, интуитивно познает как собственные акты и существование, так и свою сущность, поскольку она проявляется в мышлении»⁹. Я как таковое и в отношении его *существования*, и в отношении его *сущности* доступно для рефлексии. Рефлексия же есть не что иное, как непосредственное и достоверное созерцание.

Трудность рефлексивного понимания самопознания выявляет Кант. Права рефлексии оказываются ограниченными: декартовское непосредственное знание собственного существования и собственной сущности заменяет кантовская непосредственная данность только собственного существования.

В первом издании «Критики чистого разума» исследование субъективных способностей познания осуществляется путем рефлексии как прямого наблюдения за работой сознания. Данное нам чувственное многообразие во времени рассматривается с точки зрения условий его возможности. В качестве такого условия выявляется взаимопроникновение трех синтезов – схватывания в созерцании, воспроизведения в воображении и узнавания в понятии, – а необходимым и достаточным условием возможности последнего оказывается *единство сознания – трансцендентальная апперцепция*, предполагающая отнесение представлений к Я.

Я оказывается условием всякого представления, всякого мышления. Здесь Кант сталкивается с трудностью рефлексии о Я: «...мы постоянно вращаемся здесь в кругу, так как должны уже пользоваться представлением о нем, чтобы высказать какое-нибудь суждение о нем». Философ избегает круга тем, что отказывается считать Я, сопровождающее все представления и понятия, представлением или понятием о субъекте.

Это Я есть «трансцендентальный субъект всякой мысли = x », чистое самосознание, «форма представления вообще».

Представление «я мыслю» как акт спонтанности является непосредственным. «Благодаря этой спонтанности мышления я называю себя *умопостигающим* субъектом». Но представление «я мыслю», сопровождающее все остальные представления и тождественное в каждом из них, лишь свидетельствует о моем существовании, но ничего не говорит о моей сущности. Я как таковое есть действительный предмет одного лишь мышления (ноумен), созерцать Я как таковое мы не можем. Я дано нам как определимое при помощи чувственности, как явление, которое строится посредством субъективных априорных форм и поэтому не имеет никакого отношения к Я, как оно есть само по себе. Итак, Канту нельзя приписать утверждение непосредственного знания о Я.

Однако нельзя и утверждать, что он полностью избавился от рефлексивной модели. Субъект представляет себя, поскольку сам аффицирует внутреннее чувство. Но чтобы воздействовать на самого себя, субъект должен быть отличным от самого себя. Эта проблема не остается для Канта незамеченной: «Затруднение заключается здесь в том, каким образом субъект может внутренне созерцать самого себя. Однако это затруднение испытывает всякая теория»¹⁰.

Заметим, что *проблема, состоящая в том, как субъект может быть объектом для самого себя, есть ключ к теории субъективности*. Простое постулирование способности субъекта воздействовать на самого себя есть уступка рефлексивному пониманию самопознания как самообращения. Такое понимание лишь затушевывает проблему, но не дает ее действительного решения.

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

Противоречивость кантовского отступления от рефлексивного понимания самопознания вызвала к жизни попытку Фихте вновь утвердить непосредственный характер самопознания. Он возражает против сведения самосознания к одному только представлению «я мыслю»: «...чтобы иметь в себе сознание о своем мышлении, ты должен иметь сознание о себе самом». Но кантовское непосредственное

представление «я мыслю» как *тождественное* во всяком предметном представлении, могло сопровождать и, значит, делать сознательным представление о самом себе как предмете. Принятие же сознания о себе как таковом в качестве условия всякого сознания опять-таки приводит к кругу. «Ты имеешь сознание о себе как сознаваемом, исключительно поскольку ты имеешь сознание о себе как сознающем; но тогда сознающее опять-таки становится сознаваемым, и ты должен снова иметь сознание о сознающем это сознаваемое и так далее, до бесконечности»¹¹.

Выход из круга Фихте видит в отказе от различения *сознания себя как сознающего* и *сознания себя как сознаваемого*: в самосознании нельзя разделять субъективное и объективное, в нем они составляют абсолютно одно и то же.

Нельзя допустить, что существование Я предшествует и обуславливает сознание им самого себя, поскольку такое допущение само обусловлено самосознанием. Самосознание независимо от данности, оно как чистая деятельность само полагает себя, и это полагание самого себя есть одновременно и созерцание самого себя¹². «Я есмь это созерцание и абсолютно ничего более, и это созерцание само есть Я»¹³.

Но таким образом Фихте не может избежать порочного круга, а лишь оттесняет его «внутри» Я. Действительно, по Фихте и в соответствии с рефлексивным пониманием самосознания вообще, *структура Я* как единства Я самополагающего и Я самосозерцающего должна быть не чем иным, как результатом рефлексии, но именно эта структура является условием возможности рефлексии о себе самом, и мы вынуждены каждый раз предпосылать ее акту рефлексии.

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

Следуя за Декартом, Гуссерль всецело полагается на рефлексию, *достоверность которой гарантирована ее непосредственностью*. Радикальное сомнение доставляет нам знание о том, что акты сознания, в отличие от их предметов, невозможно подвергать сомнению. Несомненность эта означает абсолютное присутствие сознания, достигаемое обращением сознания на себя в акте рефлексии: «*Сам бытийный способ переживания таков, что оно принципиально доступно восприятию по способу рефлексии*». Эйдетическая интуиция, направленная на сознание, устанавливает сущности и необходимые структуры актов, конституирующих различные категории предметов, и необходимые структуры сознания в целом. Сознание непосредственно доступно, познание сознания состоит лишь в том, чтобы дать его рефлексивное

описание. Феноменология определяется как «чисто дескриптивное сущностное учение об имманентных образованиях сознания»¹⁴. При этом, по словам Д.Н. Разеева, феноменология является «археологией» достоверности, или очевидности¹⁵.

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

Круг рефлексии феноменология пытается «узаконить»: нельзя объяснить сознание как процесс смыслообразования через то, что не есть сознание, в чем нет процесса формирования смысла. Поэтому *на самом деле* рефлексии о сознании всегда предпослано некоторое понимание сознания, т.е. рефлексия. Феноменологическая рефлексия, направленная на процесс формирования феноменологического данного, феномена, есть необходимое условие этого процесса. «Бытие сознания – это интенционально структурированные горизонты значений, существование которых тождественно их описанию»¹⁶. Таким образом, рефлексия объявляется «непосредственным участником событий» сознания. Заметим, что здесь рефлексия уже совершенно открыто выступает в своем собственном качестве, декларирует свой непосредственный характер.

Действительно ли такое понимание снимает трудности, связанные с рефлексией? В ходе рефлексии в отношении многообразия актов сознания встает вопрос об основании их *единства как принадлежащих одному сознанию, а также об основании их предметного единства*. Таковым выступает трансцендентальное Я – субъективный полюс интенциональных переживаний сознания. Но тождественное при любой действительной и возможной смене переживания «чистое “я”...ни в каком смысле не может считаться реальной частью или моментом самих переживаний». Оно так же не может быть рассмотрено в качестве *объекта*. «Если отвлечься от его “способов сопряжения” или “способов отношения”, то оно совершенно пусто – в нем нет никаких сущностных компонентов, нет никакого содержания, какое можно было бы эксплицировать, в себе и для себя оно не подлежит никакому описанию – чистое Я, и ничто более»¹⁷.

Итогом гуссерлевской рефлексии о предметных единствах и единстве сознания вообще является Я, о котором невозможно сказать ничего, кроме того, что оно есть основание этих единств. Это пока-

зывает, что рефлексия вовсе не есть метод получения нового знания, а есть лишь *утверждение некой уже имеющейся интуиции*. Очевидно, что проверить эту интуицию путем рефлексии невозможно.

Наряду с описанием конституирования объекта через его вневременные определения, Гуссерль объясняет сознание времени с его модусами прошлого, настоящего и будущего, а также восприятие временных объектов. И здесь рефлексия диктует свои правила, оправдывая время в качестве наиболее существенного свойства сознания.

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

Время есть условие всякого понимания, и познание времени – это выявление субъективных условий познания, т.е. рефлексия о сознании. Таким образом, «необходимым элементом круга “сознание-рефлексия” является время. Собственно говоря, это есть круг “сознание-время-рефлексия”»¹⁸.

Уместен вопрос, вообще характерный для исследований подобного рода: какой именно уровень «глубины» сознания можно считать предельным, чтобы соглашаться с неизбежностью на этом уровне логического круга¹⁹?

Гуссерль не останавливается на «круговом» объяснении временного через временное, а пытается утвердить предельный уровень сознания – абсолютный темпорально-конститутивный поток сознания, который уже не является временным. Именно поток сознания является абсолютной системой отсчета всякого конституирования, а это означает, что он сам должен конституировать себя как единство. Первичное впечатление не нуждается в особом акте схватывания для того, чтобы быть осознанным: «...как раз бессмысленно говорить о некотором “неосознанном” содержании, которое лишь впоследствии становилось бы осознанным». Ретенция не превращает истекшую фазу в объект, но тем не менее есть сознание этой фазы²⁰. Наличие первичного сознания и ретенций дает возможность непосредственно взглянуть в рефлексии на сознание, поэтому рефлексия оказывается состоявшейся без того, чтобы требовалась новая, удостоверяющая ее

рефлексия. Самосознание не предполагает никакой двойственности между рефлектирующим и подлежащим рефлексии.

Результатом рефлексии временных образований сознания является самоконститутивный квазивременной поток сознания, который есть абсолютная субъективность. Возникает двойственность понимания субъективности: Я как переживающее предметное единство есть нечто отличное от абсолютного потока, нечто самоидентичное в потоке переживаний. Мы имеем два различных результата рефлексии, один из которых утверждает первичную интуицию «предметности», обеспечивая ее соответствующим Я, а другой играет ту же роль в отношении интуиции «времени». В силу своей «привязанности» к непосредственному знанию, рефлексия не способна объяснить временное и вневременное из единого корня субъективности.

Феноменологическая рефлексия может отличить чистое сознание от эмпирического только при помощи редукции, но для проведения редукции необходимо знать, какие структуры сознания являются чистыми²¹. Получается, что в результате рефлексии в разряде чистых структур могут оказаться структуры, необходимые только для эмпирического сознания. Таким образом, едва ли обосновано отнесение к трансцендентальному *эго* интенциональности, заимствованной из описательной психологии Ф. Brentano, и времени, еще в XVIII веке признанного формой внутреннего опыта эмпирического Я²².

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

Хайдеггер подвергает критике рефлексии, отрицая возможность того, чтобы «Я, склонившись к самому себе, изогнувшись назад, на себя уставилось». Для выявления самости не требуется обращение на себя, дополнительное внутреннее восприятие в отличие от внешнего восприятия. О рефлексии можно говорить только в смысле отражения от вещей, «глядя» в которые Dasein видит себя.

Исходя из бытия-в-мире как основоустройства присутствия, Хайдеггер выделяет его экзистенциальные структуры: набросок, брошенность и озабоченное устройство. Но присутствие есть *единство* того, кто спрашивает о себе и того, о ком спрашивают, «самость принадлежит к сущностным определениям присутствия»²³. Отсюда неизбежен вопрос об исходной целостности выявленных экзистенциальных определений присутствия. Мы снова сталкиваемся с ключевой проблемой самопознания: каким образом может быть одним и тем же познаваемый и познающий?²⁴

Бытие присутствия, означающее «вперед-себя-уже-бытие-в-(мире) как бытие-при (внутримирно встречном сущем)»²⁵, есть «забота». Забота представляет собой исходную целостность трех фундаментальных

бытийных структур, *самость есть забота*. Но что определяет возможность заботы как целости, ведь структурные моменты заботы, будучи рассмотрены сами по себе, не отсылают друг к другу?

Основанием единства бытийных структур присутствия у Хайдеггера выступает изначальная *временность*. «Набрасывание» возможно только как имеющее смысл *будущего*; быть брошенным можно, только имея смысл уже бывшего, т.е. *прошлого*; бытие при подручном возможно лишь в актуализации этого сущего, т.е. как *настоящее*. Временность, по Хайдеггеру, выступает и как смысл бытия, и как первичное понимание бытия, предельный горизонт всякого познания. Таким образом, именно временность служит Хайдеггеру основой для обоснования возможности целостности знания о себе самом и существования в качестве себя самого.

Можно ли считать, что Хайдеггер действительно преодолел понимание самосознания как результата рефлексии и нашел ей приемлемую замену? Для того чтобы временность могла быть основанием целости заботы, она должна сама быть единством, но у Хайдеггера это единство лишь формально, т.е. вытекает из определения времени²⁶. Единство обосновывается тем, что ему предпосылается единство более глубокого уровня как непосредственно данное, т.е. имеет место все тот же порочный круг рефлексии.

Итак, Хайдеггер отказывается от рефлексии как предполагающей опредмечивание, но не выходит из поля рефлексивного мышления вообще. Его понимание самопознания обременено все той же трудностью рефлексии: самость лишь постулируется в качестве сущностного определения присутствия, но не получает удовлетворительного объяснения.

Казалось бы, *современная* философия (или то, что принято называть таковой) может праздновать победу над классической рефлексией с ее предпосылкой о непосредственной данности себя самого. «Я... — не нечто самоочевидное, дающееся с несомненностью в акте самосознания, а нечто, создаваемое в процессе отношения к себе в конкретных социально-культурных условиях, и только в этих условиях существующее». В неклассической теории познания ставится проблема объяснения генезиса индивидуального сознания, исходя из изначальной включенности познающего субъекта в реальный мир и в систему отношений с другими субъектами. Но такие исходные данные предполагают наличие *осознаваемой данности*, позволяющей быть отнесенной именно к Я, поскольку никакие отношения невозможны без того, *кто* вступает в отношения. «Без какой-то формы самосознания (иногда очень нечеткой, слабо выраженной) сознание действительно невозможно»²⁷. Но предпо-

сылание какой-либо формы сознания *себя самого* снова означает движение в круге рефлексии.

Поясним. Познание вообще предполагает раздвоение на познающее и познаваемое, на субъект и объект, а в рефлексии они должны совпадать, должно возникать единое Я. Рефлексивное понимание самопознания не терпит указанного раздвоения, поскольку рефлексия не есть познание, а есть непосредственное обращение к готовому знанию. Именно этим обусловлен круг рефлексивного самопознания: *рефлектирующий о себе самом субъект еще до рефлексии знает о себе то, что он идентичен с предметом рефлексии.*

Чтобы выйти из круга, необходимо избавиться от предубеждения рефлексивной философии, состоящего в том, что предметом самопознания исходно является *познающий как таковой*, и признать, что идентичность самого себя как познающего и как познаваемого *вовсе не имеет места изначально*, до всякого познания. Отказ от рефлексивной модели приводит к утверждению, которое кажется парадоксальным: субъект познает в качестве самого себя *не самого себя*, а нечто иное. Вместо субъекта как такового в роли объекта самопознания выступает «набросок» субъекта с его познавательной способностью, созданный самим субъектом при помощи *трансцендентальной способности воображения*. Набросок этот не создается именно как набросок субъекта, не относится субъектом к самому себе как объекту — такого объекта у субъекта изначально нет, напротив, относить что-либо к самому себе, осознать себя как Я для субъекта оказывается возможным только с появлением наброшенной субъективности. Поэтому возможно создание множества не исключających один другого набросков. Вместе с тем набросок играет роль наброска субъекта. Происходит это потому, что необходимым условием появления у субъекта каких-либо предметов познания является нахождение им *самого себя как познающего*, и в качестве такового может выступить только набросок, который *есть* у субъекта (хотя и на досознательном уровне), поскольку он создан им самим.

Субъект как познаваемый есть набросок. В результате того, что собственная познавательная способность «дается» субъекту как набросок, субъект обращается к вещам уже согласно свойствам наброска, а не своей собственной познавательной способности. К наброску самого себя он также обращается только при помощи «наброшенной» познавательной способности. Заметим, что при этом не набросок познает сами вещи и самого себя, а сам субъект познает их, как бы играя предписанную наброском роль. В противном случае, имело бы место отождествление субъекта и объекта, а это допускает только имеющая характер непосредственного знания рефлексия. Результаты познания вещей и наброска познавательной способности, получен-

ные с помощью этого наброска, уже являются осознанными, так как набросок, в отличие от самого субъекта, является объектом и сопровождает все получаемое посредством него. Таким образом, *сознание возникает благодаря созданию наброска субъективности*.

Разумеется, это положение нуждается в тщательном обосновании. Пока допустить существование наброска субъективности можно лишь в отрицательном смысле — это допущение продиктовано нашим стремлением освободиться от рефлексии. Но достигаем ли мы тем самым осмысления реального субъекта? Может быть, наш «набросок» есть всего лишь искусственно привносимое нами промежуточное звено, а не действительно имеющее место в познании опосредствование?

Здесь мы фактически сталкиваемся с известной проблемой трансцендентальной философии, состоящей в установлении отношения между субъектом трансцендентальным и субъектом психологическим, эмпирическим. Задача проведения границы между ними была важнейшей для Канта, Фихте, Гуссерля, но так и не нашла своего решения²⁸. Дело не только в том, что трансцендентальному субъекту приписывались черты, заимствованные из психологии и естественнонаучного знания, под вопросом стоит правомерность самого требования «очищения» от всего эмпирического. По словам П. Рикёра, берущее свое начало в декартовском сомнении величие трансцендентальной проблематики Я «достигается ценой утраты связи с личностью, о которой идет речь, с отношением “я” — “ты”, складывающимся в ходе словесного общения с обладающим ответственностью “я”, с идентичностью исторической личности»²⁹. В то же время нельзя относить познание всецело к эмпирическому субъекту. «С точки зрения трансцендентализма, всякая гносеологическая концепция, исходящая из понятия индивидуально-эмпирического субъекта, страдает “патологической двойственностью”: с одной стороны, эмпирический субъект индивидуален, то есть обладает неповторимыми характеристиками, делающими уникальной его собственную “картину мира”, с другой стороны, его индивидуальность должна выступать как “репрезентация” универсальной структуры “Я”, без которой немислима разумная и продуктивная коммуникация между индивидами»³⁰. Получается, что невозможно ни свести познание к эмпирическому уровню, ни обосновать реальность трансцендентального и эмпирического уровней познания: трансцендентальный субъект оказывается лишенным индивидуальности, и тем самым утрачивает связь с реальностью, а эмпирический — лишенным возможности познания, поскольку оно предполагает общезначимость.

Действительно, классический трансцендентальный субъект вовсе не нуждается в «другом», в множественности эмпирических субъек-

ектов, поскольку он обладает самосознанием как непосредственно данным. Но если отказаться от мысли, что субъект изначально дан себе как предмет самопознания, то в поиске предмета самопознания он будет создавать множество проб, набросков. Поскольку самосознание субъект обретает лишь через определение познавательной способности с помощью наброска, *на основе различных набросков самого себя он строит различные зависящие от них сознания, картины мира, каждая из которых уникальна.*

Каждый набросок субъективности, создаваемый трансцендентальным субъектом, представляет собой «глубинное ядро» индивидуально-эмпирического субъекта. Иными словами, индивидуально-эмпирический субъект есть более или менее адекватное осознание некоторого наброска субъективности. Отличие эмпирического субъекта от наброска субъективности обусловлено тем, что осознание наброска, как и вообще всего существующего, становится возможным только благодаря познавательному действию субъекта, которое он осуществляет при помощи брошенной познавательной способности.

На досознательном уровне каждый из набросков есть определение самого субъекта как познаваемого. На сознательном уровне субъект познания считает себя только одним из эмпирических субъектов, так как данное сознание возможно лишь постольку, поскольку субъект познания играет роль только одного наброска. Остальные наброски он осознает как внешние по отношению к нему эмпирические субъекты.

Поскольку знание не может быть бессознательным, оно достигается субъектом только через создание наброска, через осознание себя в качестве эмпирического субъекта. Субъект, как он есть, знает только то, что знает эмпирический субъект. *Универсальность познания, осуществляемого эмпирическим субъектом, основывается на том, что индивидуальные миры эмпирических субъектов представляют собой сознательный уровень познания, осуществляемого субъектом трансцендентальным, имеющим кроме этого уровня досознательный уровень познания, с которым соотносится всякое сознательное познание как с общим, единым «ориентиром».*

Первичные результаты познания вещей, определяемые самим субъектом, являются *досознательными* в силу того, что сам субъект не дан самому себе как приобретающий их. Досознательные результаты познания, определяемые самим субъектом, и осознанные результаты, определяемые наброском, *различны*, но вместе с тем они суть результаты познания *одних и тех же вещей*, поэтому субъект пытается привести их к гармонии, к единству. Досознательное, не переходя грани сознания, все же «участвует» в процессе познания. В противном случае оно не существовало бы в отношении к субъекту, но его существование

есть исходная точка *нерефлексивного* рассмотрения субъективности, отрицающего изначально, не требующую предварительного познания осознанность. Досознательное способно влиять на сознательное, поскольку создает сознание внутренней гармонии или, наоборот, дисгармонии, требующей устранения.

На сознательном уровне действует *вторичное, относящееся к набросанной познавательной способности воображение (осознанием его является эмпирическое воображение)*, которое, руководствуясь сознанием дисгармонии, либо «подгоняет» сознательные результаты под досознательные, либо так изменяет сознательные результаты, чтобы они включили в себя и первично осознанные, и досознательные результаты. Тернистый путь достижения единства результатов познания — отдельная тема. Этот путь определяет принципиальную возможность получения знания о себе самом и о мире. По мере достижения единства результатов познания, досознательные результаты познания выводятся на уровень сознания, а это неразрывно связано с осознанием познавательной способности, позволяющей их получить, т.е. с осознанием субъективности как таковой, что означает выход к вещам как таковым в целом. Однако это не означает, что знание о себе и о мире, в конечном счете, субъекту обеспечено. До тех пор, пока наброски не позволяют субъекту достичь через них единства сознательного и досознательного, сохраняется активность не только вторичного, но и первичного воображения, создающего и разрушающего наброски. Результаты всего этого грандиозного творческого процесса непредсказуемы.

Чтобы утверждение о наличии досознательного уровня познания не показалось слишком умозрительным, заметим следующее. Объектом познания, вообще говоря, является, то, что само по себе не есть наше знание. Любой, даже самый безупречный в отношении согласованности с миром нашего знания, результат познания всегда ищет подтверждения в «реальном мире», причем (вспомним Канта) этим миром не может быть мир явлений, поскольку последний, будучи замкнутым на себя, есть лишь мир нашего знания, господства субъективных форм. Но сравнение знаний с реальностью напрямую невозможно, это предполагало бы, что реальность как таковая до всякого познания уже дана субъекту для такого сравнения. Речь может идти только о сравнении сознаваемых результатов познания вещей с первичными досознательными результатами познания этих же вещей. Таким образом, досознательный уровень познания дает о себе знать во всяком познании. Самопознание не является исключением, но поскольку субъект как таковой, в отличие от всех остальных вещей, не может выступать в качестве объекта досознательного познания,

результат самопознания на досознательном уровне представлен созданным субъектом наброском познающего.

Итак, набросок субъективности, введенный нами в качестве трансцендентального условия возможности сознания, есть реально существующий человек, рассмотренный в глубинном плане, подлинный объект всякого эмпирического познания самого себя как индивидуальности.

Подведем итоги. Порочный круг, с которым до сих пор сталкиваются попытки понять самопознание, есть результат принятия предпосылки о возможности рефлексии как обращения к имеющемуся непосредственному знанию себя самого. Предлагаемый подход к пониманию самопознания исключает эту предпосылку.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Frank M. Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. – Stuttgart, 1991. – S. 81.

² Schnädelbach H. Reflexion and Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie. – F/M., 1977. – S. 21.

³ Schäfer R. Zweifel und Sein. Der Ursprung des modernen Selbstbewusstseins in Descartes' cogito. – Würzburg, 2006. – S. 11, 12.

⁴ Schäfer R. Wahrheit aus der Evidenz des Ich bei Descartes // Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch. – Amsterdam; N. Y., 2007. – S.30.

⁵ Klemmerling A. Eine reflexive Deutung des Cogito // Cramer K. (Hrsg.) Theorie der Subjektivität. – F/M., 1987. – S. 142.

⁶ Brauner W. Das präreflexive Cogito. Münchner Philosophische Beiträge. Band 20. – München, 2007. – S. 9, 24.

⁷ См.: Schäfer R. Zweifel und Sein. Der Ursprung des modernen Selbstbewusstseins in Descartes' cogito. – S. 11.

⁸ См.: Scheier C.A. Die Selbstentfaltung der methodischen Reflexion als Prinzip der neueren Philosophie. – Freiburg; München, 1973. – S. 29.

⁹ Гарнцев М.А. Проблема самосознания в западноевропейской философии. – М., 1987. – С. 171.

¹⁰ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 3. – М., 1964. – С. 371, 209, 150.

¹¹ Фихте И.Г. Опыт нового изложения наукоучения // Фихте И.Г. Соч. В 2 т. Т. 1. – СПб., 1993. – С. 554, 554 – 555.

¹² См.: Schulz W. Der gebrochene Weltbezug. Aufsätze zur Geschichte der Philosophie und zur Analyse der Gegenwart. – Stuttgart, 1994. – S. 141.

¹³ Фихте И.Г. Опыт нового изложения наукоучения. – С. 557.

¹⁴ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. – М., 2009. – С. 138, 184.

¹⁵ Разеев Д.Н. В сетях феноменологии // Разеев Д.Н. В сетях феноменологии. Э. Гуссерль. Основные проблемы феноменологии. – СПб., 2004. – С. 20.

¹⁶ Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. – М., 1998. – С. 25, 53.

¹⁷ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. – С. 178, 251.

¹⁸ Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. – С. 57, 25.

¹⁹ См.: Порус В.Н. У края культуры (философские очерки). – М., 2008. – С. 321.

²⁰ Гуссерль Э. Собр. соч. Т. I. Феноменология внутреннего сознания времени. – М., 1994. – С. 139, 138.

²¹ См.: Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. – М., 1999. – С. 175.

²² См.: Гайдено П.П. Научная рациональность и философский разум. – М., 2003. – С. 468.

²³ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. – СПб., 2001. – С. 211, 318.

²⁴ О первостепенном значении этой проблемы для Хайдеггера см.: Рикёр П. Хайдеггер и проблема субъекта // Рикёр П. Конфликт интерпретаций. – М., 1995. – С. 359.

²⁵ Хайдеггер М. Бытие и время. – М., 1997. – С. 192.

²⁶ См.: Молчанов В.И. Время и сознание. – С. 118.

²⁷ Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. – М., 2001. – С. 169, 166.

²⁸ См.: Гайдено П.П. Научная рациональность и философский разум. – С. 464.

²⁹ Рикёр П. Кризис cogito // Бессмертие философских идей Декарта. – М., 1997. – С. 26.

³⁰ Порус В.Н. Рациональность. Наука. Культура. – М., 2002. – С. 297.

Аннотация

В статье обосновывается тезис о том, что попытка мыслить познание, необходимо предполагающее субъектно-объектное отношение путем рефлексии, сводящей это отношение к единству, обуславливает фундаментальную трудность традиционного понимания самопознания.

Ключевые слова:

субъект, объект, познание, рефлексия, непосредственное знание, достоверность, феноменология, обоснование, истина.

Summary

This paper proves the thesis that the fundamental difficulty of the traditional theory of self-knowledge depends on attempt to understand knowledge that necessarily entails division between the subject and the object, by the way of reflection that negates this division and posits both moments as identical.

Keywords:

subject, object, knowledge, reflection, direct knowledge, reliability, phenomenology, substantiation, truth.