

## АНАЛИТИЧЕСКИЕ ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

*М.А. Северин*

### **Дискуссия о субъекте и субъективности («я») в современных исследованиях сознания: компаративный подход**

#### **Введение**

Предметом данного аналитического обзора является сборник статей, изданный по результатам двух событий: круглого стола «Рефлексивное “я”» в Колумбийском Университете в марте 2008 г. (Columbia University, New York) и конференции «Я или не-я» в Копенгагенском центре исследования субъективности в апреле 2009 г. (Center for Subjectivity Research in Copenhagen). Полное название сборника «Я или не-я? Взгляды с позиций аналитической, феноменологической и индийской традиций»<sup>1</sup>. Как следует из названия, издание объединяет философов, работающих в рамках аналитической, феноменологической и индийской (буддизм и адвайта-веданта) традиций. Правда, необходимо отметить, что указанное разделение условно, поскольку большинство авторов интересуются вопросами, существующими на стыке этих философских направлений.

В обзоре будут представлены, во-первых, основные проблемы субъективности сознания, которые обсуждаются в современной западной науке, во-вторых, новый формат этих обсуждений, когда в разговоре о проблемах сознания принимают участие не только специалисты по западной философии сознания, но также индологи и буддологи. После разбора введения и обзора содержания статей авторов сборника мы подведем итог дискуссии и сформулируем основные выводы, которые можно из нее сделать.

Прежде всего необходимо познакомить читателя с авторами сборника. К представителям феноменологической традиции можно отнести Дэна Захави (Dan Zahavi), профессора философии,

директора Центра исследования субъективности Университета Копенгагена и соредатора журнала «Феноменология и когнитивная наука»<sup>2</sup>. В сфере интересов ученого вопросы природы индивидуальности, самосознания и интересубъективности. Эван Томпсон (Evan Thompson), профессор философии Университета Торонто, также представитель феноменологического направления. Этот исследователь был, совместно с Ф.Варела (F. Varela), **соавтором** книги «Воплощенный ум: когнитивная наука и человеческий опыт»<sup>3</sup> и на текущий момент работает над книгой «Пробуждение, сновидение, существование: новые открытия нейробиологии и медитации относительно “я”»<sup>4</sup>. Кроме них среди авторов-феноменологов и Джоэл Крюгер (Joel Krueger), сотрудник Копенгагенского центра исследования субъективности, Мэттью МакКинзи (Matthew MacKenzie), доцент Государственного университета Колорадо, а также Вольфганг Фэшинг (Wolfgang Fasching), **преподаватель философии** из Венского университета, автор книги «Phänomenologische Reduktion und Mushin: Edmund Husserls Bewusstseinstheorie und der Zen-Buddhismus» (Freiburg / München, 2003).

Аналитическую традицию в сборнике представляют: Гэлен Стросон (Galen Strawson), **который на протяжении 20 лет преподавал философию** в Оксфорде, а с 2001 г. работает в Университете Рэдинга (Reading University). Его последняя работа – «Я: эссе по ревизионной метафизике»<sup>5</sup>, также опубликован сборник избранных работ ученого, озаглавленный «Действительный материализм и другие эссе»<sup>6</sup>. Марк Сидеритс (Mark Siderits) – **сотрудник Сеульского Национального Университета**, который до этого много лет проработал в Университете Иллинойса. Основной интерес автора – это аналитическая метафизика и то, как она воспроизводится на пересечении современной аналитической философии и классической индийской и буддийской философий. Джонардон Гэнери, профессор философии в Университете Сассэкса (Sussex), ученик знаменитого индийского аналитического философа Б.К.Матилала, занимается исследованиями на стыке индийской и аналитической философии. Его последняя работа «Сокрытое искусство души: теории “я” и практики истины в индийской этике и эпистемологии»<sup>7</sup>.

К исследователям, которые выступают с ярко выраженной позиции индийской и буддийской философии, можно отнести Джорджа Дрейфюса (Georges Dreyfus), Мири Албахари (Miri Albahari) и

Рам-Прасада Чакраварти (Ram-Prasad Chakravarthi). Д. Дрейфюс – первый представитель Запада, который имеет тибетский ученый титул Геше после того, как прошел пятнадцатилетнее обучение в тибетском буддийском монастыре, позже он поступил в Университет Вирджинии, где получил докторскую степень. Сейчас Д. Дрейфюс – профессор религии в Колледже Уильямса (Williams College). Самые известные работы этого ученого: «Распознавая реальность: Философия Дхармакирти и ее тибетские истолкования»<sup>8</sup>, «Различение Сватантрики-Прасангики»<sup>9</sup>, «Звук хлопка двух ладоней: обучение монаха в тибетском буддизме»<sup>10</sup>. М. Албахари – доцент в Университете Западной Австралии, автор книги «Аналитический буддизм: двухуровневая иллюзия “я”»<sup>11</sup>. Рам-Прасад Чакраварти – профессор Университета Ланкастера, его научные интересы исследователя распространяются на индийскую и сравнительную эпистемологию, метафизику и философию религии<sup>12</sup>.

### Классификация теорий «я»

Прежде чем перейти к рассматриваемым в сборнике тезисам, отметим ключевую сложность в переводе материалов этой книги: в английском языке существует несколько слов для обозначения феномена, который в русском языке описывается местоимением «я», – это, например, «I», «self», «mineness», «myself». Для разграничения некоторых из перечисленных понятий в русском языке можно было бы использовать слова «самость» и «эго», но они имеют выраженный оценочный оттенок и часто ассоциируются с эгоизмом и негативными, с моральной точки зрения, человеческими проявлениями. По этой причине в переводе мы не придерживались строгого соответствия «I» – «я», «self» – «самость», а переводили все перечисленные понятия, если это не приводило к искажению смысла, как «я».

Авторы введения (Марк Сидеритс, Эван Томпсон Дэн Захави) очерчивают общее поле понятий, в рамках которых можно было бы классифицировать разные подходы к проблеме сознания и субъективности, а также обозначить основные проблемы, связанные с этими подходами. Даются следующие примеры таких проблем: должно ли сознание быть непременно рефлексивным?

Когда я воспринимаю синий цвет, осознаю ли я мое восприятие синего цвета? Если да, то включает ли рефлексивность как феномен что-то, что может быть названо «я»? Если рефлексивность подразумевает существование «я», то должно ли это «я» обладать субстанцией или это лишь явление?

По мнению трех авторов, утверждение, что сознание рефлексивно, ничем не отличается от утверждения, что сознание является самореферентным (self-referential). Например, утверждение «это предложение содержит 5 слов» может быть описано как рефлексивное только в том смысле, что для проверки его истинности нам не нужно смотреть ни на что иное, кроме самого этого предложения. В этом случае отношения референции являются не более чем бинарными отношениями, включающими не обычные два члена, а только один. Если понимать тезис о рефлексивности сознания в этом ключе, то он никак не связан с предположением о существовании «я». Думать иначе – значит смешивать «себя» (myself) и «свое я» (myself). Многим исследователям импонирует такая позиция, ведь она помогает изучать рефлексивность, избегая туманных спекуляций о существовании или несуществовании «я». Однако есть исследователи, которые считают такое избавление от проблем «я» слишком поспешным и поверхностным. Если признать, что сознание осознает самое себя не только в моменты интроспекции, но практически постоянно, то это может дать ключ к решению проблемы субъективности и субъекта как такового. С точки зрения авторов введения, все переживаемые человеком состояния отличаются феноменальным характером, который определяется ими как «на что это похоже-сть» («what-it-is-like-ness»): «...существует нечто, похожее на состояние восприятия, к примеру, восприятие синего цвета, и благодаря присутствию этого феномена мы можем отличать разумное существо от механизма, распознающего цвета» (р. 2<sup>13</sup>). Авторы введения полагают, что рефлексивность сознания, по крайней мере частично, входит в «на что это похоже-сть» («what-it-is-like-ness»), и в этом качестве она говорит нам нечто важное о том, для кого это так выглядит, т. е. о субъекте феноменальных состояний (ibid.).

Некоторые исследователи, отмечают авторы, могут определять «на что это похоже-сть» как субъекта, а некоторые как субъективность. По этому признаку авторы делят ученых на сторонников

эгологических и неэгологических взглядов. Споры между этими группами так или иначе приводят к необходимости определения того, чем может являться «я». В отношении такого определения мыслители также распределяются на 2 группы: исследователи, придерживающиеся западной традиции, настаивают на том, что нужно прислушаться к тому, что есть «я», и попытаться его определить, тогда как приверженцы буддийских взглядов говорят, что «я» – это иллюзия. Однако, несмотря на эти расхождения, проблемы, которые волнуют тех и других, как показано во введении, по своей сути оказываются схожими.

Во введении все теории существования или несуществования «я» делятся на 4 группы: (1) субстанциалистские, (2) несубстанциалистские, (3) теории «не-я» и (4) теории нарратива. Вслед за авторами введения рассмотрим каждую группу отдельно.

1. Субстанциалисты наделяют «я» «субстанцией или носителем свойств, субстратом, в котором разные свойства находятся в одно и то же время» (р. 4). «Принимая за модель распространенную идею о вещи как сущности, которая несет в себе разнообразие свойств, субстанциалистские теории видят в “я”, по меньшей мере, субъект опыта, ту сущность, которой даны состояния сознания» (ibid). Ученые расходятся во взглядах на то, какие именно свойства несет «я», но для текущего обсуждения важно, что, согласно взглядам субстанциалистов, «сознание относится к «я», как красный цвет относится к горшку: как качество к субстанции, в которой оно условно присутствует» (ibid.). Другими словами, субстанциалисты рассматривают «я» как субстанцию, а сознание – как сущностную природу этой субстанции, т. е. как вещи, относящиеся к разным онтологическим категориям.

Можем добавить от себя, что эта концепция «я» соответствует учению об атмане индийских философских школ вайшешика и ньяя, где сознание рассматривается как атрибут субстанции атмана.

2. Несубстанциалисты утверждают, что «я» не является субстанцией или носителем свойств, который связан с сознанием и в некотором смысле отличен от него. Они считают, что «я» – это и есть само по себе сознание. При этом последователи несубстанциалистского подхода не соглашаются с представителями индийской школы адвайта («недвойственность»), утверждающими, что существует единственное «я», которое, в сущности, является единствен-

ной реальностью. В то же время несубстанциалисты соглашаются с тем, что «я» относится к природе сознания, его сущности, а не к его свойствам. «Я» – это «свидетель или, возможно, лучше – “свидетельствование”» (р. 5).

3. Подход, определяемый принципом «не-я», не столь широко распространен на Западе (яркие сторонники этого подхода – Юм и Парфит), но прекрасно представлен в индийском буддизме (теория анатмана<sup>14</sup>). В рамках этой религиозной традиции считается, что «наше обычное ощущение “я” – источник определенного вида глубоко укорененного страдания. Но вместо того, чтобы говорить, что наша ошибка заключена в отождествлении “я” с неправильным предметом (например, телом) или неправильным родом предметов (например, субстанцией), ошибкой считается отождествление как таковое. Буддистская монашеская практика в целом направлена на искоренение всех подобных отождествлений или “апроприаций” – “присвоений”. Буддийская философская мысль помогает утвердить данную точку зрения, пытаясь доказать, что нет такой сущности, которая может служить референтом “я”» (ibid.). Для ее доказательства используются разные стратегии, наиболее типичной из которых является демонстрация мимолетной, изменчивой природы всех внутренних состояний человека – принцип изменчивости (анитьята).

4. Подход к сознанию как «не-я», по мнению авторов введения, можно подвергать критике с разных позиций. Одна из них – концепция нарратива. «Основная идея заключается в том, что в качестве агентов, действующих в мире и во времени, мы нуждаемся в некоторых схемах для встраивания индивидуальных возможностей действия (affordance) в некую общую иерархию, которая облегчает определение приоритета наших ответных реакций. Это становится возможным, когда мы воспринимаем нашу жизнь как нарратив, который мы одновременно проживаем и конструируем. Рассматривая себя одновременно как автора и центрального персонажа в истории нашей жизни, мы обретаем способность формулировать долгосрочные планы и проекты, вырабатывать зависимые цели и, таким образом, избегать паралича каждый раз, когда нам представляется новая возможность для действия» (р. 6). Концепция нарратива указывает на важность существования «я» не с точки зрения необходимого условия для сохранения единства

опыта во времени, на чем делается акцент в других подходах, а с точки зрения смысловых характеристик существования, ответа на вопрос «кто я есть» в аспекте ключевых ценностей.

Если же говорить о позициях в отношении изучения рефлексивности, то здесь авторы выделяют два основных взгляда. Приверженцы подхода с точки зрения «высшего порядка» («**higher order**») утверждают, что состояния сознания являются объектами мониторинга для других состояний сознания, находящихся уровнем выше. Сторонники подхода с точки зрения «единственного порядка» («**single order**») настаивают на том, что «каждый акт познания имеет, как часть своей собственной структуры, по меньшей мере, скрытое, неявное сознание самого себя как познающего свой объект» (с. 9).

Аналогами этих подходов в индийской традиции являются соответственно теории «освещения другого» (паратах-пракаша-вада) и «самоосвещения» (сватах-пракаша-вада). Согласно первой из них, для понимания когниций необходимы другие «наблюдающие» когниции, согласно другой, субъект способен осознавать собственные состояния сознания сами по себе в процессе их возникновения. Отметим, что в индийской эпистемологии чаще используются термины «паратах праманья» – достоверность с точки зрения другого и «сватах праманья» – самодостоверность<sup>15</sup>.

Сторонники этих подходов выдвигали разнообразные аргументы для критики своих оппонентов. Теоретики принципа «освещения другого» заявляли, что сущность не может совершать действия с самой собой, например, нож не может резать самого себя, кончик пальца не может потрогать себя и т. д. Сторонники принципа «самоосвещения» парировали такие утверждения тем, что осознание прошлых когниций требует участия памяти, а субъект не может помнить того, что не пережил в опыте. Если отрицать возможность осознания акта познания в самом процессе познания, то придется допустить, что для того, чтобы помнить об опыте А, который субъект испытал в опыте, он должен иметь в памяти опыт В, который подразумевает осознание опыта А, а чтобы в свою очередь осознать опыт В, он должен иметь в памяти опыт С и т. д., что приводит к регрессу в бесконечность.

Сопоставив разные подходы к пониманию «я» и функционирования рефлексивности, авторы относят субстанциалистов к представителям теории «освещения другого» (паратах-пракаша-

вада). Они рассматривают «я» как онтологически отличное от сознания. «Если то, что делает сознание – это репрезентация объекта, тогда необходимость утверждать, что состояния сознания носят субъективный характер, больше не представляется обязательной. Если то, чему состояния сознания репрезентируют объект, – это “я”, тогда, принимая во внимание, что “я” отлично от тех состояний, представляется, что “я” может быть проинформировано об объекте без информированности о состоянии, посредством которого оно получает эту информацию» (р. 11). Несубстанциализм сочетается с принципом «самоосвещения», в то время как сопоставление теорий «не-я» с разными взглядами на рефлексивность вызывает сложности. Юм, как полагают авторы, придерживался взглядов, сходных с «самоосвещением». Среди буддистов этот принцип поддерживают направления, одно из которых придерживается взглядов репрезентационизма (сторонники этого подхода признают реальность мира, но при этом отвергают утверждение, что образы мира, отраженные в сознании, полностью соответствуют реальным вещам; объектное содержание сознания – это представления реальных вещей или репрезентации, которые могут и не совпадать с вещами в мире), а другое – субъективного идеализма. В буддийской философии репрезентационизму и субъективному идеализму с определенными оговорками<sup>16</sup> соответствуют саутрантика и йогачара.

Несубстанциалисты – сторонники подхода «самоосвещения» – критикуют буддистов, также соглашающихся с данным принципом, но при этом придерживающихся позиции «не-я». Если буддисты настаивают на том, что в каждый момент времени сознание, схватывая свой объект, схватывает себя, почему бы не определить это явление как «я»? Сторонники буддийских взглядов утверждают, что утверждение о существовании «я» как устойчивой сущности – ошибочно. Но почему невозможно обратное утверждение, что «я» в действительности существует, а взгляды буддистов ошибочны? Авторы предлагают следующее объяснение буддийского тезиса: обычно, говоря о «я», мы говорим о субъекте опыта, вводя таким образом принцип субъектно-объектных отношений, тогда как в действительности разделение на субъект и объект является ошибкой. Например, когда мы говорим «дождь идет», то, ограниченные грамматическими конструкциями, мы вынуждены



обозначать это природное явление как действие – «идет», совершаемое субъектом – «дождь», но на самом деле в этом явлении нет субъекта, который бы управлял активностью. Правильнее было бы сказать «дойдет». Это же рассуждение применимо к сфере когнитивных процессов. По мнению авторов, это свидетельствует, что ошибочны скорее взгляды несубстанциалистов, чем сторонников теорий «не-я».

Одним из способов преодоления споров о существовании или не существовании «я», как считают авторы введения, могло бы быть перенесение вопроса о «я» из метафизической плоскости в гносеологическую. Речь идет о феномене, который обсуждается в последнее время, а именно об «иммунитете к ошибке идентификации» (**immunity from error through misidentification**). Мы можем допускать множество ошибок относительно себя – считать себя добрым, тогда как на самом деле являемся злым, в каких-то случаях мы можем ошибаться даже по поводу положения своего тела в пространстве. Но если я чувствую, что в комнате холодно, то я уверен, что этот опыт испытываю именно я. Базируясь на этом тезисе, можно было бы создать теорию «я», избежав при этом метафизических рассуждений. Но тезис об «иммунитете к ошибке» звучит убедительно только для исследователей, которые признают феноменальную природу сознания. Для тех, кто не принимает тезиса о существовании чего-то, находящегося в сознательном состоянии, «иммунитет к ошибке» будет не более информативным, чем «знак, который сообщает “Вы здесь”, не сопровождаемый картой или другим источником информации о местоположении человека» (р. 13–14).

### Обзор статей сборника

Рассмотрим взгляды исследователей, принимающих участие в дискуссии. Наиболее обсуждаемыми среди оппонентов являются взгляды Д.Захави, поэтому с обзора его тезисов мы и начнем. Д.Захави в своей статье вводит понятие «эмпирическое корневое “я”» (**experiential core self**) как нечто, что осознается непосредственно в данности самому себе и характеризует все состояния сознания. Вот что он пишет: «...некоторые могут настаивать, что

данность от первого лица (**first personal givenness**) слишком формальна для того, чтобы действовать как принцип индивидуации. В конце концов, весь опыт, не только мой, но каждого, характеризуется его данностью от первого лица, так как же эта данность может указать на меня и определить меня? Это возражение ошибочно... Рассмотрим два клона, которые качественно идентичны относительно физических и ментальных характеристик. С позиции третьего лица было бы действительно сложно различать их (кроме как с точки зрения пространственного положения), и присутствие данности от первого лица было бы бесполезным в качестве критерия индивидуации, поскольку поток опыта обоих обладал бы этой данностью. В действительности, с позиции третьего лица не было бы вообще никакой значимой разницы между данностью от первого лица, характеризующей поток опыта клона А, и данностью от первого лица, характеризующей поток опыта клона Б. Но сравните затем, что случится, если мы в действительности примем данность от первого лица. Давайте допустим, что я один из клонов. Хотя мои ментальные и физические характеристики качественно идентичны характеристикам моего “близнеца”, остается, тем не менее, важная и решающая разница между мной и им, разница, которая предотвратила бы любое смешение между нами. В чем может состоять эта разница? Она, очевидно, имеет дело с фактом, что только мой опыт дан мне от первого лица, тогда как качественно идентичный опыт моего клона не дан мне от первого лица и вовсе не является, таким образом, частью моей эмпирической жизни. Как упоминалось ранее, это исключительно опыт первого лица, характеризующийся словом *как* (**first personal how**), нежели какое-то специфическое содержание, которое наиболее фундаментально отличает мой опыт от опыта других. Вот почему я настаиваю, что субъективность опыта, характер его данности от первого лица, хотя и довольно формально, индивидуализирует эмпирическую жизнь. Вот почему также она (субъективность) может функционировать как наполнение (**placeholder**) для характеристик, традиционно ассоциирующихся с “я”» (р. 68–69).

Тезисы ученого подвергаются критике со стороны М.Албахари, которая утверждает, что такое «я» – слишком малое, чтобы называться «я», – не является чем-то, что может служить автором нарративных конструкций, и не объясняет чувства отличности меня

от других людей. Контраргумент Захави строится на заключении: раскрываемое в опыте – это не что-то существующее отдельно от всего эмпирического содержания, но, напротив, неизменная структура, которая одинакова для всего моего опыта: именно существование этой структуры дано как «мое» (р. 16).

В свою очередь Д.Захави критикует подход М.Албахари, указывая, что ее взгляды, несмотря на заявляемую приверженность принципу «не-я», больше похожи на взгляды несубстанциалистов; об этом, в частности, свидетельствует факт признания М.Албахари существования сознания-свидетеля (**witness consciousness**). Критикуя подход сторонников принципа «не-я», Д.Захави задает ключевой вопрос, пока остающийся без ответа, – как вещи могут представляться определенным образом, без наличия кого-то, кому они могут представляться? (Р. 16.)

В своей работе, помещенной в этой книге, М.Албахари характеризует себя как сторонника принципа «не-я», однако, принимая во внимание ее симпатии по отношению к позиции адвайта-веданты, можно рассматривать ее взгляды и как несубстанциалистские. Она выступает противницей теорий составного «я» (**bundle theories**), суть которых в том, что несуществование «я» доказывается составленностью «я» из элементов, обнаруживаемых в опыте и предстоящих составному «я». Основной тезис М.Албахари – чтобы испытать иллюзорность «я», достаточно прямой интроспекции, без применения каких-либо философских аргументов. В то же время она говорит о «свидетельствовании» (**witnessing**), которое едино для всех эмпирических состояний. Это «свидетельствование» перекликается с концепцией корневого «я» Д.Захави.

Второй оппонент Д.Захави – Дж.Дрейфюс, который начинает свою статью с объяснения принципа субъективности. Он развивает тезис буддистов о том, что сознание рефлексивно, но не имеет владельца, что существует субъективность, но не существует субъекта. «Сознание – это не просто способность постижения (**apprehension**) объекта, это также раскрытие (**disclosing**) способа появления (**mode of appearance**) объекта субъективности, – субъективности, которая испытывает этот объект в опыте определенными способами, в то же время дорефлексивно отдавая себе отчет в том, что этот опыт происходит. Следовательно, сознание, по Дрейфюсу, лучше всего представить как континуум самоосознаваемых

элементов опыта (чувство боли, зрительные впечатления, мысли, желания и т. д.)...» (р. 123). На вопрос Д.Захави – как же сочетается убеждение о присутствии субъективности с отсутствием субъекта, который переживает опыт, Дж.Дрейфюс отвечает указанием на иллюзорность «я», которая познается в опыте осознанного проживания дискретных моментов сознания. Автор не соглашается с идеей «сознания-свидетеля», так как считает, что разница между содержанием когниции и попыткой когниции захватить это содержание есть всего лишь концептуальное наложение.

Несогласие Д.Захави с позицией Дж.Дрейфюса строится на следующем: если он (Дрейфюс) признает, что субъективность (*phenomenal character*) неразрывно связана с самоданностью (*self-givenness*) сознания, как он может отрицать, что субъективность не характеризуется как «я»? Суть контраргумента Дж. Дрейфюса можно выразить так: «рефлексивность, которая описывает сознание в целом, имеет отношение лишь к индивидуальным состояниям сознания, которые непостоянны» (р. 16). Д.Захави отвечает Дж.Дрейфюсу, что, во-первых, сознание, находящееся в настоящем моменте, неизбежно включает сознание прошлого и будущего. Во-вторых, концепция Я многогранна и многомерна, тогда как концепция корневого «я» Захави фиксирует лишь один аспект.

Дж. Крюгер в своей статье придерживается принципа «не-я» и в то же время соглашается с взглядами сторонников принципа «самоосвещения». Исследователь критикует утверждения, что субъективность нуждается в субъекте и что должно существовать «я», для которого вещи выглядят определенным образом. Выбирая основным объектом для критики эгологические взгляды Д.Захави, Крюгер описывает, каким образом нарративный подход может привести к идее Д.Захави о «минимальном» или «корневом» «я». Он утверждает, что нарративный подход отвечает на вопрос описания «я», но не отвечает на вопрос об идентичности. Нарративный подход не способен объяснить существование «я», которое может наблюдать за историей нашей жизни. Что при внимательном рассмотрении феноменологических взглядов можно поддержать – так это существование минимального «я», которое якобы раскрывается нам через рефлексивную природу сознания. Если не выходить за пределы процесса раскрытия для нас этого минимального «я», то все, что мы можем сказать, – это то, что в каждый конкретный

момент моего опыта можно говорить о существовании «я». Если же мы называем каждое из этих «я» моими «я», то в этом случае мы выходим за пределы наглядного представления нам минимального «я». Через эти размышления Крюгер приходит к выводу, что, используя феноменологическое описание, мы можем поддерживать лишь несубстанциалистские взгляды, а они, в свою очередь, не обладают достаточной устойчивостью против аргументов сторонников теорий «не-я».

Многие авторы сборника отмечают, что в исследованиях существует проблема теоретического описания «я», которое одновременно является трансцендентным и содержательным. Взгляды субстанциалистов хороши для описания трансцендентности «я» – субстанция как носитель свойств трансцендентизирует эти свойства. Диахроническую идентичность, таким образом, можно понимать как изменение свойств субстанции. Сложности могут возникнуть, когда мы начинаем искать наглядные свидетельства диахронической идентичности. Привлекательность нарративного подхода в том и состоит, что в его рамках предлагается ответ на вопрос о диахронической идентичности: обладатель текущего опыта – та же самая субстанция, что и обладатель предыдущего опыта, так как характеристики настоящего опыта должным образом соответствуют характеристикам прошлого опыта. Сложность же в том, как по отношениям между характеристиками одной вещи в одно время и другой вещи в другое время можно определить, что эти вещи идентичны. Дж.Крюгер критикует Д.Захави за то, что его теория не отвечает требованиям идентичности «я» во времени.

Э.Томпсон в своей работе стремится показать, что защита тезиса о рефлексивности представляет трудности для тех, кто строго придерживается принципа «не-я». Он начинает с рассмотрения утверждения, что все когниции рефлексивно осознаваемы, поскольку человек не может помнить того, что он не испытал в опыте, но человек не может помнить прошлый опыт без того, чтобы не осознавать не только объект сознания, но и сам факт познания этого объекта. Другими словами – феноменальная структура памяти лучше всего описывается как непосредственное осознание не объекта в прошлом, а объекта как объекта прошлого опыта. Это утверждение лучше всего объясняется при помощи тезиса о рефлексивности. Э.Томпсон отмечает, что память представляет прошедший опыт

как опыт «прожитый мной», это памятование о прожитом опыте подразумевает его длительность, поэтому приверженцы принципа «самоосвещения» не могут защищать концепцию «не-я» только исходя из того, что субъективность, проявляющаяся в индивидуальной когниции, не обнаруживает ничего, что длится. Томпсон считает, что этот тезис не свидетельствует о полном поражении принципа «не-я», так как не обосновывает существование отдельно существующего «я». Однако, упоминая, что концепция «не-я» поддерживается главным образом в этических целях, Томпсон указывает на недостаточную убедительность этой концепции. По его словам, если сторонники принципа «не-я» будут последовательны в рассмотрении проблемы памяти, то им, подобно М.Албахари, придется отказаться от философской аргументации в пользу собственного подхода и отталкиваться только от утверждений о том, что отсутствие «я» можно испытать в ходе индивидуального интроспективного опыта.

Дж. Гэнери в своей работе исходит из позиций ранней йога-чары и рассматривает проблему употребления местоимения «я», в частности, в ракурсе феномена иммунитета от ошибки: если наше сознание устроено таким образом, что мы всегда определяем испытываемый нами опыт как наш собственный – побуждает ли нас это к использованию местоимения «я» или освобождает от его использования?

Отдельное место в сборнике занимают работы В.Фэшинга и Р.-П.Чакраварти. Фэшинг считает важным рассмотреть адвайтистский подход с феноменологических позиций. Он начинает с сотериологических вопросов, которые являются общими для буддизма и адвайта-веданты. По его мнению, теории «не-я» должны принять принцип «самоосвещения» для того, чтобы быть последовательным в объяснении субъективности. Фэшинг критикует утверждение последователей принципа «не-я» о том, что когниция «самоосвещения» не является «я», так как не может длиться. С его точки зрения, недостаток такого утверждения состоит в неучете факта, что все когниции включают в себя чувство «испытанности мной». Фэшинг приходит к заключению, что основой для диахронического единства-идентичности может быть длящееся ощущение свидетельствования. Он понимает, что от такого утверждения очень легко перейти к признанию существования индивидуального «я».

Но тут на помощь приходит концепции «я» адвайта-веданты, в которой «я» не является ни субъектом, ни объектом опыта, а выходит за рамки и того и другого. Фэшинг убежден в том, что внимательное феноменологическое исследование данности опыта может придать тезису адвайта-веданты научный смысл. Но такое утверждение поднимает вопрос – как, в контексте тезисов адвайта-веданты, мы должны относиться к различению опыта, происходящего в настоящем, и опыта, произошедшего в прошлом. С адвайтистской точки зрения различия между ними нет, но так ли это?

Ч.Рам-Прасад, подобно В.Фэшингу, начинает с дискуссии об отрицании субстанциального «я», которое объединяет буддистов и последователей адвайты, отмечая, что буддисты говорят о «я» как просто об удобном способе обозначать большую упорядоченную совокупность разнообразных психофизических элементов, ни один из которых «я» не является, таким образом указывая на то, что ошибаются те, кто считает, что существует одна вещь, тогда как в действительности существует много вещей. В отношении адвайты возможная ошибка заключается в том, что они полагают, что существует множество разных вещей, тогда как в действительности существует только одна. Именно этот тезис адвайтистов лежит в основе их утверждения, что истинное «я» не относится к человеческой самости или эго. Их «я», как чистое свечение или присутствие, реально, но не индивидуализируется, тогда как самость или эго всегда индивидуализируется. «Если под словом “самость” мы непременно подразумеваем индивидуированный локус сознания, идиосинхронистически приписанный “я”, в этом случае атман последователей адвайты вообще не является самостью, поскольку они отрицают обладание личным “я” (mineness) как фундаментальную характеристику реальности, утверждая, что апроприация – признак неаутентичной самости. В то же время существует более расплывчатое использование слова “самость”, которое отсылает к сущностной природе, непосредственному базису бытия живого существа, что делает это существо тем, кем оно является» (р. 230). Согласно этому взгляду, «я» относится к органу, вовлеченному в презентацию объекта, – сознанию. Поскольку «я» связано с природой сознания и не может рассматриваться как субстанция, то, следовательно, оно не может относиться ни к объекту, ни к субъекту. Такой взгляд помогает разрешить проблему

идентичности самоосвещающегося сознания во временной протяженности: если разнообразие содержаний сознания – всего лишь внешние проявления, то непостоянство сознания может быть без последствий исключено из рассмотрения.

М.МакКинзи, придерживаясь позиций инактивизма, описывает «я» в буддийских терминах как результат взаимозависимого возникновения, и поэтому как пустотное, но в то же время реальное. Утверждая, что нечто является пустотным, мы подразумеваем, что оно не обладает постоянной внутренней природой, независимой от других вещей. Нечто является результатом взаимозависимого возникновения, если оно возникает в зависимости от причин и условий. То, что является результатом взаимозависимого возникновения, в конечном счете не является реальным, так как формируется посредством взаимодействия с другими вещами – такова, кстати, логика буддийского философа Нагарджуны. М.МакКинзи акцентирует внимание на противоречии между одновременной пустотностью и реальностью «я»: как нечто концептуально сконструированное, тем не менее, может быть реальным? Ответ, по его мнению, лежит в области эмерджентизма: значение системы как целого не может быть сведено к фактам о частях этой системы. Человек подобен такой системе. Когда психофизические элементы организованы должным образом, результатом их взаимодействия является чувство «я» (**sense of mine-ness**), **без которого невозможно** объяснить феномен памяти. Таким образом, минимальное «я» должно быть признано реальным, несмотря на то, что оно состоит из обезличенных сущностей.

Г.Стросон рассматривает «я» как «тонкий субъект» или когницию настоящего момента. В своей статье он задается вопросом – может ли «я», в таком виде, как исследователь понимает этот феномен, осознавать само себя. Автор занимает позицию, характерную для сторонников принципа «самоосвещения», и приходит к выводу, что «я» осознает само себя. Но такое утверждение не является достаточным. Ученый ставит под сомнение общепризнанный тезис о том, что «я» не может исчерпывающе и непосредственно осознавать себя в настоящем моменте. Субстанциалисты, которые принимают тезис о саморефлексивности, но рассматривают когницию как способ действия «я», могли бы сказать, что в рефлексивном сознании «я» полностью осознает само себя. Но это полное



осознание не будет непосредственным, поскольку движется от непосредственного осознания когниции к опосредованному осознанию «я» как субъекта познания. Субъект Стросона – это когниция сама по себе. Тем не менее он заявляет, что в определенных медитативных состояниях существует полное самоосознавание познающего субъекта. Такое осознание возможно потому, что различия между субъектом и объектом являются всего лишь результатом мыслительного разделения того, что по своей сути является недвойственным. И эта позиция, по нашему мнению, соответствует и концепции «не-я» буддистов, и концепции сознания адвайтистов.

Работа М.Сидеритса – единственная в этом сборнике статья, отвергающая тезис о «самоосвещении». Ученый не соглашается со стандартной буддийской формулировкой концепции «не-я», утверждая, что если какая-то мнимая сущность не является до конца реальной, то должна быть другая сущность, для которой первая сущность выглядит реальной. (Используя пример автора (р. 319), попытаемся пояснить этот тезис: допустим, существует некоторая вещь «К», а редукционистский подход ставит целью показать, что этой вещи не существует. В этом случае говорится, что «К» не существует, хотя наша вера в то, что «К» существует, вполне оправдана, учитывая наши когнитивные ограничения, а в действительности существуют некие элементы, которые в целом формируют у нас представление о существовании «К». Когда в качестве «К» выступают кучи, корабли или колесницы, то тезис выглядит вполне справедливым, но когда оспариваемое «К» – это «я», то возникает вопрос – кто те «мы», кому демонстрируются безличные элементы, способствующие возникновению образа.) В этом случае любая попытка показать, что «я» состоит из безличностных составляющих, обречена на провал, поскольку должен быть тот, для кого «я» выглядит реальным. Теории «самоосвещения» – одна из попыток ответить на это возражение. Однако Сидеритс считает, что аргументы теорий «самоосвещения» недостаточно убедительны, и поэтому предлагает альтернативный подход, опирающийся на школу Кумарила Бхатта философской традиции миманса. Этот подход заключается в том, что «когниции никогда не познаются напрямую, а лишь через абдуктивное заключение (абдуктивное мышление идет от результата и обобщения к предложению некой конкретной ситуации), – наблюдая за речевой активностью, активностью памяти

и других психических процессов, участвующих в процессе когниции, мы заключаем о существовании когниции как таковой. «Сознание, согласно этому подходу, является неререфлексивным, как все в мире. Оно способно осознать себя не более, чем нож способен резать себя или кончик пальца коснуться самого себя. Мы можем, тем не менее, осознавать не только горшок, но и наше осознание горшка. Это может быть достигнуто посредством отдельной когниции. Но когниция, о которой идет речь, это не результат рефлексии или внутреннего восприятия. Она непрямая. Это делает ее результатом того, что мы называем умозаключением... Видя дым, некто заключает о наличии огня на холме благодаря тому, что он видел дым и огонь вместе на кухне. Это создает требование для умозаключения о том, что свойство, для того чтобы быть доказанным, должно быть доступно непосредственному познанию. Если сознание невоспринимается, тогда его наличие не может быть познано через умозаключение. Вот почему сторонники Бхатты заявляют, что когниция познается через абдуктивное умозаключение (умозаключение, которое объясняет (явление) наилучшим способом). Видя, что толстый Девадатта не ест днем, некто абдуктивно заключает, что Девадатта ест ночью... Подобным образом, они заявляют, мы можем абдуктивно заключать о наличии познания через наличие познаваемости объекта, несмотря на факт, что мы никогда не воспринимали соналичие познаваемости и познания (поскольку мы никогда не воспринимали познания)» (р. 325).

В соответствии с вышеизложенными аргументами ментальные состояния, по Сидеритсу, могут быть осознаны только со стороны, через их отношения с другими состояниями. Роль сознания самого по себе принижается – когниции не значатся среди конечных составляющих личности. Сознание представляет собой лишь удобный способ управления информационными потоками посредством системы, обрабатывающей информацию, и в этом случае нет необходимости в «я», чтобы объяснить факт саморепрезентации системы.

### Основные выводы

Дискуссия о взглядах на «я» среди представителей разных философских направлений выявила несколько проблем. Первая проблема, о которой хочется упомянуть, – различие в парадигмальных и мировоззренческих предпосылках участников дискуссии. Так, например, несколько раз в сборнике упоминаются этические мотивы отрицания «я» среди авторов, анализирующих буддийские концепции. Влияние таких мотивов вызывает у исследователей сложности в приведении высказываемых тезисов к общему знаменателю. Другой образец непересекаемости парадигм – тезис об «иммунитете к ошибке», высказываемый феноменологами и имеющий вес только среди ученых, принимающих посылки феноменологии. Тогда как в рамках буддийского мировоззрения это утверждение легко опровержимо (поскольку сама постановка вопроса о субъекте, испытывающем опыт, с точки зрения буддистов, ошибочна), хотя, казалось бы, направлено как раз на опровержение буддийских взглядов. Вторая проблема – терминологическая. Полемика, представленная в сборнике, вскрывает непроработанность понятийной сферы, связанной с предметом дискуссии. С одной стороны, обнаруживается большое количество терминов, использующихся в исследованиях, с другой стороны, проявляются их расплывчатые границы: «я», самость, эго, агент, субъект (и объект), субъективность, свидетель, свидетельствование, минимальное «я», **what-is-likeness**, **mine-ness**, **чистое присутствие и даже когниция** – посредством всех этих терминов обозначается один и тот же феномен. В связи с отсутствием терминологического единства возникают случаи, когда дискутирующие формально состоят в оппозиции друг к другу, тогда как в сущности их взгляды очень близки. Это можно сказать, например, о тезисах Д.Захави (корневое «я») и М.Албахари (свидетельствование). Позиция Д.Захави также очень близка взглядам представителей адвайта-веданты, однако если для первого «я» и «эго» синонимы, то для последних это совершенно разные вещи. В целом, можно сказать, что обыденное понимание «я», «корневое я» Д.Захави, «я» как эмерджентное состояние» М.Мак-Кинзи, «тонкий субъект-когниция» Г.Стросона, лежащий вне субъектно-объектных отношений, «я» адвайта-веданты – это, возможно, пересекающиеся между собой в проявлениях, но все-

таки разные феномены. Более того, когда исследователи говорят об отсутствии «я», то они также могут говорить об отсутствии разных предметов (сравним подход Дж.Дрейфюса и М.Сидеритса). В свете описанных проблем классификация, предложенная авторами сборника для описания подходов к рассмотрению «я», – разделение всех концепций на субстанциальные, несубстанциальные, принцип «не-я» и концепцию нарратива, а также распределение концепций по признаку отношения к тезису о рефлексивности на self- и other-illumination, оказывает большую помощь в понимании взглядов исследователей.

Что же такое «я»? Эта проблема относится к основным философским вопросам и не предполагает окончательного и исчерпывающего ответа. Тем не менее, наблюдая за дискуссией авторов сборника, можно заметить, что основная полемика сконцентрирована на стыке между несубстанциальным и «не-я» подходом. Примечательно также, что большинство авторов придерживаются принципа «самоосвещения», тогда как субстанциальный подход и концепция нарратива не пользуются популярностью среди дискутирующих. Заслуга книги состоит в выявлении ключевых проблемных точек для понимания феномена сознания. Мы сформулируем их так: как соотносится трансцендентность и содержательность, диахроническое единство субъекта и его изменяемость во времени, данность «я» в опыте и отсутствие субстрата для этого феномена.

### Примечания

- <sup>1</sup> *Siderits M., Thompson E., Zahavi D.* Self, No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions. N.Y., 2011.
- <sup>2</sup> *Phenomenology and the Cognitive Sciences Journal.* Dordrecht.
- <sup>3</sup> *Varela F.J., Thompson E., Rosch E.* The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience. Massachusetts Institute of Technology, 1991.
- <sup>4</sup> *Thompson E.* Waking, Dreaming, Being: New Revelations about the Self from Neuroscience and Meditation.
- <sup>5</sup> *Strawson G.* Selves: An Essay in Revisionary Metaphysics. Oxford, 2009.
- <sup>6</sup> *Strawson G.* Real Materialism and Other Essays. Oxford, 2008.
- <sup>7</sup> *Ganeri J.* The Concealed Art of the Soul: Theories of Self and Practices of Truth in Indian Ethics and Epistemology. Oxford, 2007.
- <sup>8</sup> *Dreyfus G.* Recognizing Reality: Dharmakirti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations. N.Y., 1997.

- <sup>9</sup> *Dreyfus G., McClintock S.L.* The Svatantrika-Prasangika Distinction. Somerville, 2003.
- <sup>10</sup> *Dreyfus G.* The Sound of Two Hands Clapping: The Education of a Tibetan Buddhist Monk. Berkley and Los Angeles, 2003.
- <sup>11</sup> *Albahari M.* Analytical Buddhism: The Two-Tiered Illusion of Self. N.Y., 2007.
- <sup>12</sup> Последние работы Ч.Рам-Прасада: Advaita Epistemology and Metaphysics: An Outline on Indian Non-Realism. London: Routledge Curzon, 2002; Indian Philosophy and the Consequences of Knowledge. Hampshire, 2007.
- <sup>13</sup> Здесь и далее в скобках указана ссылка на страницу в сборнике «Self, No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions».
- <sup>14</sup> Философия буддизма. Энциклопедия / Отв. ред. М.Т.Степанянц. М., 2011.
- <sup>15</sup> Индийская философия. Энциклопедия / Отв. ред. М.Т.Степанянц. М., 2009.
- <sup>16</sup> Относится не к онтологии, а к гносеологии.

### Литература

- Индийская философия. Энциклопедия / Отв. ред. М.Т.Степанянц. М., 2009.
- Философия буддизма. Энциклопедия / Отв. ред. М.Т.Степанянц. М., 2011
- Albahari M.* Analytical Buddhism: The Two-Tiered Illusion of Self. N.Y., 2007.
- Anacker S.* Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor. Delhi, 1984.
- Bodhi, Bhikku* (ed.) A Comprehensive Manual of Abhidharma. Seattle, 1993.
- Campbell J.* Past, Space, and Self. Cambridge, 1994.
- Chalmers D.* Philosophy of Mind. Oxford, 2002.
- Collins S.* Selfless Persons. Cambridge, 1982.
- Conze E.* Buddhist Thought in India. Ann Arbor, 1973.
- Dainton B.* The Phenomenal Self. Oxford, 2008.
- Damasio A.* The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness. London, 1999.
- Dennet D.* Consciousness Explained. London, 1991.
- Doctor T.* (trans.) Speech of Delight: Mipham's Commentary on Santarakshita's Middle Way. Ithaca, 2004.
- Dreyfus G.* Recognizing Reality: Dharmakirti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations. N.Y., 1997.
- Dreyfus G.* The Sound of Two Hands Clapping: The Education of a Tibetan Buddhist Monk. Berkley and Los Angeles, 2003.
- Dreyfus G., McClintock S.L.* The Svatantrika-Prasangika Distinction. Somerville, 2003.

- Dunne J.* Foundations of Dharmakirti's Philosophy. Boston, 2004.
- Flanagan O.* Consciousness Reconsidered. Cambridge, 1992.
- Freeman M.* Rewriting The Self: History, Memory, and Narrative. L., 1993.
- Ganeri J.* The Concealed Art of the Soul: Theories of Self and Practices of Truth in Indian Ethics and Epistemology. Oxford, 2007.
- Gennaro R.* (ed.) Higher-Order Theories of Consciousness. Amsterdam, 2004.
- Gethin R.* The foundations of Buddhism. Oxford, 1998.
- Guenther H.* Philosophy and Psychology in the Abhidharma. Berkeley, 1976.
- Gupta B.* The Disinterested Witness: A Fragment of Advaita Vedanta Phenomenology. Evanston, 1998.
- Hanna R., Maiese M.* Embodied Minds in Action. Oxford, 2009.
- Humphrey N.* Seeing Red: A Study of Consciousness. Cambridge, 2006.
- Huntington C.* The Emptiness of Emptiness. Honolulu, 1989.
- Karma Chagme A.* Spacious Path to Freedom. Translated by A. Wallace. Ithaca, 1998.
- Kim J.* Mind in a Physical World. Cambridge, 1998.
- Kriegel U, Williford K.* (eds.) **Self – Representational Approaches to Consciousness.** Cambridge, 2006.
- Lusthaus D.* Buddhist Phenomenology. N.Y., 2002.
- Marbach E.* Mental Representation and Consciousness: towards a Phenomenological Theory of Representation and Reference. Dordrecht, 1993.
- Merleau-Ponty M.* Phenomenology of Perception. L., 2002.
- Metzinger T.* Being No One. Cambridge, 2003.
- Nagel T.* The View from Nowhere. N.Y., 1986.
- Osborne A.* The Collected Works of Ramana Maharshi. Boston, 1997.
- Parfit D.* Reasons and Persons. Oxford, 1987.
- Prebhavananda S., Isherwood C.* (trans.) Shankara's Crest-Jewel of Discrimination (Viveka-Chudamani). Hollywood, 1978.
- Ram-Prasad C.* Advaita Epistemology and Metaphysics: An Outline on Indian Non-Realism. London, 2002.
- Ram-Prasad C.* Indian Philosophy and the Consequences of Knowledge. Hampshire, 2007.
- Sharma A.* The Experiential Dimension of Advaita Vedanta. Delhi, 1993.
- Siderits M.* Buddhism as Philosophy: An Introduction. Indianapolis, 2007.
- Siderits M., Thompson E., Zahavi D.*, (eds.) **Self, No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions.** N.Y., 2011.
- Sopa L., Hopkins J.* Practice and Theory of Tibetan Buddhism. N.Y., 1976.
- Spraham G.* (trans.) Ocean of Eloquence: Tsongkhapa's Commentary on the Yogacara Doctrine of Mind. Albany, 1993.

*Strawson G.* Real Materialism and Other Essays. Oxford, 2008.

*Strawson G.* Selves: An Essay in Revisionary Metaphysics. Oxford, 2009.

*Taylor C.* Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Cambridge, 1989.

*Thompson E.* Mind in Life. Cambridge, 2007.

*Tsongkhapa.* Great Treatise of the Stages of the Path to Enlightenment. Ithaca, 2002.

*Varela F., Thompson E., Rosch E.* The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience. Cambridge, 1991.

*Varela F., Shear J.* (eds.) The View from Within: First-Person Approaches to the Study of Consciousness. Thorverton, 1999.

*Velleman J.D.* Self to Self: Selected Essays. N.Y., 2006.

*Yao Z.* The Buddhist Theory of Self-Cognition. L., 2005.

*Zahavi D.* Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation. Evanston, 1999.

*Zahavi D.* Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective. Cambridge, 2005.