

Манфред Франк

**САМОСОЗНАНИЕ И САМОПОЗНАНИЕ
ИЛИ О НЕКОТОРЫХ ТРУДНОСТЯХ,
ВОЗНИКАЮЩИХ ПРИ РЕДУКЦИИ СУБЪЕКТИВНОСТИ**

Будет простой констатацией факта сказать, что ничей философский голос из постфашистской немецкой философии не принимается столь серьезно во всем мире, и прежде всего в Штатах, не вызывает столь основательных дискуссий и некоторого сдержанного восхищения, как голос Хабермаса. Это связано не только с (редким в немецкой традиции) основательным демократическим духом, которым от него веет. Ни одна из представленных сегодня философских позиций не обнаруживала подобную гибкость и широту взглядов при реакции на меняющиеся системы убеждений и особенности современной чувствительности, как позиция Хабермаса. Понятие коммуникации, которое играет в ней центральную роль, оставляет место даже для того, кто является защитником субъективности перед образованными людьми, ее презирующими¹, и, конечно же, оно точно так же, кажется, сохраняет иммунитет по отношению к целому ряду редукционистских попыток, которые впоследствии будут отвергнуты. Если я - в связи с представлением своих собственных убеждений - все же заявляю о философском дефиците на субъект в теории Хабермаса, то делаю это, осознавая, что аргументы никогда не являются “knockdown” или “принудительными” (ср. Nozick, 1981, 4 ff.), что теории никогда не опровергаются окончательно. Мы должны, говорит Дэвид Левис, платить цену за то, что продолжаем и дальше представлять их перед нашими оппонентами (Lewis, 1983, X). В следующих четырех разделах хочу объяснить, как я представляю себе консистентную теорию субъективности, а в пятом разделе — обосновать, почему мне в настоящее время кажется слишком высокой цена, которую должна заплатить эта теория, захоти она присоединиться к парадигме “коммуникативного разума”.

I. Самосознание и самопознание - это две формы, на которые я подразделяю совокупный феномен субъективности. Вместе с тем это два имени для одной философской проблемы, значимость которой не нуждается в доказательстве. После предваряющей работы, проделанной стоиками и Августином, Рене Декарт отвел особое место - как в теоретико-познавательном, так и в онтологическом смысле - тому факту, что я сознаю самого себя. Он считал, что положение *ego cogito* выражает непоколебимую, фундаментальную истину, которая может стать основанием для всех дальнейших притязаний на знание. В этой интуиции за ним последовали Лейбниц, Вольф, Кант, Рэйнхольд, Фихте, а также - тем или иным образом - неокантианцы и феноменологи. Даже и в наши дни приводятся всякие аргументы в пользу особого положения самосознания в сфере эпистемических фактов. Конечно же, только некоторые мыслители исходят еще из того, что самосознание пригодно для обосно-

¹ Здесь обыгрывается название одного из сочинений Шлейермахера. См.: Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям ее презирующим. Москва - Киев, 1994. - *Прим. пер.*

вания знания. Одним из них был Родерик Чিশольм (Roderick Chisholm, 1981, 75 ff.). Другой, Сидней Шумакер (Sydney Shoemaker), считает, что существо, которое не является непосредственно самосознающим (он называет такое "selbstblind"), не имеет подхода к сфере рационального. Оно приписывало бы себе душевные состояния, не имея понятия об условиях истины для этого (Shoemaker, 1996, 25 ff., здесь: 31). Тайлер Бург (Tyler Burge) следует за ним: несамосознающее существо не могло бы "непосредственно" приложить к самому себе мотивирующую силу разумных оснований (Burge, 1998). И несколько месяцев назад Лоуренс Бонжур, (Laurence Bonjour) отстаивал фундаментализм с помощью того аргумента, что было бы, пожалуй, вполне возможно принять отношения логической зависимости между самоосознанными состояниями и оформленными в предложении убеждениями, если бы эти состояния считались протоубеждениями, которые соотносятся с рефлексивно буква за буквой изложенными пропозициями в рамках некоего конститутивного отношения (Bonjour 1999, 130 ff.; я вернусь к этому аргументу в пункте V.b). Но даже если мы оставим столь смелую надежду на обоснование, которая связала эту традицию с нашей темой, самосознание остается вопросом первостепенной важности. Это связано с его сущностной нередуцируемостью.

Что имеется в виду? Под "редукцией" понимают замещение одного класса феноменов другим. Критерий успеха состоит в том, чтобы не возникло никакой потери в истинностном содержании соответствующих Положений. Всевозможные "редуктивные классы" можно помыслить в связи с высказываниями относительно (психического и/или духовного) мира: данные чувств, принятое словоупотребление, доказуемость. Соответственно этому говорят о феноменализме (Беркли, Айер), номинализме (школа Витгенштейна) и верификационизме (ср. Dummett, 1982, 66 ff.). "Фактуалистами" называют тех, кто хочет редуцировать мир к совокупности фактов/положений дел (Armstrong, 1997), "натуралистами" - тех, кто хочет редуцировать его к сущностным характеристикам пространственно-временной системы (Dretske), и "физикалистами" - тех, кто полагает, что единственные предметы, которые населяют пространственно-временную систему, суть физические сущности и подпадают под законы усовершенствованной физики (Armstrong, 1997, 5 f.). Физикализм не пасует и перед духовными переживаниями (и состоящим из них сознанием) (Churchland).

Это можно понять, а вместе с тем и глобальное победное шествие редукционизма. Все редуктивные классы, которые мы назвали, приходятся на объектную сторону мира и могут быть исследованы наукообразными средствами. Если бы имелось нечто такое, как нередуцируемый "субъективный фактор", то мы должны были бы ограничить монополию науки на объяснение. Вопрос в том, должны ли мы?

Я думаю: да, и руководствуюсь при этом двумя основополагающими интуициями.

Если мы - такова первая - отказываемся понимать себя (в сущностном для нашего самоописания смысле) как субъектов, мы не можем больше вообще заниматься философией. А именно мы не можем тогда отграничить от физических сущностей то, что имеем в чувствах, если ведем себя осознанно для самих себя (Entitäten). Но в таком случае мы

должны будем также предоставить монополию на объяснение человеческой действительности опирающимся на физику наукам (ср. Quine, 1969—1971). Кроме того, мы не сможем больше обязать философию аргументировать, так как аргументы имеют специфический характер, отличный от научного объяснения (Frank, 1997).

Вторая интуиция - этическая. Она исходит из опасения, что вместе с натурализацией субъективности определенная версия категорического императива теряет своего адресата. Согласно этой версии, я никогда не должен обращаться с личностью (только) как со средством, но всегда (также) как с целью. В самом деле: если не *имеется (gibt)* чего-то такого, как непредметная субъективность, то не хватает *fundamentum in re* для применения императива. Субъективность должна иметь внутреннее свойство, которое нередуцируемо к (психическим) предметам или событиям. И это свойство должно быть также основанием тому, что детерминистский дискурс физики не находит полноценного применения к фактам нашей душевной жизни.

Отсюда следует то, что я распознаю в модном тезисе о “смерти субъекта”. Как и все модное, его ждет лишь новое изменение во вкусе, и тогда он уже не приманит ни одной кошки из-за печи. В то время как некоторые философы, следуя структурализму или *linguistic turn*, все еще любой ценой хотят редуцировать субъективность к языку, более молодые семантики и философы сознания уже давно говорят о *Turn Away from “Language”* (Common Knowledge, 1995, 24 ff.; против чего протестует Dummett [1988], 11 f., 284 ff.). Такого рода редукция действительно имела место, однако сегодня аналитическая философия уже не может быть описана как анализ *языка*. Она снова открыла для себя (независимую от языка) действительность ряда феноменов. Сюда относятся также и сам феномен сознания/субъективности.

Я не одинок в этом своем убеждении. Современная Philosophy of Mind выдвинула целый ряд возражений против редукции самосознания. Ни один из них не должен повернуть вспять колесо понятийного прогресса. Скорее речь идет о сохранении того взгляда, что наука по сути движется вперед благодаря тому, что она отрабатывается на самых сильных, насколько это возможно, возражениях. Сильнейшие из приведенных сегодня возражений против редукционизма в отношении субъекта принадлежат, с одной стороны, (по-прежнему игнорируемой) традиции немецкого идеализма (напр., Фихте и ранний романтизм), а с другой - феноменологии (напр., Brentano и Sartre) и движутся по двум направлениям: первое возражение выступает за сущностную субъективность самоосознанных состояний (ключевое слово: “What-is-it-likeness” - соотв. “Qualia”); второе отстаивает теоретико-познавательный, онтологический и семантический приоритет эпистемических приписываний-себе (Selbstzuschreibung) свойств перед любыми другими формами отсылания и приписывания. Я называю первый феномен само *сознанием*, а второй - в силу его ясно распознаваемой когнитивной релевантности - *самопознанием*¹.

² Тому, кто ищет оперативное доказательство актуальности этого дифференцирования, укажем на статью Неда Блока (Ned Block) *On a confusion about a function of consciousness* (1995): “Consciousness is a mongrel concept [...]” Еще дальше, основываясь на Блоке, продвигается Чалмерс (Chalmers) (1996), 228 (в контексте).

II. Обе проблемные области имеют ряд общих признаков (поэтому будет важно на втором этапе проработать их различие и на третьем - поразмыслить о том, почему все же обе само собой разумеющимся образом включаются нами в единство субъективности). Итак, об обеих скажут, что феномен, с которым они сопряжены, обеспечивается ими благодаря некоторого рода непосредственной близкой ознакомленности (*Vertrautheit*). Если я в своей душевной жизни *обладаю* неким самочувствием (*irgendwie zumute ist*), я не должен с помощью дополнительной перцептивной или рефлексивной процедуры гарантировать, что я не обманываюсь насчет *бытия* своего психического состояния: я осознаю это *непосредственно*. Нет никакого смысла возражать, что это знание постигает только явление, а не действительное бытие моего состояния. Если я чувствую, что испытываю боль, то это все, что требуется, чтобы действительно испытывать боль (Searle, 1992, 121 f.). Под “непосредственно” имеется в виду, что знакомство со своей душевной жизнью наступает для меня не на обходном пути через некое второе сознание, например, “при посредстве” акта суждения или даже благодаря “внутреннему восприятию”. Зубную боль, любовное страдание или страх перед экзаменом я испытываю и тогда, когда не размышляю над этим, или же утверждаю, что испытываю, равно как и тогда, когда нет никакого внутреннего восприятия того или иного (опредмеченного) душевного состояния. “Зубная боль” или “влюбленность” и без того уже суть *понятия*, с помощью которых я постфактум фиксирую для себя, каково мне поначалу - беспонятийно - было на душе. Естественно, выбор этих понятий может быть ложным или неадекватным - это дело интерпретации и, следовательно, уязвим, как и она. Моя позиция состоит не в неоспоримой уязвимости эпистемического *самотолкования*. Я говорю только, что *самосознание* предлежит в том случае, когда содержание душевного состояния каким-то образом определено, даже если это содержание и не постигнуто понятийно (подумайте о понятийной неопределимости необычного восприятия запаха). Специфичность такого содержания, во-первых, делает невозможным приписать мне вместо него его отрицание, и, во-вторых, такое состояние необходимо включает мою близкую ознакомленность с ним. (Можно было бы говорить и о *достоверности*, не заходя столь далеко, как Декарт, который верил в строгую несомненность или некорректируемость [Chisholm, 1981, 75 ff.; Shoemaker, 1996, 25 ff., 50 ff.]. Бонжур говорит о “строго нефаллибельном не-апперцептивном сознании содержания”, которое является “конститутивным” для соответствующего рефлексивно обеспеченного убеждения [VonJour, 1999, 131 f.]

Между тем если относительно анализа подобных непосредственных переживаний достигнут консенсус, то в оценке их эпистемической (или лучше - когнитивной) релевантности имеют место весьма существенные различия. Витгенштейн привел нам дюжину вариантов возражения, согласно которому то, что вовсе не подчиняется альтернативе истинное - ложное, не может рассматриваться и как случай “знания”. А таковыми, очевидно, являются ощущения боли, горечи, ненависти. О них новая литература (с намеком на Лока) говорит как о “Qualia”. Многие настаивают на том, что никакое физикалистское описание не схватывает того, что мы ощущаем, когда, например, вдыхаем запах розы. Если

“физикализм”- это имя для убеждения, что существует только то, что попадает в скопус тех способов действия, которые были выработаны естественными науками (и в последней инстанции — физикой), то физикализм ложен (Jackson, 1982).

Суть новых дискуссий заключается в том, что близкая ознакомленность с качественными (или, как еще говорят, феноменальными) переживаниями (Erlebniszustände) (Kripke, 1980, 152 f.) имеет характер *познавания*. Мари - выдающийся физиолог, специализирующийся по органам чувств, она располагает всей доступной на сегодняшний день информацией относительно видения красок. В силу неких угнетающих обстоятельств она в своем собственном осознании не может выйти из черно-белого пространства и должна визуализировать все свои исследования на черно-белом экране. Если же она освобождается из своей клетки и видит впервые красный помидор при нормальных условиях или может работать с цветным монитором, то она, очевидно, *узнает (gelernt)* нечто о зрительной жизни (Seherleben). Значит, ее прежнее знание должно было быть несовершенным. А тогда Мари обладала *всей* физикалистски доступной информацией. “Итак, имеется нечто большее, чем все это, и физикализм ложен” (I.e., 471). Решающим для нас является то, что новообретенное сознание Мари должно иметь силу “знания (knowledge)”.

Это было оспорено. Было сказано, например (Lewis, 1990, 516 f.; 1983, 131), что Мари *знает* все, *что* вообще могут знать о видении красок; чего ей не достает, так это только некоторого рода *знания как*, и под ним нужно понимать некий род знания-готовности (Fertigkeits-Wissen) (некую способность или диспозицию). Однако такое различие слишком узко. Душевное состояние (seelisches Zumutesein) является в некоем другом смысле “знанием как”, нежели диспозициональное знание (к примеру, нерелефлируемое владение языком). Когда я испытываю боль и, следовательно, знаю, *как* мне при этом на душе, я не должен знать (или имплицитно владеть) никаких правил относительно употребления слова “боль” (или же относительно типа или каузальной роли ощущения боли). Однако, пожалуй, имеет силу обратное: я не мог бы сформировать никакой “готовности” ко мне-представлению, воспоминанию или же предсказанию боли, если бы никогда не был знаком с болью на основании непосредственной близкой ознакомленности, свойственной чувствованию. Поэтому такая банализация Knowledge-аргумента не срабатывает.

Убеждает ли нас тот или иной аргумент, готовы ли мы, таким образом, приписать близкой ознакомленности с качественными состояниями эпистемическую релевантность или нет, существует родственный и все же принципиально иначе устроенный феномен, которому даже рьяные физикалисты не отказывают в познавательном характере. Речь идет о том варианте субъективности, который я прежде назвал “*самопознанием*” (Lewis, 1979, в: 1983, 133-159).

III. Настоящим открывателем в наше время - после своих предшественников в раннем идеализме и феноменологии, на которых он сам ссылается, - является умерший 10 лет назад Гектор-Нэри Кастанеда (1966, 1987). На него ссылаются почти все последующие авторы. Его тезис гласит: знание себя (Selbstwissen) (следовательно, то, к чему мы

отсылаем в эпистемическом контексте с помощью местоимения первого лица единственного числа) неанализируемо в понятиях языка, касающегося предметов, (объективных) событий или истинных высказываний. Эти три языка соответствуют трем основным типам редукционизма, которые я представил в самом начале. Но к этому Кастанеда добавляет еще один тезис, который делает более ясной связь с трансцендентальной философией, а именно что отсылание к предметам (событиям, положению вещей и т. д.) возможно только на основе предшествующего самосознания (Фихте, 1797; Brentano, 1924; Сартр, 1948; Кастанеда, 1987, 426, 440 f.). Я хочу прежде всего попытаться проиллюстрировать на одном примере то понимание, которое лежит в основании речи с позиции *De se*-установки. Моим вторым шагом будет попытка теоретического постижения этого феномена.

Сначала пример. Он довольно известен и часто цитируется. Венский физик Эрнст Мах, нейтральный монист, человек, чье творчество стало импульсом для Музиля и Венского круга, рассказывает следующую историю: как-то раз, несколько изнуренный, он поднимался в венский автобус. Когда он всходил на ступеньки, он увидел, как в точно таком же ритме на другой стороне входит мужчина, и тогда у него в голове промелькнула мысль: “Что это за школьный доходяга!” (Mach, 1886, 34). В своей невнимательности он не заметил, что он отсылает к самому себе, потому что не увидел зеркала.

Мах отсылал (*hatte*) к самому себе, и он был в полном сознании. Следовательно, будет неправильным описывать знание себя как знание о самом себе. Здесь требуется следующее усложнение: в самоосознанном, а не только лишь осознанном самоотсылании я отсылаю не только к себе самому, но к себе самому *как* себе самому. Я должен не только отыскать правильный предмет, себя самого (это Эрнст Мах сделал вполне успешно). Я должен также знать, что я сам есть то, к чему я, зная, отношусь.

Это - открытие, которым мы обязаны Карлу Леонарду Рэйнхольду, предшественнику Фихте по кафедре и изобретателю элементарной философии. Рэйнхольд нашел в сознании (как он выражается) сущностное различие между субъектом и объектом; с другой стороны, он принимает самосознание за особый случай такого сознания. Но тогда он сталкивается с определенными затруднениями, поскольку речь идет о том, чтобы “объект сознания представить *как идентичный* с субъектом” (Reinhold, 1789, 335; 1790, 181 f.; 197, 222). То, что представляющее в самосознании идентично с представленным, невозможно было бы усмотреть исходя из созерцания представленного как такового. Ибо без дополнительной информации субъекту его объективированное созерцание должно являться именно как созерцание чего-то чужого, а не как созерцание его самого, как затем заявит фихтевская критика в адрес рефлексивной модели самосознания. Чужое есть именно чужое и никогда не я. С его стороны (*von ihm*) совершенно бессмысленно надеяться на разъяснения насчет того, что принципиально не является предметом. Если я знаю другого, *как* себя, то этому объектному знанию должно предлежать и заверять его дообъектное знание. Следовательно, и языковая форма, в которой артикулируется самосознание (а именно как рефлексивное отношение субъекта к самому себе как объекту), принци-

пильно не пригодна для того, чтобы выразить то единство знания, в качестве которого мы узнаем (erfahren) себя в самосознании.

Этот пункт весьма существен. Кто его упускает, говорит Фихте, “упускает все [...], потому что к нему отсылает все мое учение” (Fichte, 1797, 525 f.; Brentano, 1924, 170 ff.). Кантианец Фихте представляет эгологическую, Brentano (как представитель ранней феноменологии) неэгологическую теорию самосознания. Другими словами: второй полагал, что самосознание предлежит, если душевное состояние просто знакомо только с собой; первый считал, что дополнительно должно иметь место знание о субъекте, который обладает этим состоянием. Независимо от этого оба выдвигали следующие четыре предпосылки и обосновывали их также совершенно схожим образом.

1). Сознание (о чем-то или же сознание ощущения (Empfindungsbewusstesein), следовательно, как интенциональное так и неинтенциональное сознание) - мы называем его сознанием первого порядка - предполагает самосознание.

2). Сознание, которое имеет место до сознания первого порядка, должно анализироваться как дорефлексивное.

3). Хотя сознание о чем-то и дорефлексивное самосознание логически (и, возможно, онтологически) должны отличаться, их отличие не может анализироваться таким образом, как будто то, что первое, является объектом, который презентуется второму. Оба вступают в функциональное единство.

4). Рефлексивное сознание (или - терминологически - самопознание, или сознание второго порядка) предполагает дорефлексивное (само-)сознание.

1). Обосновывается так: если бы имелось сознание, которое хотя и предлежало бы, однако было бы неизвестно (или неосознанно), то приписывание себе (die Selbst-Zuschreibung) предиката “осознанно” (“ist bewusst”) приписывало бы состояние, которое неотлично от физического (или не-я-) состояния. Потому что о физических состояниях (собственно, мы должны были бы сказать: всех состояниях, которые мы не приписываем Я) мы, как правило, думаем, что они не-осознаны.

2). Однако само это знакомство-с-собой не должно ошибочно пониматься как результат рефлексии, т. е. аттенционального обращения к себе (Selbstzuwendung), например в качестве самопрезентации во “внутреннем смысле”, сознания второго порядка. Так как если мы не предполагали, что то самое, на что направляется рефлексия или “внутреннее восприятие”, уже было осознанным, мы попали в бесконечный регресс.

3). Поэтому субъект-объектная модель неприемлема (т. е. такое видение, согласно которому самосознание заключается в двойце актов, из которых второй направляется на первый и тем самым доводит его до сознания). Мы не можем, пользуясь этой моделью, которая в предыдущем случае могла бы называться также рефлексивной моделью самосознания, объяснить, не попадая в круг, что мы относимся к самим себе как к самим себе, а не отличному от нас объекту.

4). Следовательно, самоосвоенность (Selbstvertrautheit), которая имеет место в 1), не может анализироваться как рефлексивное (или перцептивное) ознакомление. Она заключается скорее в некоем эписте-

мическом состоянии, которое предшествует любой рефлексии и делает возможным свободное от круга объяснение последней.

Благодаря этой дифференциации мы теперь понятийно подготовлены к тому, чтобы помочь Эрнсту Маху выбраться из его затруднения. Он потому смог ошибочно признать себя за кого-то другого, что получил информацию о себе со стороны предметов, в данном случае - зеркального образа. "Рефлексия" ведь и имеет в виду (зеркальное) отражение (Spiegelung). Однако теперь мы знаем, что рефлексивная модель самосознания вводит в заблуждение. Мы можем распознать зеркальный образ рефлексии только *как* одну репрезентацию самих себя, если мы, прежде любой рефлексии, уже были освоены с собой (*mit uns vertraut waren*). Опираясь на восприятие самоидентификация (например, наш зеркальный образ) предполагает не опирающееся на восприятие самопознание (Shoemaker, 1984, 104 f.). Поскольку существуют объекты, которые мы воспринимаем, можно, обобщая, сказать: то, что презентуется нам в самосознании, вообще не имеет форму объекта. Кино уже давно нажило капитал на комичности подобной путаницы. Вспомните о сцене, где некто собирается побриться перед зеркалом, и в итоге предположительный зеркальный образ оказывается перед ним в качестве конкретного противника и бьет ему кулаком в лицо (ср. Shoemaker, 1996, 211₂). Наш смех учит тому, что в *одном* типе самосознания работает когнитивная деятельность. Это именно она принуждает нас ввести понятийное сощечко "как" (*als*), когда мы ведем речь о сознании самих себя. Этого бы не было, если бы мы имели дело только с феноменальным самосознанием. Мы можем теперь точнее указать, в чем заключается эта когнитивная добавка; и это возвращает нас обратно к проблеме нередуцируемости.

Мы не можем свести эпистемические установки на самих себя - так называемые "*attitudes de se*" - к установкам *de dicto* или *de re*. Установки *de dicto* - это установки на (некое) *dictum*, сказанное: пропозицию. Установками *de re* традиция называет установки на (некую) *res*, на предмет. Следовательно, при знании себя (*Selbstwissen*) мы не имеем дело ни с пропозициональным, ни с предметным знанием. Если мы для простоты называем представителей первой теории номиналистами (или приверженцами *linguistic turn*), а представителей второй - физикалистами, тогда мы скажем, что номиналистические попытки редукции в столь же малой степени, как и физикалистские, постигают существо установки на самого себя.

Начнем с нередуцируемости *de se* к *de dicto*. *Dictum*, на специальном языке: пропозиция, говорит нам, если она верна, что за случай имеет место в мире. После поворота, совершенного модальной логикой в семантике, мы должны были бы лучше сказать, что пропозиция - это множество возможных миров, а именно тех, в которых она оказывается верной (напр., Lewis, 1983, 134; 1986, 160, Anm.). Если мы знаем эти множества, то мы знаем только один регион в логическом пространстве, не больше. Таким образом, мы еще не знаем, какой мир мы в действительности населяем. Однако мы думаем, что каждый субъект населяет только один из них. Следовательно, мы не станем приписывать этому субъекту (нам самим, естественно) никаких дальнейших пропозиций,

кроме одного особого свойства, а именно населять один (какой-то) мир (Lewis, 1983, 136). Это звучит скучно, потому что технично. Однако это помогает нам в решающем теоретическом маневре. Свойства тоже как раз суть множества, однако - в отличие от пропозиций - не миров, но существ, которые - к примеру - миры населяют. Теперь мы, исходя из знания всех пропозициональных содержаний, знали бы все о мире (мирах), однако ничего о нас самих. Итак, имеется некоторое знание, которое не является пропозициональным. (135 f.; 139,3).

Однако преимущество перехода от пропозиций к свойствам еще больше. Мы приходим именно от *некоторых* свойств ко *всем* пропозициям. Пропозиции как множества миров могут скрывать знание, которое должно быть моим; но от населенности неким субъектом я перехожу ко всем мирам, потому что ненаселенные миры не могут существовать в модальной теории. Таким образом никакая информация не теряется, а одна - решающая - приобретает. И - что требовалось доказать - в ее случае речь идет о подлинном знании, которое тем не менее не является знанием *de dicto*, и, следовательно, - к примеру - о нем нельзя справиться в учебнике по физике. Это знание является естественно мирораскрывающим знанием-себя, которое мы прежде (и в названии работы) назвали "самопознанием".

Это можно проиллюстрировать на одном знаменитом примере, который был придуман Джоном Перри (Perry, 1977, 492): несчастный Рудольф Лингенс потерял память. В этом состоянии он оказался в библиотеке Стэнфордского университета. Никакая возможная информация, которую он там находит, например точный план библиотеки с маленькой красной стрелкой "Вы находитесь здесь", равно как и обстоятельное описание жизни Рудольфа Лингенса, не может помочь ему узнать две вещи: *кто* он такой и *где* он находится. Конечно, эти сведения не пропадают даром. Они помогают ему поместить себя в логическом пространстве. Он знает целый ряд истинных пропозиций относительно Рудольфа Лингенса, каковой он в действительности (*de re*) и *есть*. Способность приписать себе самому определенную ситуацию восприятия (*de se*) - это как раз не то, чего ему не хватает. Он нуждается лишь в одной способности - *самоприписать* (*selbstzuschreiben*) себе одну или все из считающихся истинными пропозиций. И таковая способность (*свойство* самоприписывания) не является как раз способностью, соответствующей пропозициональному знанию. Из этого следует, что некоторое знание является не-пропозициональным, но все-таки истинным познанием (Lewis, 1983, 139). Его когнитивная релевантность обнаруживается в том, что для Рудольфа Лингенса его поведение станет совершенно иным, если его сознанию откроется, что это *он сам* есть Рудольф Лингенс.

Что отсюда следует? То, что имеется известное субъективное знание (Kenntnis), которое необходимым образом ускользает от объективного (или мирового) знания (Wissen). И даже идеальная физика нам его не обеспечит (Lewis, 1983, 144).

Можем ли мы так же хорошо разъяснить нередуцируемость *de se* к *de re*? На первый взгляд это кажется имеет меньше шансов на успех. Потому что если кто-то полагает нечто относительно самого себя, он/она полагает это как раз относительно предмета. Таким образом *de se*

имплицитно *de re*. Имеет ли также силу и обратное? Мы посмотрим, если Эрнст Мах полагает пропозицию: Эрнст Мах - школьный доходяга, то он имеет убеждение *de dicto*. Он не должен в этом отношении полагать, что *он сам* (есть) школьный доходяга. Переформулируем теперь его полагание таким образом, что он есть *de re*: имеется *x* таким образом, что *x* идентичен с Эрнстом Махом, и *x* принимается *x*-м за школьного доходягу. Мы имеем здесь точную идентичность между *x*-м и Махом, и с таким полаганием Мах также попадает в рефлексивное отношение к самому себе (Selbstbezug), следовательно, в отношении только к себе (einen Bezug nur zu sich). Однако снова имеет силу следующее: маховское полагание, что *x* - "школьный доходяга", не должно быть полаганием *относительно него самого*. Потому что Мах не должен знать, что *он сам* есть предмет своего убеждения. Ему не хватает, таким образом, опять же того, о чем шла речь в редукции к *de dicto*: знания себя (Selbstwissen). Оно заключается в некоем знании (Kenntnis), которое не есть *de re*. Итак, не всякое знание предметно.

IV. В заключение меня могут спросить, каким образом я намереваюсь связать оба феномена, обсуждавшихся выше. Являются ли самосознание и самопознание чем-то различным или же это различные аспекты одной и той же субъективности? Если последнее, то в чем заключается тогда их единство?

Я долгое время полагал, что крушение рефлексивной модели обязывает теорию к тому, чтобы мыслить самосознание как нечто совершенно простое. Однако этому как раз противоречит результат, к которому мы пришли. Единство субъективности не может исключать известного дифференцирования (основополагающее понимание, из которого выросла идеалистическая диалектика). Если таковое должно быть безопасно для единства, то оно (дифференцирование. - *Пер.*) должно описываться как внутренняя артикуляция единого. И вопрос тогда в том, как может быть помыслено нечто подобное, не навлекая на себя подозрение в бессмыслице перед лицом классической метафизики.

Повторим кратко: мы отличили феноменальное самосознание ("самочувствие" ["Zumutesein"]) от также когнитивно релевантного самопознания, лежащего в основании актов эксплицитного приписывания-себе-чего-то. Кроме того, я принял в расчет, что первое не имеет характера познания, тогда как второму невозможно отказать в этом статусе. На первом признаке покоится предположительно то, что мы вообще элементарным образом знакомы с собой (mit uns bekannt sind) как мы есть. На втором, кажется, строятся акты более высокой ступени, которые мы называем мышлением или интеллигенцией: работа абстракции, образования консистенции, концентрации, внимания и припоминания. По всей видимости, такое разделение работы "способностей" рисовалось мысленному взору некоторых философов, которые верили в основополагающую дуальность нашей "души" ("Gemüts"): как, например, Кант, отличавший способность созерцания, в силу которого мы обладаем "непосредственным" знанием самих себя как чувствующих существ и предъявленных нам "данностей", от способности спонтанности, которая относится к своим предметам (а также и к нам самим *как субъектам*) "опосредованно" (а именно посредством понятий). (Конечно, Кант полагал, что

только акты (Leistungen) спонтанности могут называться самосознательными, тогда как элементарным предьявлениям чувственности отказано даже в сознании.)

Однако это выглядит таким образом, как будто мы должны ввести еще третий структурный признак в самость. Это - анонимная "освоенность" ("Vertrautheit"), в которой два других признака разделяются и из которой они при случае всплывают. Не будь ее, мы не могли бы идентифицировать два других как внешние формы единого целостного феномена (eines einigen Gesamtphänomens). Мы были бы (проблема, которая действительно имела место у Канта) как созерцающие существа какими-то другими (или вообще никакими) субъектами, только не мыслящими и вменяемыми в своих поступках личностями.

Теперь естественно возникает вопрос об адекватной форме теории для такого феномена. Согласно ей, единство не может быть помыслено таким образом, чтобы один из моментов обладал приоритетом, а другие следовали из него (Henrich, 1986, 7 f.). Фихте пытался сделать понятным целостный феномен субъективности исходя из того, что он называл Я; Brentano и Sartre предприняли противоположную попытку прояснить эпистемические акты Я исходя из до-рефлексивной освоенности (Vertrautheit). Тем самым они лишь затемнили обыденнейший из всех феноменов - нашу иррефлексивную освоенность с собой в качестве созерцающего (anschauenden) и мыслящего существа. Скорее, мы должны ориентироваться на модель, которая, как организм, объемлет многие отдельные части, из которых каждая есть для себя и все же не могла бы быть без других.

Преимущество такой (я добавлю: смутной) модели совершенно очевидно: она позволяет нам понять пограничный случай расколотости самосознания. Однако уже повседневное сознание времени требует, чтобы мы отрывали (abheben) нашу прошлую самость от набросков, в которых мы набрасываем наше будущее. При этом нить нашей освоенности не должна разрываться. Но внутреннее дифференцирование нашего сознания никоим образом не принуждает нас к редукционистской уступке. Напротив: оно показывает, что мы можем защитить перед лицом конкурирующих позиций притязание теории самосознания, ее конкурентоспособность. Во всяком случае мы должны самоотверженно установить, что не в состоянии анализировать далее базовый феномен нашей теории - "освоенность" (или "близкую ознакомленность". - *Пер.*). И все же, делая такой вывод, мы тоже оказываемся в хорошем обществе (напр., Chalmers, 1996, 104 ff.; ср. также Stotz, 1999).

Теперь я могу резюмировать: я считаю, что основания, говорящие против редуцируемости самосознания, имеют по своей природе принципиальный характер. Самосознание не затрагивается в своих основаниях нашими разговорами о высказываниях или предметах.

Если мы, несмотря на это, с опорой на очевидности верим, что сознание идентично с типами психических событий (или с каузальной ролью), то это делает необходимой теорию, которая отдаст должное своеобразию этой идентичности. Это не было сейчас моей темой. Длительные (и сегодня уже едва ли обозримые) междисциплинарные дебаты, которые ведутся на этот счет, в любом случае показывают, что мы еще не владеем такой теорией. В то время как нейробиология делает

захватывающие дух шаги в познании функций нашего мозга, мы стоим неизменно перед вопросом экспериментального физиолога du Bois-Reymond (1974, 65 и 71): какое же содействие может оказать лучшая физикалистская теория исследованию присущего этой освоенности своеобразия? Физическое мы можем наблюдать (или раскрывать на основании физических воздействий, или же в достаточной мере господствовать над ним посредством теоретических терминов), психическое - нет. "Когнитивная закрытость" заключается, однако, как раз в том, что для нас опять-таки не раскрыта взаимосвязь первого и второго (McGinn, 1991, 1-22). И пока мы не можем ее понять, у нас есть веские основания к тому, чтобы противопоставлять оптимизму натуралистов старые теоретико-познавательные резервы идеализма.

V. Приложение: применение к Хабермасу. Редукция философии субъекта, или философии сознания, осуществленная коммуникативной философией Хабермаса в более широком (а именно включающем правила прагматики) смысле, не только подпадает под попытку редуцировать субъективность к установкам *de dicto* (V.a.), но и с теоретико-познавательной точки зрения она вызывает возражения, ставящие под вопрос дискурс в качестве последнего уровня оправдания (V.b.). Я намерен далее последовательно обсудить эти два типа возражений, оба из которых имеют дело с определенным подходом к проблеме субъективности.

V.a. Теория коммуникативного действия Хабермаса энергично и с широкомасштабной проясняющей работой поместила в качестве исходного пункта философствования измерение intersубъективности. Генетически не может возникнуть никакого вопроса относительно того, предшествует ли это измерение проступанию (*Auftauchen*) индивидуального субъекта или нет. Однако генетический приоритет открывается здесь, как это часто и бывает, в качестве эпистемологической ловушки. Он, кажется, не дает никакого намека на действительность (*Geltung*) связанного с ним притязания на объяснение. Скорее наоборот, без некоторого - логически независимого от объяснительной работы intersубъективности - разъяснения относительно онтического и эпистемологического статуса самосознающего самоотнесения (*selbstbewusster Selbstbeziehung*) никакая теория intersубъективности вообще, кажется, не возможна (Frank, 1995). Этот тезис имплицитно предполагает, что теория коммуникативного действия не могла бы прагматически перепрыгнуть или ликвидировать эпистемическую ситуацию знания-себя (*Selbstwissens*).

Я думаю, что теория коммуникативного действия является прагматически улучшенным вариантом аналитического (*sprachanalytischen*) номинализма, который пытается редуцировать субъективность к функционирующему употреблению языка. Если, однако же, проект редукации субъективности к установкам *de dicto* терпит провал, то и Хабермасов проект нуждается в ревизии со стороны философии сознания.

В другом месте (Frank, 1991, 410 ff.; Frank, 1995) я пытался детально показать, что Хабермас остается в плену введенной Гегелем и по сути перенятой также Мидом объяснительной парадигмы. Согласно последней, самопознание мыслится как опосредованное через объективную

презентацию других субъектов. Самосознание, говорит Гегель, имеет место всегда только “для одного самосознания” (“für ein Selbstbewusstsein”). Следовательно, оно принципиально достижимо только на пути рефлексивного “удвоения” и таким образом, как говорит далее Гегель, вообще “опосредовано с самим собой только через *другое* сознание” (Hegel, 1952, 140 f., 146; ср. Hegel, 1970, Bd 10, 213 f.). Познание (а вместе с тем и признание) другого предшествует, таким образом, познанию собственной самости. И даже если она в процессе борьбы признания отрицается как объект, именно ее *объективность* изначально и прежде всего является тем, из чьего краха субъект узнает (erfährt) свою самость (Selbstheit). В этом случае мы естественно сталкивались бы или с круговыми импликациями проблемы Эрнста Маха, или с подобными же импликациями проблемы Рудольфа Лингенса (редукциями *de re* или *de dicto*).

Чтобы их избежать, можно - вместо того чтобы говорить о предметной презентации или наблюдении чужого поведения - вести речь скорее об имплицированном в употреблении “я” знании социальных правил, которые гарантируют конвертируемость “я”-перспективы в “он”/“она”-перспективу (Tugendhat, 1979, 84, 88). Или же можно (следуя Миду) размышлять на предмет интерактивного перенимания ролей. В ходе его осуществления личности присваивают направленные на них перспективы со стороны других личностей каждый раз перформативно как свои. Такой коммуникативный, или же практический, поворот обладал бы тем достоинством, что смягчал слишком сильное выставление эпистемического или бихевиористского аспекта знания-себя (der Selbstkenntnis) подобно знанию-чужого (ср. Habermas, 1995, 562 ff.; Wingert, 1995, 296). Но и этот интеракционистский способ прочтения, как мне кажется, имеет своим предтечей Гегеля, например, если обратить внимание на следующую цитату: “Самосознание, согласно... своей сущностной всеобщности, является для себя реальным только постольку, поскольку оно знает свой отблеск в других (я знаю, что другие знают меня как самих себя)” (Hegel, 1970, Bd 4, 122). Согласно этому, знание-себя (Selbstwissen) по самой своей сути является *результатом* отношений, которые *предварительно* имеют место во внеиндивидуальном социальном пространстве. Это же мы находим и у Хабермаса, когда он говорит, что способность всякий раз делать своими перспективы других производит самопонятность, которая ни в коей мере не предполагает одинокую рефлексивную познающего или поступающего субъекта в качестве предваряющего сознания. Напротив, отношение-к-себе (die Selbstbeziehung) возникает из интерактивной взаимосвязи (Habermas, 1988, 32).

В другом месте об этом говорится соответственно так: самосознание - это нечто “из перспективного перенятия (перво-наперво результирующее)” (Habermas, 1981, Bd 1, 527). Такое видение кажется мне круговым по тем основаниям, которые я уже обсуждал выше в связи с попыткой редукции к установкам *de dicto*.

Однако посмотрим внимательнее на более глубокий смысл прагматического перетолкования эпистемической парадигмы. Хабермас считает, что эта парадигма из-за своего негативного отношения к опредмеченному субъекту каким-то образом остается в плену у рефлексивной модели, которую он критикует. Лутц Вингерт также полагает, что язы-

ковая форма, которая начинает применяться в интерактивных взаимосвязях (и таких, которые относятся перформативно к значимости (Geltung) моего “притязания”), включает опять же мое индивидуальное “я”-говoreние и при этом как раз не опредмечивает меня. Я вступаю в скопус субъектопризнающей коммуникации/интеракции не как “он”/“она”, но как “ты” (Wingert, 1995, 301). Это звучит более дружественно, во всяком случае более “компанейски”, нежели гегелевская речь об объектоопосредованном самосознании. И в самом деле, перформативный модус вербального обращения (des Ansprechens) предполагает признание того/той, к кому обращаются, в качестве личности. И все же я опять вижу некий новый круг, который открывается, как только следуют дальше и принимают, что персональность адресата обращения конституируется перво-наперво этой самой языковой формой. Я думаю следующее: без минимального эпистемического компонента обращение *другого/другой* как *другого субъекта* вообще не может состояться - подобно тому как при вербальных актах (Sprechakten) модусы могут считаться лишь вариациями на тему перформативно различных инсценированных пропозициональных компонентов. Иначе говоря: меня не убеждает, что переход личностей от выкания к тыканию устраняет упомянутый эпистемологический круг. Добавлю, что и неопредмечивающее и сберегающее уникальность заговаривание через “ты” относится ко мне как ко мне только при той молчаливой предпосылке, что я уже прежде был близко ознакомлен (vertraut) с адресатом “притязания” или “вызова” (впрочем, это вполне инспирированный Фихте способ выражения из # 3 *Grundlage des Naturrechts*). Или опять же другими словами: *если* однажды известно, каково на душе (wie... zumute ist) у субъекта, я могу весьма успешно перлокутивно отнестись к его душевному состоянию через непредметное заговаривание с помощью “ты”; но было бы попаданием в круг полагать, что я *научился* этому знанию на опыте (опосредованного языком) отношения ко “второму лицу” (которое действительно не должно быть “третьим”). Поэтому, как мне кажется, я не должен отказываться ни от одной из эвиденций, которые ранее позволили мне полагать, что самосознание по своей сути является неязыковым феноменом и что никакие языковые составляющие (какими бы прагматически обогащенными они ни были) не должны входить в его так называемую “самопонятность” (как полагает и Вингерг (Wingert, 1995, 292); это предположение могло бы привести к трудно преодолеваемому языковому релятивизму и релятивизму в отношении картины мира а la Гумбольдт и ослабить реалистический замысел моей теории самосознания; каким образом понятийно-языковая артикуляция модифицирует заключение касательно освоенности-с-собой (Selbstvertrautheit), я объяснил в разделе II и вернусь к этому в разделе V.b).

Подобно Вингерту Юрген Хабермас также пытается заменить опредмечивающий взгляд наблюдателя на третье лицо более дружественным, а именно коммуникативным отношением ко второму лицу (Person) (Habermas, 1995, 559, 562 f.). Я признаю, что конкретные отношения социализации не могут быть сделаны понятными на основании логики эпистемической самоотнесенности (Selbstverhaeltnisses), а также то, что (мидовский) “разбор практической самоотнесенности”, включая перформативную установку по отношению к alter, действительно в состоянии

принять во внимание субъективность второго лица. Но я полагаю, что перформативная установка может лишь признать чужую субъективность, но не открыть/познать ее изначально. Поскольку, однако же, осуществляемое в перенятии перспективы и (перенятии) притязания признание другого предполагает предшествующую близкую ознакомленность с субъективностью, образуется уже известный круг: Это становится ясно опять же в силу склонности Хабермаса не признавать субъективность в качестве чего-то изначально, но полагать ее как впервые “выступающую” из перенятия перспективы второго лица, “которое направляет на меня в перформативной установке ожидание касательно поведения (Verhaltenserwartung)” (564). Однако же субъективность не является ни языковым “продуктом”, ни “результатом” процессов социализации. (И хотя в данном тексте это не является предметом моего изучения, я не считаю также, что индивидуирование может быть объяснено прежде всего “из языковым образом произведенной intersубъективности” [i.e.]. Индивидуальность ведь инновативна и изменяет правила, согласно которым она прежде была социализирована или вплетена в языковую картину мира. Как с помощью исходных правил это должно было бы привести к возможности освободиться от круга? Но это другой вопрос, который я не должен здесь затрагивать.) Однако я рад, что Хабермас “и в рамках описания, произведенного теорией коммуникации” признает, что самосознание остается “важным феноменом”, даже если он и намерен выбросить его из центра философии (565). Но я думаю, что проблема круга при объяснении этого феномена не имеет ничего общего с вопросом о центральности или, как рекомендует Хабермас, нарциссической болезни самосознания. Дело идет просто о признании неперескаживаемого эпистемического компонента феномена, который (компонент. - *Пер.*) философы не смогли до сих пор успешно редуцировать.

V.b. В “Теориях истины” (1984) Хабермас работает с (известным из ранних дискуссий Венского круга) стандартным возражением, что теории/дискурсы состоят не из переживаний достоверности, но из способных на истину и, значит, проблематизируемых пропозиций. Они хотя и “поддерживаются” восприятиями, однако “обосновываются” аргументами (134 f.). Переживания достоверности приватны, в сравнении с чем даже сингулярные высказывания (так называемые суждения восприятия) содержат по крайней мере универсальное выражение (155 f.). Поэтому к переживаниям или чувственным достоверностям “не может быть приложено притязание на значимость” (143) и, значит, они не могут *intersубъективно* обсуждаться (140, 3). Теории/дискурсы квантифицируются не на предмет объектов (151 ff.), но относительно фактов, а “факты обретают языковое выражение только в коммуникационной сфере дискурса” (134; ср., с другой стороны, с Armstrong, 1997, который выступает за объективно и, здесь же, языковым образом существующий мир исходя из положения вещей). (“Смещение объективности и истины” закрепляется за “трансцендентально-философским [не]пониманием истины” (Habermas, 1984, 151), хотя ведь именно Кант намеревался выявить узкую взаимосвязь между объективностью синтезов восприятия и истиной суждений с предметноотнесенными выражениями в позиции

субъекта и, следовательно, если угодно, - конститутивную роль дискурса в отношении объекта (ср. Henrich, 1974.) Даже “методическое использование опыта, например, в эксперименте, остается со своей стороны зависимым от интерпретаций, которые могут сохранить свою значимость только в дискурсе” (Habermas, 1984, 135). Это сохранение значимости в совместном аргументировании составляет как раз предпосылку построения - в рамках Хабермасовой теории консенсуса - теории истины, согласно которой я только тогда могу приписать предмету некий предикат, “когда любой другой, кто *мог бы* вступить со мной в разговор, приписал *бы* тому же самому предмету тот же самый предикат” (136).

Михаэль Вильямс свел все эти частичные возражения к следующему короткому положению:

“As for immediate experience, it cannot be the sensations themselves that constitute the foundations of knowledge. Lacking propositional content, sensations stand in logical relation to beliefs and so can neither support nor falsify beliefs. But if we identify the foundations of knowledge with some type of judgment, we seem forced to acknowledge that, where there is a description, there is the possibility of misdescription” (Williams, 1999, 42,₁).

У преемников Поппера и теоретиков *пропозициональных установок* такой взгляд долгое время пользовался большим успехом. Теперь же в ходе осторожной и частичной реанимации фундаменталистских подходов он в значительной мере поставлен под сомнение. Только один пример тому - Лоуренс Бонжур (он уже упоминался кратко в самом начале). Под заголовком “Back to Foundationalism” (Bonjour, 1999, 130) он советует произвести новую основательную оценку положения вещей. Дилемма, что опыт только тогда может быть проверен или оправдан, когда он имеет убедительный характер и артикулируется в предложениях, кажется, может быть избегнута, если разрешить следующую путаницу: чтобы быть составной частью теории, базовые убеждения должны быть артикулированы в метаубеждениях. Здесь скорее вырисовывается некий срединный путь, согласно которому, основополагающие убеждения имеют дорефлексивно, однако являются “конститутивными” для соответствующих (особых, “рефлексивных” или “апперцептивных”) убеждений.

[...] I suggest, to have an occurrent belief is *ipso facto* to have an awareness of the content of that belief (and also of one’s acceptance of that content), an awareness that is not reflective or apperceptive in nature, but is instead partly *constitutive* of the first level occurrent belief state itself. My suggestion is that it is by appeal to this nonapperceptive, constitutive awareness that an apperceptive metabelief is justified - though we now see that it is this nonapperceptive awareness rather than the metabelief that finally deserves to be called “basic” (131).

Весьма похожее видение было предложено несколько лет ранее Дэвидом Чалмером. Его артикуляция того, что и он называет дилеммой, или “парадоксом феноменальных суждений” (Chalmers, 1996, 172 ff.), покоится на основополагающем дуалистическом допущении. Согласно последнему, переживания того типа, который я охарактеризовал выше как самосознающий, не могут рассматриваться как такие, чья логичес-

кая оправданность превосходит нейрональные (neuronalen) события; с другой стороны, ментальные события того типа, который я обозначил как знание-себя (Selbstwissen), могут быть функционалистски редуцированы. Одним словом, ножницы возникают между переживаниями сознания без когнитивного притязания и переживаниями сознания с когнитивным притязанием. Дилемма имеет в таком случае следующую форму:

- (1) Физикалистский мир причинно замкнут.
 - (2) Феноменальные суждения являются логически оправданными в отношении физикалистского мира.
 - (3) Феноменальное сознание не является логически оправданным в отношении, физического мира.
- Conclusio: феноменальное сознание экспланаторно (каузально) irrelevantно для суждений о феноменальном сознании.

Чалмерс решает эту дилемму тем, что все-таки допускает только один определенный тип отношения оправдания между переживаниями и направленными на них суждениями. При этом он делает интересное теоретико-познавательное предположение, что в особом случае знания (Kenntnis) о нас самих различие обеих областей (самосознание versus знание [Wissen]) может быть лишено драматизма. То есть мы имеем непосредственно, это значит - не посредством дополнительного когнитивного акта, "доступ к нашему сознанию" (Chalmers, 1996, 196). Обладания переживаниями *ipso facto* достаточно для оправдания моего убеждения на сей счет. Таким образом переживание цвета оправдывает суждение, что (*dass*) это имеется перед нами (*vorliegt*) и имеется *так-то и так-то*. Опыт переживания обладает, следовательно, "свойственным ему эпистемическим" измерением (196 и.); Чалмерс называет его в отдельных случаях близостью ("acquaintance") (197 о.). Поскольку переживания сознания - согласно одному более раннему предположению - имеются необходимым образом вообще только тогда, когда я с ними знаком (133, 4; 149 о.), уже, исходя из логических (или понятийных) оснований, нельзя вбивать клин между онтическим и эпистемическим аспектом самосознания (197 о.). Под этим следует понимать событие, чья предьявленность (*Vorliegen*) необходимым образом и без дальнейшего опосредования приводит с собой знание относительно его предьявленности. Это знание может обозначаться и как дорефлексивное, потому что оно не могло быть работой эпистемического обращения "второго порядка" (ср. 233, 3/4). Разумеется, при понятийной характеристике переживаний это может привести к ошибкам, и такие характеристики не являются, следовательно, некорректируемыми. Однако это совершенно не означает, что сам "first-order belief" эпистемически не разомкнут для себя непосредственным образом. Таким образом, Чалмерс, подобно Канту (*KrV*, 90 f.), допускает непонятные содержания сознания, которые при всем том специфически определены и именно как таковые известны (Chalmers, 1996, 197, 2/3). Это соответствует - теперь на некоем теоретико-познавательном уровне - тому предположению, которое я сделал выше сам при обращении к самосознанию.

Литература

- David M. Armstrong, *A World of States of Affairs*, Cambridge University Press, 1997.
- Ned Block, *On a confusion about a function of consciousness*, in: *Behavioral and Brain Sciences*, 1995, 18, 227-287.
- Laurence Bonjour, *The Dialectic of Foundationalism and Coherentism*, in: *The Blackwell Guide to Epistemology*, ed. by J. Greco and E. Sosa, Oxford: Blackwell, 1999, 117-142.
- Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Erster Band, hg. von Oskar Kraus, Hamburg, 1924, Nachdruck, 1973.
- Tyler Burge, *Reason and the First Person*, in: *Knowing Our Own Minds*, ed. by Crispin Wright, Barry C. Smith, and Cynthia Macdonald, Oxford: Clarendon Press, 1998, 243-270.
- Quassim Cassam, *Reductionism and First-Person Thinking*, in: D. Charles and K. Lennon (eds.), *Reductionism, Explanation, and Realism*, Oxford: Clarendon Press, 1992, 361-380.
- Ders., *Self and World*, Oxford: Clarendon Press, 1997, bes. Chapt. 5 ("Reductionism"), 171-198.
- Hector-Neri Castaneda, 'He': *A Study in the Logic of Self-Consciousness*, in: *Ratio* 8 (Oxford, 1966), 130-157; wiederabgedruckt in H.-N. Castaneda, *The Phenomenological Logic of the I Essays on Self-Consciousness*, ed. by James G. Hart and Tomis Kapitan, Indiana University Press, Bloomington, 1999, 35-60.
- Ders., *Self-Consciousness, Demonstrative Reference, and the Self-Ascription View of Believing*, in: James E. Tomberlin (ed.), *Philosophical Perspectives: I. Metaphysics*, Atascadero: Ridgeview, 1987, 405-454; wiederabgedruckt in Castaneda, 1999, 143-179.
- David J. Chalmers, *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1996.
- Roderick Chisholm, *The First Person. An Essay on Reference and Intentionality*, Sussex: The Harvester Press, 1981.
- Paul M. Churchland, *Matter and Consciousness. A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind*. Revised Edition, The MIT Press, Cambridge, MA, 1990.
- Emil du Bois-Reymond, *Über die Grenzen des Naturerkennens* (1872). In: *Vorträge über Philosophie und Gesellschaft*, Hamburg, 1974.
- Fred Dretske, *Naturalizing the Mind*, The MIT Press, Cambridge, MA, 1995.
- Michael Dummett, *Realism*, in: *Synthese* 52 (1982), 55-112.
- Ders., *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Frankfurt/M., 1988.
- Johann Gottlieb Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797), in: *Fichtes Werke*, hg. vom Immanuel Hermann Fichte, Berlin, 1845/46, reprint Berlin, 1971, Bd. I, 519-534 (vgl. bes. Kap. I: "Alles Bewusstseyn ist bedingt durch das unmittelbare Bewusstseyn unserer selbst": l.c., 521 [ff.]).
- Manfred Frank, *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Stuttgart: Reclam, 1991 (darin: *Subjektivität und Inter-subjektivität*, 410-477, wiederabgedruckt in *Revue internationale de Philosophie*, Sonderheft *Habermas*, hg. von Manfred Frank, n° 4/1995, 521-550).
- Ders., *Wider den apriorischen Intersubjektivismus. Gegenvorschläge aus Sartrescher Inspiration*, in: *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, hg. von Micha Brumlik und Hauke Brunkhorst, Frankfurt/M.: Fischer, 1995, 273-289.
- Ders., *Selbstbewusstsein und Argumentation*, Amsterdamer Spinoza-Vorträge vom Juli 1995, Assen: Van Gorkum, 1997.
- Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981.
- Ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1984 (darin u. a. *Wahrheitstheorien*, 127-183).
- Ders., *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988.
- Ders., *Replik* auf die Beiträge des *Habermas-Hefes* der *Revue internationale de Philosophie*, n° 4/1995, 551-565.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg: Meiner, 1952.

- Ders., *Werke in zwanzig Bänden*, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bde 4 (*Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817*) und 10 (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*), Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1970.
- Dieter Henrich, *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Heidelberg: Winter, 1974.
- Ders. *Fichtes 'Ich'*, in: *Selbstverhältnisse Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart: Reclam, 1982, 57-82.
- Ders., *Selbstbewusstsein - ein Problemfeld mit offenen Grenzen*, in: *Berichte aus der Forschung*, Nr. 68, Ludwig-Maximilian-Universität München, April 1986, 2-8.
- Frank C. Jackson, *Epiphenomenal Qualia*, in: *Philosophical Quarterly* 32 (1982), 127-136, wiederabgedruckt in (und zitiert nach): William G. Lycan (Hg.), *Mind and Cognition. A Reader*, Oxford, 1990, 469-477.
- Saul Kripke, *Identity and Necessity*, in: Milton K. Munitz (ed.), *Identity and Individuation*, New York, 1991, 135-164.
- Ders., *Naming and Necessity*, Oxford, 1980.
- David Lewis, *Attitudes De Dicto and De Se*, in: *Philosophical Papers*, Oxford University Press, 1983, Vol. I, 133-159.
- Ders., *Causation*, in: *Philosophical Papers*, Vol. II, Oxford, 1986.
- Ders., *What Experience Teaches*, in: William G. Lycan (ed.), *Mind and Cognition. A Reader*, Oxford: Blackwell, 1990, 122-130.
- Ernst Mach, *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, Jena, 1886.
- Colin McGinn, *The Problem of Consciousness. Essays Towards a Resolution*, Oxford: Blackwell, 1991.
- Thomas Nagel, *What is it like to be a bat?* In: *Mortal Questions*, Cambridge University Press, 1979, 165-180.
- Robert Nozick, *Philosophical Explanations*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1981.
- John Perry, *Frege on Demonstratives*, in: *Philosophical Review* 86 (1977), 474-497.
- Ders., *The Problem of the Essential Indexicals*, in: *Noûs* 13, 1979, 3-21.
- Willard Van Orman Quine, *Epistemology Naturalized*, in: *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York and London, 1969 (1971, 2nd ed.).
- Karl Leonhard Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Prag und Jena, 1798.
- Ders., *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen, Erster Band, das Fundament der Elementarphilosophie betreffend*, Jena, 1790.
- John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge/MA (The MIT Press), 1992, 121 f.
- Sydney Shoemaker, *Personal Identity: A Materialist's Account*, In: Sydney Shoemaker & Richard Swinburn, *Personal Identity*. (Great Debates in Philosophy), Oxford: Blackwell, 1984, 67-132.
- Ders., *The First-Person Perspective and Other Essays*, Cambridge University Press, 1996.
- Jean-Paul Sartre, *Conscience de soi et connaissance de soi*, in: Manfred Frank (Hg.), *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1991, 367—411.
- Hans Jörg Stotz, *Einstellungszuschreibungen de se*, Diss. Tübingen, 1999.
- Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprach analytische Interpretation*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1979.
- Michael Williams, *Skepticism*, in: *The Blackwell Guide to Epistemology*, ed. by John Greco & Ernest Sosa, Oxford: Blackwell, 1999, 35-69.
- Lutz Wingert, *Der Grund der Differenz: Subjektivität als ein Moment von Intersubjektivität. Einige Bemerkungen zu Manfred Frank*, in: *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, hg. von Micha Brumlik und Hauke Brunkhorst, Frankfurt/M.; Fischer, 1995, 290—305.

Перевод с немецкого Т. В. Щитцовой

В рубрике представлены четыре доклада, прочитанных в рамках одноименного семинара, который проводился в ЕГУ в зимнем семестре 2000/01 гг. Целью семинара было обозначение и анализ разносторонних подходов к проблеме другого, сформировавшихся в философии XX века в рамках различных философских направлений и школ. В первых двух докладах предпринимается попытка выявления и преодоления тех односторонностей, концептуальных недостатков, которые свойственны анализу “бытия с другим” в фундаментальной онтологии Хайдеггера и феноменологической онтологии Сартра. В основании двух других докладов, в свою очередь, лежит убеждение в необходимости разработки принципиально иных подходов к опыту встречи и “бытия с” другим, - подходов, альтернативных любым феноменологическим и экзистенциально-диалогическим интерпретациям.

Мерой “конкурентоспособности” тех или иных концепций выступает, как показали дискуссии, то, насколько определенный подход способен учесть и тематически удержать конкретность - другую - другого. Остается открытым вопрос, действительно ли мы должны исходить из альтернативного, т. е. взаимоисключающего, характера обозначенных подходов или же сама проблема (*die Sache selbst*) дает основание для обоюдостороннего интереса? С одной стороны, критическая работа в первых двух докладах, направленная на преодоление рецидивов солипсизма в анализе бытийной связи с другим, обнаруживает, что феноменологические и диалогические концепции (Бахтин, Мерло-Понти, Левинас) оказываются в состоянии выходить на проблемы, упущение которых и оценивалось как упущение “другости” другого и мотивировало поиск альтернативных подходов. С другой стороны, заявляющие себя в качестве такой альтернативы подходы или основываются на постулировании “травматической” природы человека, обуславливающей характер связи с “другим” (Лакан, 3-й доклад), или, разрабатывая вопрос о “присвоении другого”, оставляют без внимания “конструктивную часть” проблемы, связанную с условиями возможности этики, феноменами любви, дара, жертвы и т. д. (4-й доклад), и таким образом предложенные альтернативы оказываются или проблематичными в самих своих основаниях (определенных в результате голого постулирования), или односторонними - во всяком случае до тех пор, пока вопрос о присвоении (подчинении, подавлении) другого не будет дополнен анализом “альтернативной” возможности отношения “к другому” и “с другим”, той возможности, которая одна только и может обосновать нашу неподдельную озабоченность любыми формами “несправедливости”.

Помимо докладов в рубрике публикуется также статья Томаса Бедорфа, которая не просто является хорошим дополнением к тому кругу вопросов, которые были подняты в самих докладах, но и содействует обнаружению существенных пересечений и, значит, возможностей встречного движения со стороны различных подходов к проблеме другого.