

АРОН ГУРВИЧ

Неэгологическая концепция сознания¹

В первом издании *Логических исследований* Гуссерль не допускал возможность существования эго, отличного от эмпирического эго, и, следовательно, отрицал все теории, согласно которым акты сознания исходят из центра сознательной жизни. В высшей степени важный класс фактов сознания — интенциоанальные акты — обладает особым свойством противопоставления воспринимающего сознания (*experiencing mind*) и объекта, но зависимость от эго не является существенной характеристикой этих актов.² Разумеется, может возникнуть идея или представление эго; такая идея может возникнуть даже очень легко, или, иначе говоря, может существовать особая диспозиция или готовность для ее появления. Но только в случае ее действительного появления упомянутый акт может восприниматься как связанный или имеющий отношение к эго. Однако подобный вариант вовсе не является общим правилом. Напротив, когда субъект обращает все больше внимания на объект, представляемый ему переживаемым актом, он становится все более поглощенным восприятием объекта, и чем более субъект «забывает» самого себя, тем меньше шансов на то, что представление эго вмешается в деятельность и работу эго сознания. Несмотря на то, что субъект, разумеется, осознает в подобной ситуации свое восприятие объекта, он, тем не менее, не квалифицирует его как проявление своей личной жизни или как нечто, возникающее из предполагаемого центра эго жизни. Чтобы удостовериться в том, что акт, который переживает субъект, является эго актом, ему необходимо сначала принять рефлексивную установку, и только после этого он может установить связь между схваченным подобным образом актом и своим эго. Последнее, однако, является ничем иным как комплексом или единством ментальных фактов. Независимо от того, рассматриваем ли мы «феноменальное эго» — т. е. комплекс ментальных фактов, осознаваемых субъектом в действительный момент времени и в любом модусе их осознания — или «физическое эго», которое содержит «феноменальное эго» как свою часть и выходит за его пределы, также как материальная вещь содержит и выходит за пределы той своей части, которая

¹ Данная статья была впервые опубликована в *Philosophy and Phenomenological Research*, I (сентябрь, 1940 — июнь, 1941).

² Husserl, *Logische Untersuchungen* (Halle, 1900–1901), II, v, §§ 4, 8, 1ab.

наблюдается в конкретном опыте, нас в любом случае интересуют только акты, реальные события сознания, ментальные факты и формируемый ими комплекс. Если они и объединены в комплексы, то только вследствие своего сосуществования и последовательности, а также вследствие отношения, которое факты сознания налагают друг на друга, но никак не по причине какой-либо особой сущности, отличной от фактов сознания, которая бы их обуславливала и устанавливала между ними единство. То, что подразумевается под эго неразрывно связано с этим единым комплексом. Оно обретает собственное единство и внутреннюю согласованность от актов, которые в него входят и его конституируют; и оно является ничем иным как организованной совокупностью этих актов. Таким образом, рефлексия субъекта относительно переживаемого им акта, его удостоверение в том, что этот акт является его актом — все это означает что, упомянутый акт является частью комплекса и занимает определенное место внутри этого единого и организованного целого. Очевидно, что в этой теории нет места для центра или полюса в жизни сознания, из которого акты могли бы исходить или появляться.

Позднее Гуссерль изменил свои взгляды и поддержал теорию Наторпа, которую в первом издании *Логических исследований* подверг недвусмысленной критике. В *Идеях* мы действительно обнаруживаем явную эгологическую концепцию сознания. Здесь Гуссерль утверждает «чистое эго», как отличное от эмпирического эго, т. е. как отличное не только от психофизического эго, но даже и от психического.³ В отличие от последнего «чистое эго» не подвергается влиянию феноменологической редукции; оно не претерпевает трансформацию в феномен, представляющий себя сознанию и конституированный в то, чем он является для нас в определенных переживаниях. Феноменологическая редукция оставляет нам поле трансцендентально очищенных переживаний. Каждое такое переживание — поскольку оно является интенциональным актом — должно сразу же характеризоваться как «направленное на» и «исходящее из». Таким образом, при строго феноменологическом наблюдении интенциональный акт представляется в качестве луча, направленного на объект и исходящего из центра или источника излучения. Направление луча может измениться на противоположное так, чтобы он воспринимался как направленный на эго, а не исходящий из него, и тогда эго воспринимается как обладающее некоторыми свойствами объекта. Так или иначе, феноменологический анализ представляет акты эманулирующими из источника, называемого «чистым эго».

Последний существует «внутри» своих актов, которые являются «его модулами существования, такими как свободный выход (going out) из сознания (oneself) или свободный в него возврат, спонтанное действие, переживание присущих объекту свойств, переживание чувства страдания и т. д.»⁴ «В каждом бодрствующем *cogito* «скользящий» луч, исходящий из чистого эго, на-

³ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Halle, 1913), Vol. I, §§ 54, 57, 80. (Здесь и далее: *Идеи*. Номера страниц указаны по первому изданию, соответствуют номерам страниц на полях в издании Louvain под редакцией В. Бимеля [*Husserliana*, Vol. III, The Hague, 1950].)

⁴ *Ibid.*, p. 270.

правлен на «объект» коррелята сознания... вещь, факт и т. д.»⁵ Акт в силу своей структуры с необходимостью связан с источником своего происхождения. Однако «чистое эго» не прикреплено к какому-либо отдельному акту, ибо не только сам этот акт, но и все другие акты исходят из него; все они появляются из одного и того же «чистого эго». Таким образом, «чистое эго», которое очевидно не является ноземой, также не может определяться как действительная часть, элемент или момент, присущие ноззису, ибо оно остается неизменным относительно всех ноззисов, принадлежащих одному потоку восприятия. Поэтому после проведения феноменологической редукции остается не только поле ноззисов с их нозматическими коррелятами, но также и особая не выносимая за скобки сущность, полностью находящаяся внутри области трансцендентально очищенного сознания и к тому же являющаяся трансцендентной относительно любого отдельного акта, принадлежащего этому сознанию. Поэтому Гуссерль характеризует «чистое эго» как «неконституированную трансцендентность — *трансцендентность в имманентности*». В данной концепции сознание рассматривается как поляризованное; в *Картезианских медитациях* Гуссерль действительно говорит о двойной поляризации актов сознания: с одной стороны относительно объекта, с другой — относительно неизменного перманентного эго.⁶

Сартр снова поднимает обсуждение этого вопроса и в результате приходит к полной поддержке доктрины Гуссерля, изложенной в первом издании *Логических исследований*; согласно Сартру теория эго, изложенная в *Идеях*, несовместима с феноменологической концепцией сознания.⁷

Если акты рассматриваются так, как они переживаются или переживались, то чистое или трансцендентальное эго не может быть найдено в качестве данного до тех пор, пока не будет принята установка рефлексии. Например, я только что прочитал рассказ и теперь вспоминаю процесс чтения в попытке дать себе отчет об этом переживании. Имело место существо, которое было в сознании относительно книги, героя, излагаемых событий, относительно всего рассказа в его развитии; более того, также имело место внутреннее сознание того, что я все это осознавал. Однако ни вышеописанное сознание относительно чего-либо, ни внутреннее осознание всего этого не воспринималось мной как относящееся к моему эго. Последнее вообще не появлялось. Эго не появляется ни в какой форме данности, пока акт воспринимается, или мы следуем за воспринимаемым актом в его протекании, обращая внимание скорее на объекты, представляющие себя в этом акте, а не на факт переживания самого акта (т. е. мы не объективируем сам акт, не схватываем его как физическое событие в жизни нашего сознания, как нечто, принадлежащее потоку сознания). Ни один теоретический или практический акт, противопоставляющий воспринимающее сознание и объект, отличный от другого акта, который подобно исходному акту принадлежит к этому же потоку сознания, не отсылает к эго воспринимающего субъекта. Все эти акты являют-

⁵ Ibid., p. 243.

⁶ Husserl, *Cartesian Meditations*, перев. D. Cairns (The Hague, 1960), §31.

⁷ Jean-Paul Sartre, «La transcendance de l'ego,» *Recherches Philosophiques*, VI (1936–1937), PP. 85–123. (См. наст. изд., с. 86–121)

ся безличными в том смысле, что субъект в своем восприятии объекта, а также в своем осознании этого восприятия, все равно не осознает свое эго или его вмешательство в процесс восприятия. Даже так называемые простые эмоциональные реакции могут быть безличными в этом смысле. Я вижу, что у моего друга неприятности, и я помогаю ему. Здесь моей данностью является «нуждающийся в помощи мой друг». Эта «потребность в помощи» является свойством, присущим явлению моего друга, или точнее присущим, так сказать, моему другу такому, каким он стоит перед моим сознанием (*mind*) в данной конкретной ситуации. Мир, в котором мы живем и функционируем, наполнен предметами, обладающими не только цветами, теплотой, запахами, формами и т. д., но также и такими качествами как привлекательность, отвратительность, приемлемость, несоответствие, красота, годность для тех или иных целей и т.п. В этом мире имеют место осуществляемые действия или действие, которые только предстоит осуществить, и эти действия отражаются в вещах, с которыми они связаны, в виде качеств. Все качества упомянутого вида принадлежат вещам, в которых они проявляются; они вносят свой вклад в создание образа, в котором нам даны или для нас существуют вещи, с которыми мы имеем дело в обыденной жизни. Эти качества являются частью вещей и в этом смысле они объективны.⁸ Таким образом, восприятие или реакция на подобное качество по существу не отличаются от акта восприятия красного или зеленого цвета. Помогая нуждающемуся в помощи другу, я в своем поведении учитываю определенные объективные свойства, которые как силы воздействуют на мое сознание (*mind*). Ввиду того, что мое поведение находится в зависимости от объективного факта и ему соответствует, принимаемая мной установка является нерелективной. По сути, я осознаю то, что мой друг нуждается в помощи, определенные беспокоящие его обстоятельства, действия, которые я могу сделать, чтобы помочь ему. Но я здесь никак не сталкиваюсь ни со своим эго, ни с неприятным состоянием, вызванным в нем наблюдением неприятностей, происходящих с моим другом, так чтобы можно было подумать, что я помогаю ему только для того, чтобы избавиться от неприятного состояния, упраздняя породившую его причину. Поэтому до тех пор, пока эмоциональные акты воспринимаются в нерелективной установке, т. е. не зависят от собственных ментальных состояний воспринимающего субъекта, их следует рассматривать без всякой отсылки к эго воспринимающего субъекта.

В корпусе феноменологических доктрин нет места для чистого или трансцендентального эго, поскольку не существует функции, которую оно могло

⁸ Представители гештальт психологии именуют эти качества «характеристиками потребности» («demand characters»), «физиогномическими характеристиками» («physiognomic characters») и «функциональными характеристиками» («functional characters») и считают, что они принадлежат вещам и являются свойствами определенных объектов. Несмотря на то, что объяснить эти характеристики в психофизических терминах можно лишь через динамическое взаимодействие между силами эго и силами окружающей среды, тем не менее они не принадлежат эго, а находятся в самих вещах (см. К. Кoffka, *Principles of Gestalt Psychology* [New York, 1935], pp. 356–61, 391–93). В настоящем обсуждении нас интересует не объяснительная теория, а только описательное утверждение; в этом смысле между Сартром и гештальт психологией нет никаких расхождений.

бы выполнять. В обыденном понимании функцией, приписываемой эго, является установление единства между разрозненными ментальными фактами. Феноменология допускает два вида единства жизни сознания. Во-первых, существует единство между теми временно отделенными друг от друга ментальными фактами, через которые один и тот же объект представляет себя, например, между всеми операциями, имеющими место при сложении двух и двух и получении четырех. Это единство существует только относительно одного и того же объекта, от которого зависит каждый отдельный акт из всех упомянутых актов, так что все они должны характеризоваться как сознание *этого объекта*; но данное единство существует только в этом конкретном отношении, поскольку во всех других отношениях эти акты могут быть разделены любым возможным способом. Поэтому здесь нет подлинного единства. Оно зависит от интенциональности сознания. Поскольку сознание определяется через интенциональность, то нет необходимости в установлении подобного единства с помощью эго.⁹ Единство второго вида является подлинным: это единство актов в их протекании, объединение актов-моментов в длящиеся акты и объединение актов, относящихся к настоящему, и актов, относящихся к прошлому, так, что жизнь сознания приобретает характер потока. Сартр указывает, что в высшей степени значимым является то, что, рассматривая это единство в *Лекциях по феноменологии внутреннего сознания-времени*, Гуссерль ни разу не прибегает к помощи объединяющей и синтезирующей силы эго. Единство сознания ни при каких обстоятельствах не зависит от эго; скорее наоборот, последнее обуславливается первым. Выходит, что гипотеза трансцендентального эго оказывается вполне бесполезной. Она даже является пагубной. Гуссерль настаивает на различии между эмпирическим и трансцендентальными эго. Последнее ни в коем случае нельзя спутывать с личностью, а следует считать чисто формальным принципом. Несмотря на всю его формальность и предполагаемое отсутствие в нем содержания, Сартр, тем не менее, считает, что оно обретает форму того, что называется личностью, хотя и в бесконечно сжатом виде. Поскольку в эгологической концепции сознания предполагается, что акты эмануруют из эго, то субстанциализируется само сознание и превращается в нечто, похожее на монаду. Следовательно, эгологическая концепция сознания открыта для критики, которую Гуссерль использовал против взглядов Декарта.

Как теоретические рассуждения, так и дескриптивный анализ, приводят к одному и тому же выводу: эго не появляется до тех пор, пока мы не принимаем рефлексивную установку. На нерелективном уровне эго вообще не существует. Свободный от рефлексии акт сознания не имеет никакого отношения к эго и никак с ним не связан. Это справедливо как для психологии, так и для трансцендентальной феноменологии.

Под рефлексией подразумевается схватывание акта А актом В, с целью сделать первый объектом последнего. Однако, акт В в свою очередь не схватывается каким-либо третьим актом и не становится его объектом. Сам

⁹ У. Джеймс, *Principles of Psychology* (London, 1908), I, p. 459, также считает, что «ощущение идентичности познаваемого объекта» не зависит от «ощущения идентичности познающего субъекта», т. е. от «сознания собственной идентичности». См. также I, pp. 277–78.

схватывающий акт переживается в нерелективной установке, точно также как это происходит в случае с актом направленным на определенный объект, не являющийся ментальным фактом, принадлежащим тому же потоку сознания. Несмотря на то, что рефлексия осуществляется посредством схватывания одним актом другого акта, она не распространяется на акт В. Этот акт не подвержен рефлексии до тех пор, пока не переживается акт С, который в свою очередь схватывает акт В. (В данном случае все, что утверждалось относительно акта В, распространяется и на акт С.) Ввиду того, что схватывающий акт В рассматривается как пережитое ментальное состояние независимо от его объекта, то все, что было сказано относительно актов, переживаемых на нерелективном уровне, также относится и к нему. Таким образом, если схватывающий акт В направлен на эго, то эта направленность имеет место не по причине того, что этот акт является актом сознания, а из-за наличия определенного объекта, к которому он относится. Следовательно, связь акта с эго не является необходимой, или, вернее, она является не более обязательной, чем связь этого акта с любым другим объектом.¹⁰ Поскольку акты рефлексии являются такими же актами, как и акты, направленные на объекты, отличные от ментальных состояний воспринимающего субъекта, то, как первые, так и последние совершенно не обязательно должны быть связаны с эго. Сознание не имеет эгологической структуры; эго им не обладает; эго акты не исходят из источника или центра, называемого эго.¹¹ Сознание определяется через интенциональность. Здесь с одной стороны имеет место сознание объекта, а с другой — внутреннее сознание самого себя. Столкнувшись с объектом, я одновременно сознаю этот объект и осознаю свое сознание этого объекта. Это осознание ни в коем случае не является рефлексией: чтобы узнать о том, что я воспринимаю объект, который я, например, созерцаю, мне не нужно переживать второй акт, направленный непосредственно на мое восприятие и делающий его своим объектом. В обыденном восприятии объекта, я осознаю это самое восприятие. В этом заключается особый модус существования, присущий сознанию, для которого являться значит совершенно то же самое, что и быть, и в этом смысле в сознании присутствует абсолютность. После проведения феноменологической редукции у нас остается трансцендентальное сознание как личностное и как до-личностное поле. Эго, как и все другие объекты, подпадает под феноменологическую редукцию, поэтому, как утверждает Сартр, корректно говорить, что «имеет место сознание этого стула», а не «я сознаю этот стул».

В данной концепции сознания нет места для эго, отличного от физического или психофизического эго, иными словами, здесь нет иного эго, кроме эмпирического.¹² Последнее может быть рассмотрено только как объект и как

¹⁰ См. *ibid.*, I, pp. 274–75.

¹¹ Рассматривая проблему внимания, автор также пришел к неэгологической концепции сознания. (См. Aron Gurwitsch, «Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich.» *Psychologische Forschung*, XII [1939]. См. выше «Phenomenology of Thematics and the Pure Ego: Studies of the Relation between Gestalt Theory and Phenomenology,» chap. II, 7, chap. III, 19, chap. IV, 4.)

¹² Таким образом, мы избавляемся от этой парадоксальной и противоречивой сущности, которой является «чистое эго», не являющееся ни ноэтическим, ни ноэматическим; ни объектом,

трансцендентная сущность. В этом заключается истинная позиция Сартра. Следовательно, встает вопрос относительно актов, посредством которых мы сознаем этот объект, и относительно его конституирования для сознания.

На основании всего вышеуказанного мы можем предположить, что представление эго себя самому себе каким-то образом связано с рефлексией. Рассмотрим все, что происходит во время рефлексии. Я вспоминаю недавно проделанную экскурсию и, делая это, я снова вижу ландшафт, который я пересек. Что в данном случае является объектом моей мысли? Им является представленный мне ландшафт, который, разумеется, представляется мне не как данный, а как бывший когда-то данным. Поскольку этот акт переживается в нерелективной установке, в нем нет какой-либо связи с эго. А теперь попробуем рефлексировать относительно этого акта. Когда мы это делаем, ландшафт из вида не исчезает. Однако объектом нашей мысли теперь является не просто ландшафт; скорее мы начинаем осознавать тот факт, что переживались определенные акты, направленные на ландшафт, и что это происходило в определенный момент осознаваемого времени, и что эти акты занимали определенное место внутри потока сознания. Именно это подразумевается в выражении «я видел ландшафт», тогда как адекватным выражением первой мысли было бы описание самого ландшафта, т. е. определенное утверждение о нем. Будучи схваченным в акте рефлексии, схваченный акт обретает собственную структуру и отношение к эго, которого у него раньше не было. *Рефлексия обуславливает появление нового объекта — эго — который появляется только при условии принятия данной установки.* Поскольку схватывающий акт сам не является схваченным, то в нем отсутствует эгологическая структура. Он находится в отношении с эго только как с *объектом*; и он обнаруживает связь этого объекта со своим собственным объектом, а именно со схваченным актом, на который он направлен. Следовательно, рассматриваемое эго является таковым относительно схваченного, а не схватывающего акта.

Это утверждение все еще оставляет несколько вопросов. Рефлексия влечет за собой модификацию актов, относительно которых она проводится.¹³ Будучи схваченным, акт в некоторой степени лишается своей спонтанности. Если в обыденной установке акт просто переживается, то, будучи схваченным, он объективируется; он становится конечной целью направленного на него акта. Наряду с модификацией самого акта в его полноте, также модифицируются все его ноэтические и ноэматические элементы, составные части, структуры.¹⁴ Теперь предстают с полной очевидностью компоненты и структуры, задействованные при создании самого акта и его ноэматического коррелята, (т. е. делающие их такими, какими они предстают сознанию

ни фактом сознания. И вместе с ней мы также избавляемся от назойливой и, на мой взгляд, надуманной проблемы «идентичности трех эго»: эмпирического и мирского эго; трансцендентального эго, в сознательной жизни которого конституируется весь мир, включая эмпирическое эго; и эго-наблюдателя, осуществляющего феноменологическую редукцию и созерцающего проведенное конституирование. См. E. Fink, «Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik,» *Kantstudien*, XXXVIII (1933), pp. 355–57, 383.

¹³ См. Husserl, *Ideen*, I, §78.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 286–87.

(mind) воспринимающего субъекта), но которые не были даны в явной форме, поскольку сам акт только переживался. Именно их представляет рефлексия. Она позволяет переживающему субъекту наблюдать его собственные переживания, выявлять и обнаруживать все, что связано с этими переживаниями, и тем самым делает возможным знание субъекта о присущем ему осознании и о том, что он осознает. Поэтому рефлексия является неотъемлемым методологическим условием для любого аналитического исследования сознания. С другой стороны, в том, что было сказано об изменении, которое приносит рефлексия в рассматриваемые ей акты, уже заложено указание на рамки, которыми это изменение (alteration) ограничено. Это изменение возникает из функции рефлексии, которая заключается в рассмотрении схваченного акта и в проявлении его содержания.¹⁵ Следовательно, рефлексия не всегда значит полную модификацию соответствующих актов.¹⁶ Акт не начинает существовать, благодаря тому, что становится схваченным; наоборот, он предстает в качестве уже существовавшего ранее, т. е. как пережитый до того, как стал схваченным.¹⁷ Это также относится ко всем ноэтическим и ноэматическим компонентам и структурам акта. Если до схватывания акт был определенным сознанием определенного объекта, то он продолжает таковым являться и после схватывания. При рефлексии все компоненты и структуры акта лишь проявляются и становятся очевидными; ни один из них не порождается рефлексией.¹⁸ Рефлексия обнаруживает, а не порождает: изменение (alteration), вносимое ей в акт, связано лишь с модусом, в котором этот акт переживается; оно связано именно с модусом, а не с содержанием осознания. Согласно теории Сартра, которую, как мне кажется, следует признать верной, акт обретает отношение к эго, будучи схваченным. Но вопреки неэгологической концепции сознания Сартра, здесь не имеется в виду выявление структуры, которая существовала до того, как акт был схвачен. Напротив, вышесказанное сводится к утверждению о том, что устанавливается отношение между актом и объектом, который не возникал до того, как акт был схвачен. Иными словами, рефлексия, согласно Сартру, вводит новый объект, а также является чем-то большим, чем просто необходимым условием для конституирования и существования этого объекта, т. е. эго. Но каким образом рефлексия, в том виде, в каком она здесь описана, может обуславливать появление нового объекта? Какова природа такого объекта? В каком виде этот объект представляет себя при упомянутых условиях? Здесь я ограничусь лишь постановкой этих вопросов, указывая на то, что, как мне кажется, является пробелом в аргументации Сартра.

Когда схваченный акт появляется как связанный с эго, последнее представляется как превосходящее этот акт. В действительности эго предстает как связанное не только с актом, пережитым и схваченным в настоящий момент, но также и с другими актами, количество которых может быть неопределенным. Оно представляется в качестве неизменной сущности, продолжа-

¹⁵ См. Husserl, *Cartesian Meditations*, pp. 33f.

¹⁶ Husserl, *Ideen*, I, §79.

¹⁷ *Ibid.*, §77.

¹⁸ См. *ibid.*, §§ 106, 108.

ющей существовать за пределами схваченного акта, который, подобно всем ментальным состояниям, по своей сути является временным. Таким образом, эго проявляется скорее *через* схваченный акт, а не *в* схваченном акте. Причем все вышесказанное сочетается с тем, что эго является трансцендентной сущностью. В таком случае нам следует исследовать его конституирование. Однако оно не конституируется непосредственно (in a direct way). Первыми конституируемыми синтетическими единствами являются диспозиции (*ütats*), действия и качества. Прежде чем исследовать конституирование эго, нам необходимо рассмотреть конституирование этих трансцендентных физических объектов.

Если я испытываю к кому-либо отвращение, то говорю: «Я ненавижу этого человека». Отвращение является действительным чувством, которое я схватываю в акте рефлексии, и относительно реальности этого чувства не может быть никаких сомнений. Однако выражение «я ненавижу этого человека» содержит нечто большее, чем просто утверждение о действительном чувстве. Я хочу сказать, что обладаю неизменной диспозицией ненависти по отношению к этому человеку, что эта диспозиция не возникает лишь в момент появления во мне чувства отвращения, и что она не пропадет с исчезновением действительного чувства. Напротив, я уже давно ненавижу этого человека и буду ненавидеть его всегда. Та же самая ненависть, которая проявляется в моем действительном чувстве, проявилась вчера в отвращении, которое я почувствовал, когда увидел этого человека, и ее проявление в сходных чувствах можно ожидать в будущем, когда мне придется снова увидеть этого человека и т. д. Предполагается, что эта диспозиция сохраняется, даже никак себя не выражая, когда, например, я не вижу этого человека, или когда я слишком чем-то занят, чтобы думать о нем. Относительно этой диспозиции допускается различие между существованием и явлением, ибо она является постоянной. Из этого мы можем заключить, что она является не фактом сознания, а трансцендентным психическим объектом, конституированным на основании фактов сознания, данных в модусе рефлексии. Ненависть, будучи идентичной с конституированным синтетическим единством, противопоставляется множественным чувствам отвращения, антипатии, омерзения и т. д., через которые она проявляется. Ненависть проявляется во всей своей полноте через любое из этих чувств, подобно тому, как материальная вещь представляет себя во всей полноте через любую вариацию перспективы. И также как материальная вещь отличается от каждой вариации перспективы или модуса явленности, ненависть не сводится к отдельному чувству, через которое она о себе заявляет. Будучи связанными друг с другом, различные чувства объединяются и поляризуются относительно некоторого трансцендентного единства, постоянной диспозиции; как следствие, можно предвидеть, что другие сходные чувства, которые появятся *в* будущем, будут также связаны с прошлыми и настоящими чувствами и будут поляризованы относительно того же самого единства, имеющего отношение к этим чувствам. Однако в сознании (*mind*) наивного наблюдателя ненависть представляется в виде источника, из которого исходит чувство отвращения; кажется, что диспозиция, как источник и первопричина, должна существовать раньше того, что из нее исходит; это обстоятельство, охарактере-

ризованное Сартром как «волшебство» (magic), мы рассмотрим подробнее позже. Данная концепция психических диспозиций, как трансцендентных объектов и конституированных синтетических единств, имеет два важных следствия.

Подобно всем сходным сущностям, психические диспозиции подвержены неопределенности и сомнению. Каждое основанное на действительном опыте суждение касательно подобной диспозиции может быть опровергнуто более поздним опытом. Будучи убежденным в своей ненависти к определенному человеку, я могу ошибаться не только в том смысле, что моя диспозиция по отношению к нему может измениться, но даже в самый момент, когда я чувствую к нему отвращение и интерпретирую это чувство как выражение ненависти, я могу впасть в ошибку относительно своей истинной диспозиции. Это очевидно в тех случаях, когда в запале гнева я говорю человеку: «Я тебя ненавижу», но через некоторое время я отказываюсь от своего заявления и говорю: «Нет, это не так, я сказал это в гневе». Именно мое чувство отвращения, как действительно переживаемое ментальное состояние, обнаруживается рефлексией и не является подверженным сомнению. Но рефлексия не идет дальше этого. Абсолютная достоверность утверждения рефлексии не превосходит действительное чувство, как факт сознания, и не распространяется на объективное и объективированное единство, конституируемое этим фактом сознания, и о котором этот факт свидетельствует. В своем отношении к фактам сознания рефлексия не подвергается сомнению, чего нельзя сказать о рефлексии в отношении трансцендентных единств, конституируемых на основе этих фактов. В данном случае ситуация ничем не отличается от ситуации восприятия материальных вещей. Таким образом, мы можем рассмотреть возможность ошибки в собственных чувствах в свете существования постоянных диспозиций без отсылки к гипотезе о бессознательном сознании (unconsciousness).

Другое следствие связано с постижением сознания (mind) других людей. Когда я обсуждаю со своим другом его любовь, то подразумеваю тот же самый объект, что и он, а именно конституированное психическое единство, отличное от множественных актов сознания, через которые оно проявляется. Данный объект, т. е. его любовь, в равной степени подвержен сомнению, как для меня, так и для моего друга. Несомненно, что акты, посредством которых мой друг осознает, что влюблен, не совпадают с актами, через которые я узнаю о его любви. Тем не менее, чувство объективности заключается именно в том обстоятельстве, что объект, оставаясь неизменным, представляет себя через акты, которые отличаются друг от друга не только по своему количеству, но и по своему типу. Мое эго и мои психические акты, в противоположность актам сознания, перестают являться исключительно моей собственностью, поскольку они становятся доступными другим людям, тогда как ничего подобного не происходит с моим сознанием; оно остается закрытым и недоступным для всех кроме меня самого. Таким образом, проблема постижения сознания (mind) других людей упрощается и должна быть сформулирована по-новому. Однако условием этого упрощения является неэгологическая концепция сознания. По существу такие психические диспозиции как любовь, ненависть и проч. связаны с эго особым способом, кото-

рый мы рассмотрим ниже. Если бы это являлось существенной структурой сознания, то непроницаемость и недоступность сознания распространились бы на психические факты, а также на само эго, поскольку оно конституируется на основе этих фактов. В таком случае я действительно мог бы понять своего друга как по аналогии. И это ни в коем случае не являлось бы пониманием. Все представления по аналогии, как бы далеко я в них не зашел, никогда не предоставят мне тот же объект, что дан моему другу, и о котором он говорит.

Кроме диспозиций существует еще два вида конституированных психических объектов. Во-первых, мы отличаем *действия*, направленные на внешние объекты, например, письмо, вождение автомобиля и проч., от чисто психических действий, таких как мышление, умозаключение, сомнение, исследование, продвижение вперед науки и знания и т. д. Все эти действия могут планироваться, выполняться, обсуждаться, припоминаться и т. д. Их выполнение требует времени, проходит через фазы, выражается в языке, обладает различными моментами так, что эти действия являются ноэматическими единствами в противоположность многочисленным актам и системам актов, которые на них направлены и обуславливают их конституирование. Во-вторых, у нас есть такие *качества*, как быть вспыльчивым, испытывать ненависть, враждебность и т. д., которые рассматриваются как потенциальные и виртуальные состояния (*potentialities and virtualities*) действий, которые предстоит выполнить, и диспозиций, которые предстоит принять. К этому классу психических объектов относятся все добродетели, недостатки, вкусы, способности, склонности и т. д.

Эго в таком случае — это синтетическое единство этих психических объектов, которые по преимуществу являются диспозициями и действиями, иными словами, оно оказывается трансцендентным единством трансцендентных единств. Все эти объекты находят основание в эго, которое осуществляет их постоянный синтез. Однако это основание не отличается от того, для чего оно таковым является; ситуация здесь отличается от примера обычного центра, относительно которого организованы различные материалы, и который только конституирует единство между этими материалами и сам к ним не принадлежит. Такое основание было бы в известной степени независимым от того, что оно поддерживает. Если бы это являлось основанием подобного рода, то оно не было бы связано с актами и диспозициями. В действительности же оно с ними связано. Производимые мной действия, в широком смысле слова, влияют на меня, как непосредственно, так и косвенно. Основание, которое зависит от того, что происходит с материалами, для которых оно таковым является, вероятно, может являться только конкретной организованной совокупностью этих материалов. Именно это имеет место в случае с эго: оно является ничем иным как конкретной совокупностью диспозиций и актов, для которых оно является основанием, и оно не может быть найдено нигде, кроме как внутри этих психических единств. Для психических объектов эго является тем же, чем вселенная является для материальных вещей: как первое, так и последнее следует рассматривать как бесконечные синтетические совокупности. По причине своего сосуществования психические объекты группируются в организованное единство; именно этим

единством является эго. Следовательно, оно никогда не может восприниматься непосредственно. Эго можно постичь только в рефлексии, схватывающей акт сознания в его отношении к определенной диспозиции; после этого *на горизонте*, за диспозицией *появляется эго*. Все это происходит в соответствии с тем фактом, что эго является всеобъемлющей совокупностью диспозиций. Следовательно, относительно отдельной диспозиции оно *является* горизонтом или рамкой, в которую вставляется данная диспозиция.

Для наивного, т. е. неаналитического, сознания (*mind*) наблюдателя — а все мы в определенной мере являемся таким наблюдателями — вещи представляются в несколько ином свете. Для людей эго является чем-то гораздо большим, чем всеобъемлющей совокупностью диспозиций, и им не нравится идея о том, что новая, только что появившаяся диспозиция, присоединяясь к старым диспозициям, тем самым проникает в эго. Им кажется, что скорее эго производит диспозиции, из которых акты сознания, например, чувства, эмануруют описанным выше образом. Феноменология учит нас рассматривать диспозиции как объективированные единства, конституированные посредством фактов сознания, и воспринимать эго как организованную совокупность этих диспозиций, иными словами, как совокупность, конституируемую на основе этих диспозиций. Однако для обыденного наблюдателя все предстает в обратном порядке. Эго становится источником или началом, а то, что в действительности является первыми доступными данными, т. е. акты сознания, становятся конечными продуктами. Если мы допускаем подобный наивный взгляд, мы приходим к тому, что «действительная происхождение» (*real production*) проходит в порядке, обратном порядку конституирования. Таким образом, эго наделяется характеристиками, принадлежащими исключительно сознанию, такими как, например, спонтанность. Отсюда происходит и весь набор парадоксов, связанных с эго. Появление диспозиций из эго становится иррациональным, не умопостижимым и, в конечном счете, по мнению Сартра, не может даже быть рассмотрено, кроме как в виде «волшебства».

Как мне кажется, Сартр зашел слишком далеко в допущении неаналитического, наивного взгляда. Рассматриваемая тема в действительности является настолько же уникальной, насколько кажется таковой. В течение многих веков считалось, что материальные вещи содержали внутреннюю суть или ядро. Предполагалось, что эта субстанция или сущность не только обуславливала качества вещи, но также и порождала их; считалось, что она являлась своего рода источником, из которого исходят влияние, которое одна вещь оказывает на другую вещь; наконец, предполагалось, что она оставалась неизменной, когда вещь подвергалась изменению. Благодаря критической и аналитической рефлексии выяснилось, что подобного ядра не существовало, тем более не существовало неизменной субстанции, противостоящей всем модификациям вещи.¹⁹ Материальные вещи, а также воспринимаемые вещи, данные в обыденном опыте, являются лишь организованными единствами своих качеств и атрибутов, несмотря на то, что структура этих

¹⁹ См. обсуждение данного вопроса в G.F. Stout «The Common-Sense Conception of a Material Thing», *Proceedings of the Aristotelian Society*, I (1901), New Series.

единств и их организация еще до конца не прояснены. Предполагается, что с эго дела будут обстоять сходным образом. В отношении материальных вещей на смену рассмотрению их в терминах субстанциальности пришло рассмотрение в терминах функций и отношений; я утверждаю, что подобный переход должен осуществиться и во всех других сферах опыта.

Общий итог исследования, проделанного Сартром, может быть сформулирован следующим образом: эго не существует ни *в* актах сознания, ни *за* этими актами. Оно тесно связано с сознанием и стоит *перед* ним (It stands to consciousness and *before* consciousness). Оно существует в мире как мирская трансцендентная сущность (existent). Это истинно как относительно моего эго, так и относительно эго других людей. Таким образом, трансцендентная сущность может рассматриваться только как идеальное ноэватическое единство. Именно это имеет место в случае с эго; оно является ноэватическим коррелятом актов рефлексии. Эго проявляется во всей своей полноте в каждом подобном акте, но оно представляет себя в особом аспекте, а именно до тех пор, пока диспозиция является включенной в эго, к которому относится схваченный акт. В качестве совокупности диспозиций и действий эго может проявиться только в той или иной диспозиции или действии; эго само-презентация с необходимостью является односторонней. Каждая попытка постигнуть эго связана с пустыми значениями и интенциями, направленными на диспозиции и акты, которые в этот момент не являются данными, т. е. не даны в соответствующем схваченном рефлексией факте сознания; эти пустые значения и смыслы могут стать наполненными в более поздних попытках постижения. Следовательно, выходит, что не одно свидетельство относительно эго не является аподиктическим, поскольку в каждом постижении эго мы видим больше, чем дано на самом деле. И всякое свидетельство, которое можно будет получить, не будет более адекватным, поскольку то, что мы усматриваем относительно эго, вследствие пустых значений и смыслов, присутствующих в текущем постижении, может быть опровергнуто более поздними постижениями. Поэтому эго остается подверженным сомнению. Это не значит, что мы можем испытывать сомнения относительно того, обладаем ли мы эго, или что эго, в конечном счете, может оказаться гипотезой. Здесь имеется в виду одно простое обстоятельство: неважно, что мы знаем или думаем, что знаем, об эго — нашем собственном или принадлежащем другим людям — и неважно, основано ли это наше знание на одном постижении или на нескольких попытках постижения, независимо от их числа, это знание постоянно нуждается в подтверждении дальнейшими постижениями и является обоснованным, только если эти дальнейшие постижения эго подкрепляют. В этом смысле существованию эго всегда сопутствует определенная условность. Само эго также причастно этой сомнительности или, точнее, относительности, которая является основополагающим и экзистенциальным условием всех трансцендентных сущностей.

Перев. с англ. Петра Куслий