

ТАТЬЯНА РЯБУШКИНА*

Я КАК СУБЪЕКТ ПОЗНАНИЯ**

МЕЖДУ ОБЪЕКТИВАЦИЕЙ И ЭЛИМИНАЦИЕЙ

Получено: 03.09.2023. Рецензировано: 29.12.2023. Принято: 05.04.2024.

Аннотация: В статье представлен подход к исследованию субъективности как условия возможности сознательного опыта, не допускающий, с одной стороны, объективации субъекта познания, рассмотрения его в качестве вещи среди других вещей сознаваемого мира, а с другой — его формализации и элиминации. В трансцендентализме И. Канта и в трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля Я как условие возможности опыта оказывается за пределами опыта. Попыткой феноменологии усмотреть в субъективности конкретное, содержательное основание опыта и при этом учесть ее трансцендентальный характер является разработка идеи «воплощенности» субъекта (поздний Гуссерль, М. Мерло-Понти и др.). На этом пути удастся избежать превращения субъекта во внутримирное сущее, однако полагание телесности субъективности означает ее фактичность, т. е. мыслимость наряду с ней иных форм субъективности, обуславливающих иные смысловые миры с иными законами, что возвращает от трансцендентализма к догматизму. Переосмысление автором субъективности на основе реформированного трансцендентального метода, не предполагающего априоризм, позволяет не допустить, с одной стороны, фактичности трансцендентального субъекта, а с другой — его элиминации, и обосновать возможность исследования его как содержательной основы индивидуального сознательного опыта, как условия возможности познания самого себя и иного.

Ключевые слова: сознательный опыт, досознательное, трансцендентальная субъективность, телесность, фактичность, временность, восприимчивость, производительность.

DOI: 10.17323/2587-8719-2024-2-142-161.

Современная эпистемология в решении проблемы познания человеком себя самого как познающего имеет тенденцию к заимствованию результатов и методов науки. Эта тенденция обнаруживается в рамках различных философских направлений, начиная с аналитической философии и заканчивая такими исходно чуждыми сциентизму направлениями, как феноменология и трансцендентальная философия. Примерами натурализации последних могут служить нейрофеноменология Ф. Варелы (Varela, 1996), экспериментальная феноменология Ш. Галлагера (Gallagher, 2003), эпигенетический трансцендентализм К. Малабу (Malabou, 2014).

*Рябушкина Татьяна Михайловна, к. филос. н., доцент, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), ryabushkinat@yandex.ru, ORCID: 0000-0001-9229-9924.

**© Рябушкина, Т. М. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Однако в рамках указанной тенденции познающий субъект неизбежно рассматривается как включенный в мир, и все попытки не упустить из вида понимание субъекта познания как условия возможности мира, принципиально недоступного для объективации, оказываются половинчатыми и противоречивыми. Классическая феноменология справедливо указывала на то, что естественнонаучные парадигмы и теории не могут быть использованы в качестве предпосылок исследования сознания, поскольку сами они как содержания сознания нуждаются в осмыслении оснований их структуры, сменяемости. Вместе с тем, потенциал исходного проекта феноменологии ограничен полаганием изначальности *сознания*, отказом от прояснения *условий* его возникновения, от осмысления сознательных представлений как результатов познания реальности, не обусловленной существованием сознания. В результате, философии остается лишь бежать позади когнитивной науки, эволюционной биологии и др. наук, не уклоняющихся от вопроса о происхождении сознания, и она лишается своей основополагающей и эвристической роли в исследованиях познания. Важнейшая проблема, определяющая перспективы развития феноменологии, состоит в том, чтобы преодолеть абсолютизацию сознания как условия возможности всякой организации и всякого познания и при этом не допустить ошибки превращения сознания в объект, в часть мира.

Для решения этой проблемы феноменологическое описание нуждается в дополнении исследованием условий возможности сознательного опыта. Но такого рода исследование необходимо освободить от ограничений классического трансцендентализма, а именно, от придания структурам сознательного опыта (например, пространству и времени) статуса неизменных априорных форм, подлежащих описанию, но не объяснению. Целью данной работы является теоретико-познавательное исследование субъективности как условия возможности сознания и познания иного (несубъективного) и самопознания, избегающее априоризма (и его следствия — агностицизма), а также приписывания познающему субъекту характеристик, не учитывающих его трансцендентальный характер.

ЧАСТЬ I

1. ДИЛЕММА МЕЖДУ ОБЪЕКТИВАЦИЕЙ И ЭЛИМИНАЦИЕЙ СУБЪЕКТА В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И ФЕНОМЕНОЛОГИИ

Трансцендентально-феноменологические исследования субъективности традиционно принимали форму априоризма, что влекло за собой

негативные следствия в отношении осмысления как познаваемого, так и познающего: познаваемое, поскольку оно подчинено априорным формам, оказывается лишь «явлением»; познающий как условие возможности опыта полагается за пределами опыта, и это полагание сводится к чистому представлению «я мыслю» (Кант, Лосский, 1994), к чистому полюсу самотождественности (Гуссерль, Михайлов, 2009).

Возможна ли в рамках трансцендентально-феноменологической философии деформализация познающего, или попытки придать субъективности содержательное наполнение неизбежно ведут к тому, что условие возможности опыта превращается в одну из составляющих опыта, и тем самым утрачивается трансцендентальная позиция?

Согласно Канту, хотя интеллектуальное сознание моего существования, выступающее в представлении «я существую», и является первичным, все же

внутреннее созерцание, в котором единственно может быть определено мое существование, имеет чувственный характер и связано с временным условием (Кант, Лосский, 1994: 37–38).

Без чувственного материала, подлежащего синтезу, самосознание не могло бы возникнуть. Сознать свое тождественное Я в отношении моих представлений значит *a priori* сознавать их необходимый синтез, причем именно синтез подчиняет представления апперцепции, создавая ее первоначальное единство (там же: 129). При этом «рассудок не находит во внутреннем чувстве подобную связь многообразного, а порождает ее, воздействуя на внутреннее чувство» (там же: 142).

Однако для осуществления указанного воздействия необходимо, чтобы воздействующий отличался от подвергающегося воздействию, и поэтому неясно, как возможно говорить о воздействии познающего субъекта на себя. Кант отмечает трудность вопроса о том, «каким образом Я, которое мыслит, отличается от Я, которое само себя созерцает, [...] и тем не менее совпадает с ним, будучи одним и тем же субъектом» (там же), и не дает на него ответа. Тем не менее он утверждает, что наше самопознание предполагает самоаффектацию, что

...душа созерцает себя не так, как она представляла бы себя непосредственно самодеятельно, а сообразно тому, как она подвергается воздействию изнутри, следовательно, не так, как она есть, а так, как она является себе (там же: 85).

Я оказывается либо чистым пустым полюсом единства (в представлении «я мыслю»), либо обретает содержание (во времени), но превращается в явление.

Стремясь придать Я содержательное наполнение, Гуссерль в «Кризисе европейских наук...» указывает на присущую Я *временность*. Гуссерлевские исследования темпорального синтеза, протекающего в сфере пассивности, представляют его в качестве результата *самовосприятия*. При этом Гуссерль, как и Кант, не отвечает на вопрос о том, как возможно «эгологическое самовосприятие» (Гуссерль, Скляднев, 2004: 116), если Я никоим образом не может стать для себя объектом, стать во внешнее отношение к самому себе, чтобы воздействовать на себя.

Трудности, связанные с утверждением о том, что сознание невозможно без самовосприятия (саморефлексии), не остаются незамеченными, и ответом на них служит выдвигаемая сторонниками феноменологического метода идея о *пререфлексивности* самосознания. Согласно Ж.-П. Сартру, «Я» не является необходимым условием существования сознания, а возникает лишь как результат рефлексии о первоначальном сознании. Неотрефлектированное сознание, полагающее объект, есть в то же время неполагающее, пререфлексивное самосознание. Его содержание сводится к сознанию объекта, и, кроме этого, оно *Ничто*. Таким образом, условие возможности объектов оказывается трансцендентным опыту. Однако необходимость осмысления этого условия заставляет искать подходящее для его описания концептуальное содержание. Говоря о способе бытия сознания как условия возможности опыта, Сартр отмечает, что сознание всегда представляет объекты, но не себя, никогда не является себе таким, каково оно есть. Такое существование «на расстоянии от себя» есть временение (Сартр, Колядко, 2004: 171). Временность оказывается пределом описания условий существования познаваемых объектов. Заметим, что полагание времени как *формы* существования познаваемых содержаний не решает проблему деформализации условия возможности сознательного опыта, не объясняет существование индивидуальных сознаний.

2. ОПЫТ «ЖИВОЙ ТЕЛЕСНОСТИ» КАК ПОПЫТКА ПРЕОДОЛЕНИЯ АЛЬТЕРНАТИВЫ ОЕЕСТВЛЯЮЩЕГО И ОЕЕСТВЛЕННОГО

В поисках выхода из дилеммы элиминация-объективация, возникающей при осмыслении субъективности, феноменология обращается к исследованию «единственно оригинального опыта живой телесности» (Гуссерль, Скляднев, 2004: 289). Согласно Гуссерлю, в сфере моего

собственного, выявляемой благодаря феноменологической редукции, имеется единственное тело, которое, в отличие от *просто тела* (*Leib*), изначально конституировано как *тело-плоть* (*Korper*), как орган, которым я могу управлять (Гуссерль, Молчанов, 2010: 142). На этой основе, благодаря ассоциативному процессу образования пар, становится возможным конституирование Другого как обладающего *живым телом*, а значит, и своим, отличным от моего, опытом (там же: 146), что, в свою очередь, определяет возможность конституирования объективного мира как мира, в котором существую Я и Другие (там же: 160). В дальнейшем, в «Идеях II» Гуссерль раскрывает феноменологическую данность тела как «медиума всякого восприятия», как «носителя нулевой точки ориентации» (Husserl, 1989: 61), в отношении к которому существуют все вещи окружающего меня мира. Таким образом, в противовес естественной установке, в которой мое тело предстает в качестве внутримирного объекта, феноменологическое исследование тела обнаруживает в нем черты условия возможности мира.

Развивая идеи Гуссерля, Мерло-Понти в «Феноменологии восприятия» стремится показать, что раскрытие телесной воплощенности субъекта позволяет разгадать загадку восприятия, не допускающего ни полагание воспринимающего субъекта в качестве эмпирического «я», вовлеченного в «отношения причинности, развернутые в пространстве космических событий», ни вынесение его за пределы мира в качестве конституирующего мир трансцендентального *Ego* (Мерло-Понти, Фокин, 1999: 267). С одной стороны, Мерло-Понти указывает на ошибочность опредмечивания познающего:

Не может быть и речи о том, чтобы описать само по себе восприятие как один из фактов, которые имеются в мире, поскольку мы никогда не сможем затушевать в картине мира тот разрыв, коим мы сами являемся и посредством которого этот мир начинает существовать для кого-либо (там же).

С другой стороны, он считает неприемлемым то, что «мир становится коррелятом мысли о мире и более не существует иначе как для конституирующего субъекта», и что «всю систему опыта — мир, собственное тело и эмпирическое „я“ — подчиняют одному универсальному мыслителю, которому надлежит соотносить эти три понятия» (там же). Действительно,

если собственное тело и эмпирическое «я» это только элементы в системе опыта, объекты среди прочих объектов под прицелом взгляда истинного Я, как мы можем в любой момент путать себя с собственным телом..., почему

наш мир [...] раскрывается только понемногу и никогда не раскрывается «целиком» [...]» (Мерло-Понти, Фокин, 1999: 267).

В ситуации восприятия мы имеем дело с самой воспринимаемой вещью, а не только с нашим восприятием вещи:

Не может быть и речи о том, чтобы сохранить достоверность восприятия, отвергая достоверность воспринимаемой вещи. [...] если у меня возникает сомнение в присутствии вещи, то это сомнение распространяется и на само видение (там же: 476).

Вместе с тем, восприятие не дает нам готовое знание; в рамках восприятия мы всегда сознаем неисчерпаемость объекта, «увязаем» в нем (там же: 306). Восприятие дает первоначальное мнение, с которым не может не соотноситься всякое знание:

Именно благодаря этому мнению перед нами возникает нечто вообще, с чем тетическое мышление — в сомнении или в доказательстве — может в дальнейшем соотноситься, чтобы нечто утверждать или отрицать (там же: 503–504).

Таким образом, восприятие сочетает в себе достоверность и сомнительность, оно открывает для нас невозделанное поле познания.

Но как возможна эта первоначальная достоверность восприятия, благодаря которой для нас вообще существует мир? Мерло-Понти описывает сознание как *трансценденцию*, утверждая, что «акты „Я“ обладают такой природой, что они сами выходят за свои пределы, и сокровенно-внутреннего для сознания не существует» (там же: 478). Это глубинное движение трансценденции и есть «само мое бытие, единовременный контакт с моим бытием и с бытием мира» (там же: 479). Существование воспринимающего — это действие, реализация проекта мира, который может быть понят как *горизонт* наших действий. Поскольку мир является открытым единством, ему должно соответствовать открытое и неопределенное единство субъективности: «Я в той мере, в какой я смутно угадываю себя за всяким отдельным действием, [...] — это поле, это опыт» (там же: 516).

Отсюда, по Мерло-Понти, вытекает неразрывная связь субъективности с телом:

Коль скоро субъект пребывает в ситуации, коль скоро он и есть не что иное, как некая возможность ситуаций, это значит, что он может реализовать свою самость не иначе, как действительно будучи телом и входя посредством своего тела в мир (там же: 518).

Тело отвечает характеристикам субъекта восприятия, поскольку «оно сразу и видящее и видимое», «оно видит себя видящим, осязает осязающим, оно видимо, ощутимо для самого себя» (Мерло-Понти, Густырь, 1992: 14). При этом философ выступает против понимания тела как инструмента, а сенсорного аппарата как проводника внешних воздействий:

То, что играет важную роль в ориентации зрелища, — это не мое тело, каким оно является фактически как вещь в объективном пространстве, а мое тело как система возможных действий, некое возможное тело, феноменальное «место» которого определяется его задачей и его ситуацией (Мерло-Понти, Фокин, 1999: 321).

3. «ФАКТИЧНОСТЬ» СУБЪЕКТИВНОСТИ КАК ЕДИНСТВА КОНСТИТУИРУЮЩЕГО И КОНСТИТУИРУЕМОГО ВРЕМЕНИ: НАЙДЕН ЛИ СПОСОБ ЕЕ ДЕОБЪЕКТИВАЦИИ И ДЕФОРМАЛИЗАЦИИ?

Следующий шаг в рассуждениях Мерло-Понти — демонстрация того, что связь субъективности с телом указывает на ее *временность*. Феноменальное тело осуществляет синтез воспринимаемого мира. Отвечая на вопрос о характере этого синтеза, Мерло-Понти пишет:

...перцептивный синтез — это для нас род временного синтеза, субъективность на уровне восприятия есть не что иное, как временность, и именно это позволяет нам сохранить за субъектом восприятия непрозрачность и историчность (там же: 307).

Поскольку временной синтез осуществляется не автономным, а телесно воплощенным субъектом, единство субъективности всегда остается открытым:

Благодаря времени у меня действительно есть возможность включаться в предыдущие опыты и продолжать их в опытах последующих, но я никоим образом не владею абсолютно собственным «я» [...] время создает новое настоящее, удерживающее прошлое (там же: 309).

Итак, для Мерло-Понти «альтернатива оестественного и оестествляющего преобразуется в диалектику конституированного и конституирующего времени»; проблема сенсорности, т. е. конечной субъективности, разрешается демонстрацией того, что «субъективность и является собственно временем» (там же).

Феноменологическое понимание субъективности как временности, по Мерло-Понти, учитывает как зависимость мира от меня как познающего, так и мою зависимость от мира: феноменология — это

трансцендентальная философия, которая, чтобы понять положения естественной установки, удерживает их в подвешенном состоянии, но это также философия, для которой мир всегда «уже тут» как некое неустранимое присутствие,

которая полагает, что «человек и мир могут быть поняты лишь исходя из их „фактичности“» (Мерло-Понти, Фокин, 1999: 5). *Фактичность* субъективности не означает, что наши очевидности и законы нашего мышления ограничены нашей психофизиологической организацией, которая есть такой же голый факт, как форма нашего лица или число наших зубов; «речь о том, чтобы определить бытие как то, что нам видится, а сознание — как универсальный факт», что

всякий «иной мир», который я захотел бы представить, будет ограничивать этот мир, будет возникать на его рубежах и, следовательно, будет составлять с ним единое целое (там же: 505).

По мнению Мерло-Понти, фактичность мира не является угрозой рациональности, а, напротив, обосновывает нашу идею истины, поскольку поиск истины всегда осуществляется в горизонте мира:

...«имеется мир», этому постоянному тезису моей жизни мне не дано дать когда-либо исчерпывающего объяснения. Эта фактичность мира составляет [...] такое положение вещей, что мир и есть мир, равно как фактичность *coqito* не есть какое-то несовершенство в нем, но, напротив, нечто такое, что удостоверяет меня в моем существовании (там же: 17).

Мир как горизонт всякого объяснения сам не подлежит объяснению. Таким образом, Мерло-Понти стремится избежать

антиномии, с одной стороны, философии, которая учитывает бытие и истину, но не принимает во внимание мир, и, с другой стороны, философии, которая принимает во внимание мир, но лишает нас укорененности в бытии и истине (Мерло-Понти, Шпарага, 2006: 67).

Однако эту попытку нельзя признать успешной: описывая субъективность как временность, мы не просто утверждаем мир как горизонт познания, а осуществляем полагание способа организации мира, которое не может претендовать на истинность. Утверждая мою фактичность как субъекта, я вынужден мыслить возможность существования иной субъективности, и, следовательно, возможность бытия, безразличного к моему существованию — бытия «в себе», причем мыслимое мною иное по отношению ко мне в данном случае не может быть лишь коррелятом

моей собственной мысли. Как показывает К. Мейясу, подразумеваемое корреляционистом различие «в-себе» и «для-нас» основывается на мыслимости *абсолютной* возможности-быть-другим по отношению к данному (Мейясу, Медведева, 2015: 83). Я не могу мыслить возможность иного только как относительную возможность, предполагающую меня самого, потому что только мысля ее как абсолют, я могу выдвигать ее в противовес тому или иному варианту догматической онтологии.

Таким образом, нельзя согласиться с утверждением Мерло-Понти о том, что всякий «иной мир», который я захотел бы представить, будет составлять единое целое с моим миром (Мерло-Понти, Фокин, 1999: 505). Мерло-Понти удастся избежать превращения субъекта во внутримирное сущее, однако утверждаемая им фактичность нашей субъективности означает существование иных вариантов субъективности, «иных миров», что не позволяет мыслить нашу субъективность в качестве условия возможности *познания* иного.

Но возможен ли трансцендентализм без полагания фактичности субъективности? Д. Ю. Кралечкин пишет о том, что невозможно описать условия онтологического опыта, «встречи с сущим», не прибегая к описанию некоторой *инстанции, маркера* этой встречи;

строгая редукция «агента бытия», его исключение из «встречи» в качестве того, кто ее задает, неизбежно возвращает фантом метафизики спекулятивного [...]: мир оказывается неким собственным «имением места» (Кралечкин, 2013: 49–50).

Шаг от догматической метафизики к трансцендентализму — шаг к фактичности, поскольку

описуемость, но необъяснимость (или отсутствие основания) для онтологических условий является следствием самой логики трансцендентального аргумента, который запрещает искать основания для того, что само является условием обнаружения каких бы то ни было оснований (там же: 64).

Однако можно спросить: не допускают ли концепции, утверждающие фактичность, отступление от принципа трансцендентализма? Раскрываемая фактичность субъективности, например, через телесность и временность, мы лишаем ее статуса необходимого условия возможности сознательного опыта: мы можем допустить иную, не «нашу» субъективность, и нет никаких оснований утверждать то, что она должна быть связана с телом и осуществлять темпоральный синтез. Вообще говоря,

утверждение фактичности субъективности возвращает нас к догматическому ее пониманию как особого рода сущего, поскольку придает ей те или иные онтологические характеристики.

ЧАСТЬ II

1. СУБЪЕКТ ВОСПРИЯТИЯ: «ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОСТЬ» В ПРОТИВОВЕС «ФАКТИЧНОСТИ»

Трансцендентальная субъективность может быть исходно задана не с онтологической, а с теоретико-познавательной точки зрения через полагание познавательных способностей, без которых немислимо существование сознательного опыта. Онтологические характеристики могут приниматься лишь как следствия необходимых теоретико-познавательных положений. Прежде всего, для того чтобы тематизировать познание, необходимо допускать *реальное* различие между тем, что существует для субъекта познания, и тем, что существует независимо от него. В противном случае пришлось бы принять либо сильный корреляционизм, отрицающий мыслимость независимых от субъекта вещей, либо вернуться к идеализму. Однако можно показать, что корреляционизм, утверждающий невозможность мыслить объект «в себе», изолированный от своего отношения к субъекту, а также невозможность мыслить субъект, который не был бы всегда-уже соотнесен с объектом, противоречив (Рябушкина, 2023: 108–109). Идеализм неприемлем как разновидность догматической позиции, при которой субъект безосновательно полагается в качестве некоторого «внутреннего стержня» реальности, определяющего ее «законы», и познание вещей сводится к их конструированию.

Как мыслить субъективность, чтобы не упустить из вида ее трансцендентальный характер и вместе с тем осмыслить познание как отношение к иному, несубъективному? Прежде всего, необходимо допустить существование *восприимчивости* субъекта познания.

Мы не можем считать воспринимаемым (иным) вещи сознаваемого нами мира, поскольку этот мир предполагает восприятие в качестве условия возможности; воспринимаемое (иное) можно полагать лишь как неизвестное. Восприятие — условие существования *многообразия элементов* и *связей* нашего опыта, на это указывает безуспешность попыток трансцендентализма и феноменологии представить всякую организацию сознания исключительно продуктом различных форм синтеза (там же:

106–107). Нет необходимости связывать понятие о восприимчивости с полаганием несвязанных чувственных (или иных) данных. Если, вслед за Кантом, полагать, что многообразие «дается» объектом, а связь создана самим субъектом, представляет собой акт его самодеятельности (Кант, Лосский, 1994: 125–126), то восприятие оказывается смешением пассивности и активности субъекта. Такое понимание заведомо прокладывает пропасть между результатом восприятия и самим воспринимаемым и не позволяет мыслить восприимчивость как единую способность субъекта.

«Механизм» восприимчивости нам неизвестен. Однако этот пробел не является препятствием для дальнейшего рассуждения, напротив, стремление дать описание этого механизма (неважно, при помощи феноменологической рефлексии или научных методов) возвратит нас к «фактичности» субъекта, т. е., по сути, к варианту его объективации. Так, например, говоря о том, что в восприятии задействованы «чувственность» и «рассудок» с такими-то априорными формами, мы вводим характеристики, не являющиеся необходимыми для теории познания. Как следствие, приходится допустить существование иного (нечувственного) восприятия и иного рассудка, т. е. мыслить о субъекте догматически как о сущем среди других сущих.

Но как возможно познание иного посредством восприятия, если восприимчивость в принципе не может обеспечить совпадения «для себя» и «в себе»? Действительно, поскольку связи опыта зависят от свойств восприимчивости как познавательной способности, эти связи лишь субъективны и не могут мыслиться как сообразующиеся со связями «вещей в себе». В ответ на это возражение мы попытаемся показать, что познавательное отношение субъективности к иному может быть установлено несмотря на то, что результаты восприятия не могут совпадать с самим воспринимаемым. Как бы парадоксально это ни звучало, возможность установления этого отношения не зависит напрямую от способа восприятия и характера его результатов и может быть реализована на основе самых различных «механизмов» восприятия. Нет необходимости в том, чтобы результат восприимчивости совпадал или сообразовывался с воспринимаемым, достаточно допустить *соответствие* между тем и другим.

2. СУБЪЕКТИВНОСТЬ КАК УСЛОВИЕ ВОЗМОЖНОСТИ СОЗНАТЕЛЬНОГО ОПЫТА: САМОПОЗНАНИЕ БЕЗ САМОАФЕКТАЦИИ

Необходимым условием возникновения *сознательного* восприятия является данность не только восприятия, но и *самого воспринимающего*.

Указанное условие не может быть выполнено благодаря восприимчивости, поскольку сам познающий субъект не может стать для самого себя объектом восприятия. Даже если бы познающий мог воздействовать на самого себя и подвергаться воздействию, результаты, полученные благодаря самоаффекации, были бы отличны от самого познающего, воспринимающего. Поскольку в процессе восприятия субъект не имеет никаких данных о себе самом как воспринимающем, результаты работы восприимчивости субъекта к иному должны иметь не сознательный, а *досознательный* характер.

Познавательная способность не может быть дана субъекту в каком-либо восприятии, но она может быть мыслима как результат *производительности* субъекта — способности трансцендентального воображения, действующей на досознательном уровне. Очевидно, что субъект не может произвести свою собственную познавательную способность и тем самым сделать ее доступной для себя (представленной самому себе). Благодаря производительности субъект получает доступ не к самому себе, а лишь к «наброску субъективности». *Под наброском мы будем понимать познавательный инструмент, созданный самим субъектом при помощи трансцендентального воображения и поэтому доступный субъекту на досознательном уровне для «овладения», применения. Набросок познавательной способности есть необходимое условие возможности сознательного опыта.* В самом деле, применяя набросок как инструмент познания, субъект способен получить посредством него новый слой восприятий иного. В отличие от восприятий, полученных субъектом при помощи своей собственной восприимчивости, восприятия, полученные посредством наброска, сознательны, т. к. для них выполняется условие наличия сознания — их опосредует данность той субъективности, при помощи которой они получены.

Хотя набросок субъективности создается «вслепую» и поэтому может быть неудачным, непригодным для познания инструментом, существует возможность создания все новых и новых набросков, а значит, возможность создания все более сложных познавательных инструментов, разнообразие которых обуславливает возникновение множества *индивидуальных сознаний*.

Именно набросок субъективности определяет единство всех сознаваемых предметов как принадлежащих одному и тому же сознанию. Однако для осознания этого единства необходимо адекватное осознание наброска. Последний на уровне первичного сознания предстает не таким, каков он есть, а как результат восприятия посредством него самого как

познавательного инструмента. Связи, являющиеся результатами восприимчивости наброска, соответствуют связям воспринимаемых вещей и как таковые не могут обеспечить сознание принадлежности различных представлений единому субъекту. Как следствие, единство сознания исходно дано субъекту лишь имплицитно, на досознательном уровне, поскольку определяющий его набросок есть досознательная данность.

Установление отношения к иному осуществляется субъектом как при помощи собственной восприимчивости субъекта (досознательное восприятие), так и при помощи восприимчивости как свойства наброска (сознательное восприятие), в результате чего субъект оказывается обладающим *различными* восприятиями *одной и той же реальности*. Субъект испытывает *чувство неудовольствия* по отношению к содержаниям сознания, которые конфликтуют с чем-то несознаваемым, но присутствующим в сфере субъективного, и направляет свои познавательные усилия на устранение этого неудовольствия и тем самым на приведение сознательных данных в согласие с досознательными путем построения при помощи воображения новых связей на уровне сознания. *Производительность*, присущая наброску (вторичное воображение), является необходимым условием возможности процесса сознательного познания, формирующего *связный* сознательный опыт. Продукты воображения, уменьшающие *дисгармонию сознательного и досознательного*, сохраняются и включаются в сферу сознания.

В ситуации преодоления дисгармонии преобразованный воображением сознательный опыт оказался бы сообразен досознательному, а субъективность, представленная на уровне сознания — исходной субъективности, что открыло бы возможность понимания реального отношения познающего и познаваемого. Очевидно, такой путь познания предполагает блуждания «вслепую» и не гарантирует успех. Однако условия возможности сознательного опыта таковы, что иного пути нет.

Предложенная модель трансцендентальной субъективности, по сути, включает в себя лишь *восприимчивость* и *производительность* — характеристики, имеющие теоретико-познавательный характер и представляющие собой условия, при которых можно мыслить познание вообще. Они не характеризуют субъект как сущее, их не следует онтологизировать, пытаясь представить, как именно и на основе каких структур они «работают». Как мы могли бы мы описать способ восприятия, если познающий субъект не может быть дан самому себе в качестве предмета, и обретение сознания осуществляется субъектом через отождествление себя с наброском, т. е. с тем, что не есть он сам? Только

продвинувшись в познании реальности в целом путем гармонизации сознательного и досознательного (благодаря не только философии, но и науке, искусству и другим сферам человеческого творчества), можно приблизиться к пониманию глубинной познавательной способности, «запускающей» процесс познания.

Высвечивая трансцендентальный характер субъективности в противовес утверждению ее «фактичности», данная модель не сводит познающего к чистому полюсу единства, а предполагает опыт осознания самого себя как субъекта, обладающего индивидуальным сознанием, определяемым отличительными особенностями конкретного наброска. Кроме того, она может играть объясняющую роль в отношении структурных особенностей сознательного опыта, являющихся следствиями описанного «непрямого» способа познания. Так, на основе данного понимания субъективности может быть осмыслен опыт *телесности* и *временности*.

3. СОЗНАНИЕ ВРЕМЕНИ И ОПЫТ ТЕЛЕСНОСТИ КАК СЛЕДСТВИЯ УСЛОВИЙ ВОЗМОЖНОСТИ ПОЗНАНИЯ

Непрекращающаяся работа вторичного воображения, вне зависимости от того, приводит ли она к каким-либо изменениям в мире явлений или нет (новые продукты воображения могут не уменьшать дисгармонии и не обретать устойчивого существования), сознается нами как время. Как возникновение в сознании нового явления, так и сохранение старого означает появление нового члена временной последовательности, поэтому время является необходимым «фоном» как изменчивости, так и постоянства.

Субъективность не тождественна темпоральности: первая не сводится к сфере сознания и может быть осмыслена только благодаря рассмотрению досознательных познавательных процессов, тогда как вторая возникает только на уровне сознания как следствие необходимых условий познания субъектом мира. При этом временность сознательных представлений не означает «фактичности» субъективности. В отличие от времени как априорной формы, время, понятое как «побочный эффект» способа познания, не прокладывает пропасти между познающим и познаваемым, не является непреодолимым препятствием на пути познания как гармонизации сознательного и досознательного (Рябушкина, 2020: 99–134).

Сознание неразрывной связи воспринимающего с телом определяется особенностями наброшенной субъективности как предмета самопознания. Применение наброшенной познавательной способности как

познавательного инструмента дает нам сознание самих себя как индивидуальных субъектов, носителей сознания. Вместе с тем набросок, данный субъекту на досознательном уровне, может стать объектом восприятия посредством самой наброшенной способности. На этой основе возникает сознание себя как видимого явления (тела). Сознательные данные представляются телесно обусловленными, при этом несвязность элементов первичного сознания заставляет полагать источником опыта телесные органы «чувств», дающие несвязанные данные.

В силу того, что индивидуальное сознание — с одной стороны, и тело — с другой, представляют собой две различные данности наброска, между этими данностями существует необходимая корреляция — таково объяснение связи «души» и «тела».

Поясним, почему собственное тело представляется живым телом, прежде наметив основание различения живого и неживого как типов предметности. Если вновь созданный продукт воображения гармонирует с первичными сознательными данными, то он будет приниматься в качестве реальности (или знания о ней). Однако если при этом данный продукт воображения не гармонирует с первичным досознательным восприятием, то он не будет представляться живым. Лишь те продукты воображения, которые в той или иной мере гармонируют со всеми соответственными «данными» (как сознательными, так и досознательными) и тем самым способствуют уменьшению дисгармонии соответственных данных в целом, сознаются как живые. Именно влиянием досознательного обусловлены черты, отличающие живое от неживого (Рябушкина, 2020: 142–177). Продукт воображения, соответствующий наброску субъективности, неизбежно сознается как существо *воспринимающее*, обнаруживает черты «подчиненности понятию», поскольку набросок есть то, что создано самим субъектом на досознательном уровне как *инструмент познания*, как *организация*.

Процесс познания состоит в гармонизации сознательного и досознательного — восприятий, полученных на основе различных «познавательных инструментов» (собственной познавательной способности и наброшенной), и успех познания зависит, прежде всего, от работы вторичного воображения по устранению их дисгармонии, поэтому характер и способ получения каждого из этих восприятий не имеет решающего значения. Познание возможно на основе различных набросков, что определяет разнообразие познающих существ (живых организмов). Познавательные возможности воспринимающего существа существенно ограничены лишь в том случае, если механизм восприятия, присущего наброску,

не может обеспечить достаточно разнообразный материал, соответствующий воспринимаемому. Наиболее существенные различия между познающими существами (например, между человеком и животными) определяются различием силы вторичного воображения (Рябушкина, 2023: 142–152).

Таким образом, трансцендентальная модель субъективности, не допускающая ее фактичности, вовсе не исключает возможности познания себя как индивидуального познающего существа, обладающего индивидуальным сознанием. Более того, она предполагает возможность существования множества различных познающих существ, не предписывая им тот или иной механизм восприимчивости или производительности, допуская различие онтологических структур при едином способе установления отношения познающего субъекта к иному, несубъективному.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Условие возможности опыта невозможно обнаружить в рамках опыта, объективировать. Означает ли это, что сам познающий в рамках трансцендентального подхода может быть лишь полагаем в качестве формального условия опыта, но не может быть познан? В кантовском трансцендентализме сознание собственного существования обретает содержательное наполнение только благодаря самоаффектации (воздействию рассудка на чувственность). Однако данность познающего самому себе во внутреннем чувстве, имеющем форму времени, оказывается отличной от самого познающего. Познающий превращается в явление, при этом он никогда не есть то, чем является.

Попыткой избежать как опредмечивания познающего, так и вынесения его за пределы мира в качестве конституирующей мир инстанции является обращение к опыту собственной «живой телесности» при помощи феноменологического метода (поздний Гуссерль, Сартр). Бытие телесно воплощенного субъекта есть нахождение в ситуации, но при этом он сам есть возможность той или иной ситуации (тело выступает как система возможных действий). Субъективность как живая телесность не дана самой себе во времени, а является собственно временем. Познающий не создает время и не просто претерпевает его течение как факт, время дает ему средство для самопостижения и самореализации. Однако согласиться с тем, что субъективность как временность есть *необходимое* условие возможности опыта, не позволяет мыслимость иной субъективности, иного (невременного) опыта. Анализ показывает, что утверждение фактичности субъективности опирается на догматические

предпосылки, поскольку онтологизирует субъективность, тем самым полагая ее в качестве объекта, хотя и не внутримирного. В противовес догматизму, в данной работе обосновывается возможность познания субъективности как необходимого условия сознательного опыта. Речь идет не об онтологической необходимости (не о выведении условий сознательного опыта из некоторого онтологического принципа), а о теоретико-познавательной необходимости: исследуются условия, невыполнение которых сделало бы сознательный опыт и познание принципиально невозможными. Как показывает исследование, к таким условиям можно отнести восприимчивость субъекта к иному и способность создавать наброски субъективности. Утверждение о существовании необходимых теоретико-познавательных (но не онтологических) условий сознательного опыта не означает, что существование сознания и познания является необходимым: условия возможности сознательного опыта могли бы не существовать, и в этом случае сознание не могло бы возникнуть.

ЛИТЕРАТУРА

- Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / пер. с нем. Д. В. Складнева. — СПб. : Фонд «Университет», Владимир Даль, 2004.
- Гуссерль Э.* Идея чистой феноменологии и феноменологической философии / пер. с нем. А. В. Михайлова. — М. : Академический проект, 2009.
- Гуссерль Э.* Картезианские медитации / пер. с нем. В. И. Молчанова. — М. : Академический проект, 2010.
- Кант И.* Критика чистого разума / пер. с нем. Н. О. Лосского // Собрание сочинений. В 8 т. Т. 3 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994. — С. 5–704.
- Кралечкин Д. Ю.* Мейясу и экономия конечности // Логос. — 2013. — Т. 92, № 2. — С. 44–69.
- Мейясу К.* После конечности : эссе о необходимости контингентности / пер. с фр. Л. Медведевой. — Екатеринбург, М. : Кабинетный ученый, 2015.
- Мерло-Понти М.* Око и дух / пер. с фр. А. В. Густыря. — М. : Искусство, 1992.
- Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия / под ред. И. С. Вдовиной ; пер. с фр. С. Л. Фокина. — СПб. : Наука, 1999.
- Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое / под ред. И. С. Вдовиной ; пер. с фр. О. Н. Шпарага. — Минск : Логвинов, 2006.
- Рябушкина Т. М.* Структуроопределяющие основания сознания. — М. : НИУ ВШЭ, 2020.
- Рябушкина Т. М.* Трансцендентально-феноменологический анализ сознания : восприимчивость и производительность субъекта как условия возможности опыта // Вопросы философии. — 2023. — № 6. — С. 104–115.

- Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто : опыт феноменологической онтологии / пер. с фр. В. И. Колядко. — М. : Республика, 2004.
- Gallagher S.* Phenomenology and Experimental Design : Toward a Phenomenologically Enlightened Experimental Science // *Journal of Consciousness Studies*. — 2003. — Vol. 10, no. 9/10. — P. 85–99.
- Husserl E.* Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book : Studies in the Phenomenological Constitution. — Dordrecht, Boston, London : Kluwer Academic Publishers, 1989.
- Malabou C.* Can We Relinquish the Transcendental? // *The Journal of Speculative Philosophy*. — 2014. — Vol. 28, no. 3. — P. 242–255.
- Varela F.* Neurophenomenology : A Methodological Remedy for the Hard Problem // *Journal of Consciousness Studies*. — 1996. — Vol. 3, no. 4. — P. 330–349.

Ryabushkina, T. M. 2024. “Ya kak sub”yekt poznaniya [The Self as a Subject of Cognition]: mezhdu ob’yektivatsiyey i eliminatsiyey [Between Objectification and Elimination]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 8 (2), 142–161.

ТАТ’ЯНА РЯБУШКИНА

PHD IN PHILOSOPHY
ASSOCIATE PROFESSOR

NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS (MOSCOW, RUSSIA);

ORCID: 0000-0001-9229-9924

THE SELF AS A SUBJECT OF COGNITION BETWEEN OBJECTIFICATION AND ELIMINATION

Submitted: Sept. 03, 2023. Reviewed: Dec. 29, 2023. Accepted: Apr. 05, 2024.

Abstract: The article presents an approach to the study of subjectivity as a condition for the possibility of conscious experience, which does not allow, on the one hand, the objectification of the subject of cognition, considering it as a thing among other things of the conscious world, and on the other — its *formalization* and *elimination*. In the transcendentalism of I. Kant and in the transcendental phenomenology of E. Husserl, the Self as a condition for the possibility of experience turns out to be *beyond experience*. An attempt of phenomenology to see in subjectivity a *concrete, meaningful* basis of experience and at the same time to take into account its transcendental character is the development of the idea of the “embodiment” of the subject (late Husserl, M. Merleau-Ponty, etc.). On this path, it is possible to avoid the transformation of the subject into an intraworldly being, but the assumption of the embodiment of subjectivity means its facticity, i. e. the conceivability of other forms of subjectivity that condition other semantic worlds with other laws, and thus a shift occurs from transcendentalism to dogmatism. The rethinking of subjectivity by the author on the basis of a reformed transcendental method that does not imply apriorism makes it possible to avoid, on the one hand, the facticity of the transcendental subject, and, on the other, its elimination, and to substantiate the possibility of studying it as a *meaningful* basis of individual conscious experience, as a condition for the possibility of *cognition of oneself and the other*.

Keywords: Conscious Experience, the Preconscious, Transcendental Subjectivity, Embodiment, Facticity, Temporality, Teceptivity, Spontaneity.

DOI: 10.17323/2587-8719-2024-2-142-161.

REFERENCES

- Gallagher, Sh. 2003. "Phenomenology and Experimental Design: Toward a Phenomenologically Enlightened Experimental Science." *Journal of Consciousness Studies* 10 (9–10): 85–99.
- Husserl, E. 1989. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book: Studies in the Phenomenological Constitution*. Dordrecht, Boston, and London: Kluwer Academic Publishers.
- . 2004. *Krizis yevropeyskikh nauk i transtsendental'naya fenomenologiya [Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie]* [in Russian]. Trans. from the German by D. V. Sklyadnev. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Fond "Universitet" / Vladimir Dal'.
- . 2009. *Idei k chistoy fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii [Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie]* [in Russian]. Trans. from the German by A. V. Mikhaylov. Moskva [Moscow]: Akademicheskii proyekt.
- . 2010. *Kartezianskiye meditatsii [Cartesianische Meditationen]* [in Russian]. Trans. from the German by V. I. Molchanov. Moskva [Moscow]: Akademicheskii proyekt.
- Kant, I. 1994. *Kritika chistogo razuma [Kritik der reinen Vernunft]* [in Russian]. In vol. 3 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by A. V. Gulyga, trans. from the German by N. O. Losskiy, 5–704. 8 vols. Moskva [Moscow]: Choro.
- Kralechkin, D. Yu. 2013. "Meyyasu i ekonomiya konechnosti [Meillassoux and Economy of Finitude]" [in Russian]. *Logos* 92 (2): 44–69.
- Malabou, C. 2014. "Can We Relinquish the Transcendental?" *The Journal of Speculative Philosophy* 28 (3): 242–255.
- Meillassoux, Q. 2015. *Posle konechnosti [Après la finitude]: esse o neobkhodimosti kontingentnosti [Essai sur la nécessité de la contingence]* [in Russian]. Trans. from the French by L. Medvedeva. Yekaterinburg and Moskva [Moscow]: Kabinetnyy uchenyy [Armchair Scientist].
- Merleau-Ponty, M. 1992. *Oko i dukh [L'Oeil et l'esprit]* [in Russian]. Trans. from the French by A. V. Gustyur'. Moskva [Moscow]: Iskusstvo.
- . 1999. *Fenomenologiya vospriyatiya [Phénoménologie de la perception]* [in Russian]. Ed. by I. S. Vdovina. Trans. from the French by S. L. Fokin. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2006. *Vidimoye i nevidimoye [Le visible et l'invisible]* [in Russian]. Ed. by I. S. Vdovina. Trans. from the French by O. N. Shparaga. Minsk: Logvinov.
- Ryabushkina, T. M. 2020. *Strukturoopredelyayushchiye osnovaniya soznaniya [Structure-Forming Grounds of Consciousness]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: NIU VSh-E [HSE Publishing House].
- . 2023. "Transtsendental'no-fenomenologicheskii analiz soznaniya [Transcendental-Phenomenological Analysis of Consciousness]: vospriimchivost' i proizvoditel'nost' sub'yekta kak usloviya vozmozhnosti opyta [Receptivity and Spontaneity as Conditions for the Possibility of Experience]" [in Russian]. *Voprosy filosofii*, no. 6, 104–115.

- Sartre, J.-P. 2004. *Bytiye i nichto [L'Être et le néant]: opyt fenomenologicheskoy ontologii [Essai d'ontologie phénoménologique]* [in Russian]. Trans. from the French by V.I. Kolyadko. Moskva [Moscow]: Respublika.
- Varela, F. 1996. "Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem." *Journal of Consciousness Studies* 3 (4): 330–349.