

ПРОБЛЕМА ОБОСНОВАНИЯ ПРЕРЕФЛЕКСИВНОГО САМОСОЗНАНИЯ: ВОЗМОЖНО ЛИ ТРАНСЦЕНДИРОВАНИЕ СОЗНАТЕЛЬНОГО ОПЫТА?*

Т.М. РЯБУШКИНА

Одним из вариантов ответа на трудности классической рефлексивной теории сознания является характерная для феноменологического направления мысли (Ф. Brentano, Э. Гуссерль, Ж.-П. Сартр, философы Гейдельбергской школы, Д. Захави) идея *пререфлексивного самосознания*. Актуальными задачами представляются выявление и критический анализ тех характеристик, которые пререфлексивное самосознание приобретает в работах его сторонников. Оно обычно полагается в качестве *необъективирующего* самосознания, которое содержится во *всяком* сознательном опыте и не может иметь основания ни в *несознательном*, ни в *сознании более высокого уровня*. Критики данной идеи отмечают ее слабую сторону: поскольку свойство быть сознательным и принадлежать *мне* постулируется в качестве «внутреннего» свойства ментальных состояний, *происхождение пререфлексивного самосознания оказывается неподдающимся объяснению*.

Каковы перспективы развития идеи пререфлексивного самосознания? Как будет показано, объяснение существования и особенностей пререфлексивного самосознания требует новой постановки вопроса о возможности трансцендирования сознательного опыта и переосмысления отношения к несознательному и к самообъективации как условиям возможности сознания.

Суть идеи пререфлексивного самосознания, предлагаемой Brentano, состоит в том, что во всяком опыте имеет место направленность сознания не только на предмет опыта, но и на сам опыт. Какова структура такого самосознания? Brentano доказывает, что осознание опыта не может быть еще одним ментальным актом, не может следовать *за* опытом. Кроме того, оно не может быть отдельным, отличным от самого предмета, представлением. «Всякий, даже самый простой психический акт обладает двойным – первичным и вторичным – объектом. К примеру, простейший акт, в котором мы слышим, имеет звук первичным объектом, а вторичным – самого себя, [т.е.] психический феномен, в котором слышится звук»¹. Если бы мы определяли число представлений по числу объектов, то физический феномен должен был бы представляться дважды – в качестве содержания первого представления и в качестве включенного в содержание второго представления. Отсутствие такого двойственного

* Исследование подготовлено в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) «Концептологический анализ “возвращения к трансцендентному” в современной европейской философии», грант №13-03-00573 (2014).

представления первичного объекта, согласно Brentano, указывает на «слияние» объекта внутреннего представления с самим представлением и на принадлежность обоих к одному и тому же психическому акту. Репрезентация ментального состояния дана в самом этом состоянии. Мы можем знать о психическом феномене, когда он присутствует в нас; например, в то время, когда мы имеем представление звука, мы осознаем, что имеем это представление. Всякий опыт есть *сознательный* опыт, не существует несознательных ментальных состояний.

Однако возникает новый вопрос: как возможен такой психический акт, для которого характерно единство, но который при этом имеет сложную структуру — включает в себя самосознание? Что объединяет два различных интенциональных объекта, содержащихся в этом акте, в одно целостное сознание? Чем определяется тот факт, что данный сознаваемый нами опыт есть опыт именно этого, а не иного объекта?

В ходе своего дальнейшего исследования структуры психического акта Brentano отмечает принципиальное различие между интенциональными объектами, входящими в психический акт — сознаваемым физическим феноменом и сознанием опыта этого феномена. «Нечто, что является лишь вторичным объектом акта, хотя и может в нем осознаваться, но может не быть в нем наблюдаемо; наблюдению подлежит, скорее, то, что относят к предмету как первичному объекту»². В самом деле, если бы рассматриваемые интенциональные объекты были объектами одного рода, то сознание вторичного объекта, так же, как и сознание первичного, требовало бы наличия сопровождающего сознания, т.е. рассуждение предполагало бы регресс в бесконечность.

Но если сознание опыта не есть наблюдение за ним, тогда что представляет собой это сознание? Brentano ставит вопрос о количестве и качестве видов сопровождающего сознания. Он находит, что, помимо *представления*, со всяким психическим актом связано относящееся к нему суждение — так называемое внутреннее восприятие, которое является непосредственно очевидным познанием психического акта. Сознание первичного объекта, таким образом, связано с *познанием* этого объекта. Такого рода познание есть основа всякого познания. «Правильность внутреннего восприятия никоим образом не доказуема, но она представляет собой нечто большее — она непосредственно очевидна»³.

Но может ли психический акт включать в себя отношение познающего к познаваемому (субъектно-объектное отношение)? Разве различие познающего и познаваемого не заставит нас всякий раз полагать нового познающего, который, в свою очередь, должен быть познаваемым, разве не получим мы в итоге бесконечное усложнение душевной деятельности? Ответ Brentano на этот вопрос звучит так:

«Суждение внутреннего восприятия состоит... в простом признании представляемого во внутреннем сознании психического феномена»⁴. Однако остается неясным, каков способ осуществления признания или непризнания объекта. Прояснение этого способа невозможно без знания о *познающем субъекте*, но это знание никоим образом не может быть включено в брентановскую модель психического акта. Как следствие, для Брентано все предметы опыта оказываются одинаково признанными. «Интенсивность, свойственная познанию вторичного объекта, сила убеждения, с которой этот объект воспринимается, неизменна, она всегда так высока, насколько это возможно»⁵.

Третий вид сопровождающего сознания, который выделяет Брентано – относящееся к психическому акту чувство – *удовольствие или неудовольствие*, которое мы от него получаем. Этот вид сознания, как и два других, Брентано оставляет без объяснения.

Итак, согласно Брентано, структура психического акта, обеспечивающего сознание предмета, является четверокой: даже самый простейший психический акт может быть рассмотрен как представление своего первичного объекта, как представление самого себя, как познание самого себя и как чувствование самого себя. Причина того, что все эти аспекты нашего сознания предмета не получают объяснения, кроется в невозможности при объяснении представления, познания и чувства (удовольствия или неудовольствия) оставить в стороне того, *кто* представляет, познает и чувствует. Однако обращенность на самого носителя сознания не отвечает требованиям феноменологического метода: она не может быть непосредственной, не может превращать познающего в объект. Включение такого объекта как сам познающий в акт сознания разрушило бы непосредственную данность и единство этого акта. Вновь возникла бы классическая трудность порочного круга: если сознание о субъекте как предмете опыта является условием сознания предмета, то сознание о субъекте обуславливает само себя.

Брентано задает направление поиска основания сознания в границах самого сознания, но при этом границы сознания расширяются до пределов всякого возможного опыта. «Всякий психический акт является осознанным; сознание о нем дано в нем самом»⁶. При помощи такого подхода к пониманию сознания он надеется избежать следующей дилеммы: или мы считаем основание сознания сознательным, и тогда нам нужно искать основание для сознания самого этого основания, и так до бесконечности; или мы допускаем несознательное основание сознания, но тогда требуется объяснить, как нечто несознательное может сделать опыт сознательным. Брентано отвергает вторую из этих возможностей и находит решение в рамках первой. Сознание объявляется изначальным, неотъемлемым свойством опыта, и поиск основания сознания в самом сознании оказывается уже не вращением

в порочном круге, а исследованием, вскрывающим фундаментальные характеристики сознания.

Феноменологическая мысль после Brentano переосмысливает структуру акта сознания, устраняя из него все, что могло бы угрожать его единству и приносить в него опосредствования. Согласно Гуссерлю, Brentano ошибался в том, что понимал сам опыт как *объект*, хотя и ненаблюдаемый, но все же представляемый, познаваемый и вызывающий удовольствие или неудовольствие. Чтобы избежать понимания опыта как некоторого объекта познания, который предполагает существование трансцендентного по отношению к опыту *субъекта познания*, Гуссерль настаивает на принципиальной отличии *сознания акта* сознания, дающего объект, от *сознания объекта*. У Brentano акт сознания содержит два интенциональных предмета (первичный — физический феномен — и вторичный — сам опыт). У Гуссерля интенциональный предмет только один, а именно — тот, на который направлен данный акт, причем предмет этот трансцендентен по отношению к сознанию, так как не входит в состав переживания⁷. Таким образом, феноменология утверждает первичность сознания по отношению к познанию и пытается элиминировать субъектно-объектное отношение.

Но остается проблема: каким образом вписать во всякий акт сознания предполагаемое им (хотя бы в некоторой «минимальной» форме) самосознание? Здесь на помощь приходит идея пререфлексивного самосознания, согласно которой именно *самосознание* есть неотъемлемое, внутреннее свойство ментального состояния, являющееся *основанием возможности сознания* любого предмета. В ходе развития феноменологической мысли на первый план выступает именно идея *пререфлексивного самосознания*.

Сартр утверждает сознание в качестве абсолюта и обосновывает невозможность выхода за пределы сознательного опыта с целью его обоснования. Каков ход его рассуждений? Он признает, что сознательный опыт есть знание, но бытие знания нельзя измерить знанием: познаваемое отсылает к познанию, а последнее — к бытию познающего, поскольку оно *есть*, а не поскольку оно познано. Таким образом, Сартр ставит вопрос о трансфеноменальном бытии. Разве поиск такого бытия не означает трансцендирование сознательного опыта и выход к его истокам? Однако Сартр отвечает на этот вопрос отрицательно. Он утверждает, что закон бытия познающего субъекта — *быть сознающим*, т.е. ограничивает познание рамками сознания. Почему? «Сознание есть познающее бытие, поскольку оно *есть*, а не поскольку оно познано. Это означает, что надо отказаться от примата познания, если мы хотим учредить это познание»⁸.

Однако этот тезис можно и перевернуть: необходимо отказаться от примата сознания, чтобы учредить это сознание. Какая же из этих альтернатив предпочтительнее? Познание может быть *досознательным*

(термин «досознательное» будем использовать для обозначения таких несознательных состояний, которые первичны по отношению к сознанию и обуславливают его). Может ли сознание быть до познания? Ответить утвердительно на этот вопрос мешает тот факт, что наличие сознания предполагает наличие некоторого *знания* о себе самом, без которого невозможно свойство самопрозрачности, приписываемое сознанию феноменологами.

Сартр признает, что всякое сознание предполагает сознание себя как *познающего*. «Всякое познающее сознание познает только свой объект. Однако необходимое и достаточное условие познания познающим сознанием своего объекта и есть то, что оно должно быть сознанием себя самого именно в качестве познающего. Это условие необходимое, так как если бы мое сознание не создавало бы, что оно есть сознание этого стола, оно было бы сознанием этого стола, не создавая этого, или, если хотите, сознанием, которое не знает самого себя, бессознательным сознанием, а это нелепо»⁹.

Несмотря на это признание, Сартр категорически против утверждения примата познания над сознанием, он не согласился бы с тем, что познание познающим самого себя (а это могло бы быть только досознательное познание) есть необходимое условие сознания. «Сведение сознания к познанию предполагает, что в сознание вводят субъект-объектный дуализм, типичный для познания. Но если мы примем закон пары „познающее — познаваемое“, будет необходим третий термин, чтобы познающее, в свою очередь, стало познаваемым»¹⁰.

Сартр приходит к заключению, что не следует вводить в сознание отношение познающего и познаваемого. Вместе с отношением познающего к познаваемому элиминируется и сам познающий субъект: самосознание уже не есть сознание, которое имеет познающий о себе самом, а есть сознание сознания. Но, по Сартру, сознание сознанием самого себя как особого объекта невозможно, сознается не сознание, а иное по отношению к нему (трансцендентный объект), поэтому и сознание сознания оказывается сознанием иного, т.е. сводится к сознанию трансцендентного объекта.

Сартр очерчивает свое понимание пререклексивного самосознания следующим образом. «...сознание сознания — помимо случаев рефлексированного сознания, на которых мы тотчас же будем настаивать — не является позициональным, т.е. ... оно не есть в свою очередь свой объект. Его объект по своей природе находится вне его, и именно поэтому оно в едином акте полагает и схватывает его. Самого же себя оно знает исключительно как абсолютно внутреннюю реальность. Назовем такое сознание так: сознание первой степени, или нереклексированное сознание»¹¹.

В чем же состоит сознание сознанием самого себя не как объекта, а как «абсолютно внутренней реальности»? Можно ли говорить о

структуре неререфлектированного сознания, поскольку оно каким-то образом включает не только полагание объекта, но и самосознание?

Как считает Р. Дженнаро, состояние неререфлектированного сознания есть «сложное состояние, такое что в нем позиционально осознается внешний объект, но также непозиционально осознается это осознание»¹². Как охарактеризовать отношение между этими частями сложного целого? Как может быть осмыслено взаимное проникновение, неразрывное единство этих двух видов сознания?

Сартр мог бы ответить, что части неререфлектированного сознания предмета разделяет Ничто, поскольку они есть части *одного и того же* ментального состояния. Однако эти части, очевидно, различаются, поскольку речь идет о двух видах сознания – позициональном и непозициональном. По мнению Дженнаро, Сартр сталкивается с серьезными проблемами и двусмысленностями, отвечая на вопрос, является ли непозициональное самосознание формой *знания*. Сартр утверждает, что «если мы хотим избежать регресса в бесконечность, то следует понимать самосознание как «непосредственное и не мыслящее отношение себя к себе»¹³, т.е. он не признает существования познавательного отношения между частями пререклексивного сознания (т.е. между позициональным сознанием объекта и непозициональным сознанием этого сознания). Но если непозициональное самосознание не имеет собственного предмета познания, тогда как описать эту разновидность сознания? Сознание самого себя всегда уже есть, когда есть сознание внешнего объекта. Сознание себя, поскольку оно некоторым образом связано с сознанием объекта, оказывается некоторым изначальным, *непосредственным* знанием. Сартр отказывается от примата познания, чтобы учредить познание, однако в итоге он вынужден полагать знание как непосредственно данное. Сартровская концепция, полагающая сознание в качестве абсолюта, не дает объяснения ни сознанию, ни познанию, поскольку и то, и другое полагается в качестве исходного.

Кроме того, сартровская концепция затрагивает только одну сторону сознательного опыта, а именно, включенность сознания опыта в сознание объекта этого опыта. У Д.В. Смита этот аспект самосознания охарактеризован следующим образом: имеющая место при сознании всякого предмета «форма внутреннего осознания является *указательной*: „в этом самом опыте“. Благодаря этому осознанию, опыт является „самосознанием“: он включает осознание его самого»¹⁴. Но, по мнению этого исследователя, указанный момент не в полной мере характеризует сознательный опыт. Структура «в этом самом опыте» заключает в себе содержание «Я вижу данный предмет (в этом самом опыте)». Таким образом, во всяком сознательном опыте я схватываю полную структуру моего опыта, включающую меня самого как *субъекта*. Интенциональное состояние сознания имеет такой характер, как если бы оно было «направленным» как из субъекта, так и на объект.

На этот аспект обращают внимание и другие исследователи. Сознательный опыт имеет *феноменальный характер* — субъективный характер опыта, каким он «является» в сознании: как мы переживаем этот опыт, каково иметь этот вид опыта¹⁵. Сознательный опыт является тем или иным *для меня*, включает перспективу или точку зрения¹⁶.

В целом структура сознательного опыта представляется Смиуту следующей. «Сознательно Я ф, если и только если феноменально в этом самом опыте Я ф. Характер „феноменально“ освещает ментальную структуру, заставляя ее „являться“ в сознании, и структура „в этом самом опыте“ рефлексивным образом схватывает структуру опыта»¹⁷. Смит считает, что обе эти структуры представлены *в самом опыте*, что позволяет избежать традиционной трудности регресса при осмыслении вторичного сознания и самосознания.

Однако подмечаемая Смитом спаянность опыта и самосознания скорее подчеркивает загадочность феномена, чем объясняет его. По Смиуту, сознательное состояние имеет два полюса — субъективный и объективный, причем последний содержит в себе данность субъективного, а первый — носит черты объекта. Но как возможно такое взаимное переплетение?

По замечанию К. Макгинна, сознательный опыт обладает двуклкостью Януса: одно его лицо смотрит вовне — на объект опыта, а другое — внутрь, на себя, обеспечивая имплицитную осознанность опыта, отличную от эксплицитного интроспективного суждения об опыте. «Содержания, сознательные по своему существу, пронизаны субъективностью»¹⁸.

Следует ли признать, что бытие сознательным есть *внутреннее* свойство ментальных состояний? Д. Розенталь считает такое признание равносильным признанию того, что сознательное состояние «лишено артикулированной структуры и, таким образом, не поддается никакому объяснению»¹⁹.

Для объяснения сознательных ментальных состояний Розенталь предлагает «теорию мысли высшего порядка» — НОТ-теорию (Higher-Order Thought theory). Согласно Розенталю, определяющим свойством сознательного состояния является то, что, когда субъект находится в этом состоянии, он *непосредственно* осознает то, что он в нем находится. Однако непосредственное осознание субъектом своего нахождения в ментальном состоянии *M* означает, что субъект обладает отдельным ментальным состоянием *M**, таким, что *M** интенционально направлено на *M*. Именно случай репрезентации более высокого уровня позволяет нам сознавать ментальное состояние первого уровня. По словам Розенталя, «бытие ментального состояния интранзитивно сознательным состоит в бытии кого-либо в качестве транзитивно сознающего это состояние»²⁰.

По Розенталю, осознание ментального состояния M представляется субъекту *непосредственным* в силу того, что состояние M^* , которое обеспечивает это осознание, есть ментальное состояние, формирования которого субъект не осознает, т.е. *несознательное* ментальное состояние. Если бы M^* было сознательным ментальным состоянием, тогда субъект непосредственно осознавал бы его, а это потребовало бы существования третьего ментального состояния, M^{**} , интенционально направленного на M^* , и вновь возник бы вопрос, является ли M^{**} сознательным или несознательным. Во избежание бесконечного регресса, в конце этой последовательности состояний должно быть *несознательное* ментальное состояние.

Что отличает несознательное ментальное состояние от сознательного? По Макгинну, «присутствие для субъекта» есть характеристика, которой обладают сознательные и которой лишены несознательные состояния. Несознательное восприятие предмета репрезентировало бы предмет, но не репрезентировало бы его для *меня*.

Согласно Смиуту, «каждое сознательное ментальное состояние имеет определенное феноменальное качество, качество, отличающее этот вид опыта. Обладание таким качеством составляет часть того, что делает опыт сознательным»²¹. Несознательное ментальное состояние не имеет феноменального качества, так как субъект не имеет внутреннего осознания этого состояния таким, каким оно обнаруживается, является.

Таким образом, НОТ-теория, в отличие от феноменологических теорий, не принимает бытие сознающим за единственный способ бытия познающего и полагает, что возможность существования сознательных ментальных состояний обусловлена существованием несознательных ментальных состояний. Данная теория акцентирует внимание на *объяснении* сознания первого уровня, а не на его описании.

Однако, согласно НОТ-теории, ментальное состояние первого уровня в отношении своего содержания существует независимо от направленного на него несознательного ментального состояния, так что последнее лишь «добавляется» к нему, делая его сознательным. Так, по Смиуту, феноменальный аспект сознания можно сравнить с электрическим светом. «Когда свет включен для данного ментального состояния, это состояние сознательно; когда свет выключен, состояние несознательно»²². Такое объявление осознанности результатом *внешнего* отношения к иному подвергается обоснованной критике.

Например, У. Кригель, рассмотрев возможность того, что имплицитное осознание субъектом своего сознательного состояния базируется на несознательном ментальном состоянии, отвергает ее на том основании, что мы как субъекты имеем об этом осознании *опыт от*

первого лица, который с необходимостью должен быть сознательным. Кригель приходит к выводу: «...ментальное состояние интранзитивно самосознательно, только если оно представляет свое собственное появление. То есть саморепрезентация есть необходимое условие интранзитивного самосознания»²³. НОТ-теория не дает объяснения того, каким образом элементы самосознания «впаяны» в каждое сознательное состояние.

Д. Захави выступает против НОТ-теории, защищая одноуровневый отчет о сознании, к которому тяготеет феноменологическая мысль. Как и феноменологи, он отказывается считать все сознание объектным сознанием, а также отрицает попытки конструировать интранзитивное сознание в терминах транзитивного сознания, т.е. точку зрения, согласно которой состояние сознания есть состояние, которое мы интенционально сознаем.

«Знакомство с собой», по Захави, является необъективирующим. «Объект опыта есть то, что, по определению, находится в оппозиции к субъекту опыта. В этом заключается первый довод в пользу того, что объектное сознание исключительно не пригодно в качестве модели для понимания самосознания. Другой довод... состоит в том, что попытка сконструировать самосознание как род объектного сознания порождает бесконечный регресс»²⁴.

Далее, Захави представляется неубедительным утверждение о том, что отношение между двумя иными способами несознаваемыми процессами может сделать один из них сознательным. Он находит неясным, «каким образом состояние, не обладающее субъективными или феноменальными качествами, может быть трансформировано в состояние, обладающее такими качествами, т.е. в опыт с данностью первого лица или «свойскости» (mineness), путем простого относительного прибавления мета-состояния, имеющего состояние первого порядка в качестве своего интенционального объекта»²⁵.

Кроме того, согласно Захави, «недостаточно объяснить, как то или иное состояние становится сознательным; теория также должна объяснить, каким образом состояние сознания становится данным в качестве *моего* состояния сознания, в качестве состояния, в котором нахожусь я»²⁶.

Стремясь сохранять весь набор определяющих черт пререклексивного самосознания, включая его непосредственность, имплицитность, отсутствие объективации, пассивный характер, Захави тем не менее утверждает, что пререклексивное самосознание имеет внутреннюю дифференциацию и артикуляцию. В отличие от Сартра, Захави не сводит самосознание к сознанию объекта: один и тот же объект, с теми же самыми свойствами, относящимися к миру, может представлять себя различными способами. Он может быть дан как воспринимаемый, вообразаемый, воспоминаемый и т.д.

Определяющей чертой позиции Захави является его убежденность том, что объяснить сознание опыта как *моего* опыта можно лишь утверждая данность *самости* в этом самом опыте. Самость идентифицируется им с *данностью опытов от первого лица*. При этом самость не может быть дана в одном-единственном опыте, а есть *«инвариантное измерение данности от первого лица во множестве меняющихся опытов»*²⁷. Эта *минимальная самость* понимается как основание возможности эксплицитной формы самоописания, при которой мы осознаем наш опыт как наш собственный опыт.

С аргументами Захави против НОТ-теории нельзя не согласиться. Однако минимальная самость как способ данности *всякого* опыта от первого лица не может служить объяснением существования множества *различных* феноменальных качеств, которые составляют субъективную данность опыта, и разнообразных проявлений самости, ее качественного своеобразия. Минимальная самость оказывается не содержательной данностью самого себя, а некой *«этикеткой самости», приклеиваемой к любому опыту* (не только опыт, получаемый от первого лица, но и опыт, приобретаемый нами от третьего лица, входит в состав единого принадлежащего мне опыта).

Дженнаро предлагает компромисс: будучи сторонником тезиса о *несознательном* основании сознания, он в то же время утверждает, что этот тезис не противоречит идее о том, что *самосознание включено в сознательное ментальное состояние*. Исследователь рассматривает следующую возможность. «Ментальное сознательное состояние первого уровня есть сложное состояние, содержащее в себе как ментальное состояние, направленное на мир, так и (несознательную) мета-психологическую мысль (meta-psychological thought – МЕТ)», которая «представляет собой самосознательное состояние и таким образом (как и у Сартра) даже сознательное состояние первого уровня есть самосознательное состояние»²⁸.

Принятие такой структуры сознания позволяет избежать бесконечного регресса: мысль, обеспечивающая сознание, сама несознательна и поэтому нет необходимости для объяснения ее сознательного характера в полагании направленного на нее рефлектирующего состояния сознания более высокого порядка. Удастся избежать и трудности, состоящей в невозможности анализа сознательных состояний, различия в них сознания предмета и сознания самого состояния. «МЕТ представляет собой несознательную часть сознательного ментального состояния первого уровня»²⁹.

Заметим, однако, что у Дженнаро несознательная данность самого себя, которая делает сознательной данность объекта, сама может быть осознана при помощи следующей несознательной мысли. Несознательное здесь непосредственно доступно осознанию, это означает, что, по сути, оно имманентно сознанию. Таким образом, вновь заявляет

о себе трудность регресса, связанная с вопросом о том, чем определяется имманентный сознанию характер того, что лежит в основе сознания. Если же понимать несознательное как не являющееся непосредственно доступным сознанию, то вводимое Дженнаро понятие о МЕТ — *несознательной* мета-психологической мысли и при этом мысли *самосознательной* — есть противоречивое понятие.

Мысль о том, что некоторая несознательная данность самого себя может сделать опыт мира сознательным, является верной, но нуждается в новом направлении развития. Необходимо ответить на вопрос: как возможна несознательная данность *самого себя*?

Теория сознания первого уровня, предполагающего пререфлексивное самосознание, должна принимать во внимание следующие моменты.

Если объяснение сознания будет осуществляться лишь средствами самого сознания, то такое объяснение будет вынуждено опираться на характеристики сознания, происхождение которых должно быть выяснено, т.е. будет круговым. Объяснение возможности сознания требует трансцендирования сознательного опыта и выявления *досознательной* основы сознательных состояний.

Имплицитное самосознание, обеспечивающее сознательный характер ментального состояния первого уровня, представлено в самом этом состоянии. Оно есть пререфлексивное, интранзитивное самосознание, т.е. оно не предполагает дополнительного ментального состояния второго уровня, которое было бы направлено на первое ментальное состояние и обеспечивало бы его осознанность.

Из пунктов 1 и 2 следует, что пререфлексивное самосознание имеет, с одной стороны, *досознательный* характер (коренится в досознательном как основе сознания), а с другой стороны — *сознательный* (оно включено в каждое сознательное состояние первого уровня).

Пререфлексивное самосознание содержит как элементы *субъективности* (состояния сознания имеют феноменальный характер и осознаются как принадлежащие *мне*), так и *объективности* (будучи не сводимым к сознанию внешнего объекта, оно является некоторым видом *знания о себе самом*, т.е. отсылает к самому себе как предмету *познания*).

Попытаемся наметить объяснение сознания, отвечающее этим требованиям. Чтобы отыскать досознательное основание сознания, не следует понимать сознание как непосредственно данное. Все, что осознается, является *знанием* того или иного рода, поэтому сознание можно попытаться осмыслить как *результат процесса познания*. При этом сознание первого уровня, возникновение которого означает возникновение самой сферы сознания, может быть понято только как результат *досознательного* познания.

Необходимость говорить о досознательном познании означает восстановление примата познания: познающий исходно не есть со-

знающий, познавательное отношение к внесубъективной реальности как объекту познания исходно есть досознательное отношение. На начальном этапе познания познающий не осознает самого себя, применение его познавательной способности осуществляется «в темноте» и представляет собой действие природного механизма. Полученное в результате применения познавательной способности субъекта знание является *досознательным* знанием.

Для того чтобы субъект познания мог обрести минимальную осознанность — осознать нечто как непознанное, но являющееся *предметом познания*, необходимо, чтобы субъекту познания в какой-либо форме был дан *познающий*. Но искомое досознательное основание самосознания не может быть досознательным отношением субъекта познания *к самому себе* как объекту познания, досознательной данностью познающего самому себе, поскольку всякая данность есть данность познаваемого, а не познающего. Вместе с тем досознательное основание самосознания не должно быть формальным, а должно обладать содержанием, которое станет основой для развитых форм сознательного познания себя как индивидуальности.

Поскольку познающий не может быть исходно дан самому себе в качестве объекта, процесс самопознания включает в себя познавательную деятельность, в процессе которой познающий *обретает* объект самопознания. Первичная самообъективация может состоять только в *создании* при помощи трансцендентального воображения «наброска» субъективности, который будет служить для субъекта предметом самопознания, не будучи тождественным самому субъекту.

Набросок оказывается для субъекта, с одной стороны, им самим как познающим, а с другой — инструментом, который он использует для познания мира. Поскольку применение наброшенной познавательной способности к познанию внесубъективной реальности осуществляется «в присутствии» досознательной данности самой этой способности, результаты этого познания оказываются *сознательными*.

Возникшее таким образом сознание первого уровня содержит имплицитную досознательную данность «самого себя» (т.е. наброска), поскольку каждый сознаваемый предмет конституируется благодаря наброшенной субъективности. Именно набросок субъективности определяет взаимосвязь всех сознаваемых предметов (исходно не осознаваемую), принадлежность их одному и тому же сознанию.

Досознательная данность «самого себя» (наброска) является *основой* для дальнейшего сознательного самопознания. Субъект применяет наброшенную познавательную способность и для познания самого наброска как досознательного предмета и, таким образом, приобретает сознание самого себя как *объекта*. Возникает сознание себя как индивида, обладающего *телом*, которое существует в мире наряду с

другими предметами в качестве противостоящего субъекту познания, но которое при этом является для него *своим собственным*. С другой стороны, применение наброшенной познавательной способности для познания этой же способности как *конституирующего инструмента* дает нам осознание нашего сознательного опыта как *индивидуального субъективного* опыта, а самих себя как индивидуальных субъектов. Предметы могут быть осознаны как предметы *моего* опыта, поскольку конституирующая их наброшенная познавательная способность принимается субъектом за данность самого себя и осознание этой данности принимается за самосознание.

Когда познание выходит на сознательный уровень, досознательным результатам познания внесубъективного мира, полученным посредством собственной (неосознаваемой) познавательной способности субъекта, оказываются сопоставленными иные результаты познания этого же мира, полученные посредством наброшенной познавательной способности. Сознательное познание мира и самого себя как субъекта во многом определяется имплицитным влиянием досознательного уровня познания на сознательный и представляет собой сложный и непредсказуемый в отношении его результатов процесс познания, направленный на достижение *единства* сознательного и досознательного. Можно показать, что признание или непризнание объекта сознательного опыта *знанием*, а также *чувство* удовольствия или неудовольствия, сопровождающее сознание объекта, определяются тем, насколько этот сознательный опыт гармонирует с соответствующим ему досознательным познанием той же внесубъективной реальности³⁰.

Итак, самосознание оказывается относящимся и к сфере *сознательного* (эмпирическое Я), и к сфере *досознательного* (набросок), содержащим в себе черты как *субъективного* (набросок определяет единство предметов опыта и их принадлежность *мне*), так и *объективного* (наброшенная познавательная способность сама есть объект познания). С одной стороны, отношение к самому себе как познающему есть *условие возможности сознания* (таким условием является досознательная данность наброска как предмета самопознания), с другой стороны, это отношение *включено в сознание первого уровня* (сознаваемый предмет конституируется в соответствии со свойствами наброска). Таким образом, отмечаемые различными исследователями противоречивые черты пререфлексивного самосознания могут быть объяснены путем обращения к досознательным основаниям сознательного опыта. На этом пути возможно объяснение и тех особенностей сознания, на которые указывает Brentano — связи сознания первичного объекта с *познанием* этого объекта, а также относящееся к нему *чувство удовольствия или неудовольствия*.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Бретано Ф. Избранные работы. – М., 1996. С. 90 – 91.
- ² Там же. С. 67.
- ³ Там же. С. 79.
- ⁴ Там же. С. 81.
- ⁵ Там же. С. 91.
- ⁶ Там же. С. 90 – 91.
- ⁷ Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 3 (1). Логические исследования. Т. II (1). – М., 2001. С. 362.
- ⁸ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М., 2004. С. 25.
- ⁹ Там же. С. 26.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ Сартр Ж.-П. Трансцендентность Эго // Логос. 2003. № 2 (37). С. 90 – 91.
- ¹² Gennaro R.J. Jean-Paul Sartre and the HOT Theory of Consciousness // Canadian Journal of Philosophy. 2002. Vol. 32. No 3. P. 313.
- ¹³ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. С. 26 – 27.
- ¹⁴ Smith D.W. The Structure of (Self-) Consciousness // Topoi 5. 1986. P. 151.
- ¹⁵ Nagel T. What is it like to be a bat? // The Philosophical Review. 1974. Vol. 83. No 4. P. 436.
- ¹⁶ Levine J. Purple Haze: The Puzzle of Consciousness. – N. Y., 2001. P. 6 – 7.
- ¹⁷ Smith D.W. The Structure of (Self-) Consciousness. P. 153.
- ¹⁸ McGinn C. Consciousness and Content // Proceedings of the British Academy 76. 1988. P. 286.
- ¹⁹ Rosenthal D.M. Higher-Order Thoughts and the Appendage Theory of Consciousness // Philosophical Psychology. 1993. Vol. 6. P. 157.
- ²⁰ Rosenthal D.M. A Theory of Consciousness // The Nature of Consciousness / N. Block, O. Flanagan and G. Güzeldere (eds.). – Cambridge (MA), 1997. P. 739.
- ²¹ Smith D.W. The Structure of (Self-) Consciousness. P. 152.
- ²² Ibid.
- ²³ Kriegel U. Consciousness as Intransitive Self-Consciousness: Two Views and an Argument // Canadian Journal of Philosophy. 2003. Vol. 33. No 1. P. 124 – 125.
- ²⁴ Zahavi D. Subjectivity and selfhood: Investigating the first-person. – Cambridge (MA), 2006. P. 64.
- ²⁵ Ibid. P. 25.
- ²⁶ Ibid. P. 26.
- ²⁷ Ibid. P. 132.
- ²⁸ Gennaro R.J. Jean-Paul Sartre and the HOT Theory of Consciousness. P. 302.
- ²⁹ Ibid. P. 306.
- ³⁰ Рябушкина Т.М. Познание и рефлексия. – М., 2014. С. 263 – 335.

REFERENCES

- Brentano F. Selected works. Moscow, 1996 (trans. in Russian).
- Husserl E. Collected Works. Vol. 3 (1). Logical Investigations. Vol. II (1). Moscow, 2001 (trans. in Russian).
- Gennaro R.J. Jean-Paul Sartre and the HOT Theory of Consciousness. *Canadian Journal of Philosophy*. 2002. Vol. 32. No 3.
- Kriegel U. Consciousness as Intransitive Self-Consciousness: Two Views and an Argument. *Canadian Journal of Philosophy*. 2003. Vol. 33. No 1.
- Levine J. *Purple Haze: The Puzzle of Consciousness*. New York, Oxford University Press, 2001.
- McGinn C. Consciousness and Content. *Proceedings of the British Academy* 76. 1988.
- Nagel T. What is it like to be a bat? *The Philosophical Review*. 1974. Vol. 83. No 4.
- Rosenthal D.M. Higher-Order Thoughts and the Appendage Theory of Consciousness. *Philosophical Psychology*. 1993. Vol. 6.

- Rosenthal D.M. A Theory of Consciousness. *The Nature of Consciousness*. N. Block, O. Flanagan and G. Güzeldere (eds.). Cambridge (MA), MIT Press, 1997.
- Ryabushkina T.M. *Cognition and reflection*. Moscow, 2014 (in Russian).
- Sartre J.-P. Being and Nothingness. Moscow, 2004 (trans. in Russian).
- Sartre J.-P. The Transcendence of the Ego. *Logos*. 2003. Vol. 2 (37), pp. 86–121 (trans. in Russian).
- Smith D.W. The Structure of (Self-) Consciousness. *Topoi* 5 (1986), pp. 149–156.
- Zahavi D. *Subjectivity and selfhood: Investigating the first-person*. Cambridge (MA), MIT Press, 2006.

Аннотация

Цель данной статьи – критически проанализировать взгляд на сознание как «одноуровневое», связанный с идеей о существовании пререфлексивного самосознания. Этот взгляд, разделяемый большинством феноменологов (Ф. Brentano, Э. Гуссерль, Ж.-П. Сартр, Д. Захави), сопоставляется с «теорией мысли высшего порядка» (HOT-теорией), также призванной прояснить структуру сознательных метальных состояний. В свете проведенного анализа, автор пытается разрешить трудности указанных направлений мысли путем обращения к исследованию до-сознательного процесса познания как необходимого условия возможности сознания.

Ключевые слова: пререфлексивное самосознание, феноменальное сознание, сознательный опыт, перспектива от первого лица, субъективность, трансцендентное.

Summary

The aim of this paper is to examine the so called “one-level account of consciousness” based on the idea of pre-reflective self-consciousness. The account shared by the most phenomenologists (F. Brentano, E. Husserl, J.-P. Sartre, D. Zahavi) is compared with the “Higher-Order Thought theory of consciousness” (the HOT theory), which in turn is aimed to elucidate the structure of conscious mental states. In light of the analysis, the author attempts to relieve the difficulties of the both lines of thought by taking into consideration the pre-consciousness self-cognition as the necessary condition of possibility of consciousness.

Keywords: pre-reflective self-consciousness, phenomenal consciousness, conscious experience, first-person perspective, subjectivity, transcendent.