

## САМОРЕФЕРЕНЦИЯ – САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ – САМООПИСАНИЕ: ВЗАИМНАЯ ОБУСЛОВЛЕННОСТЬ ИЛИ РАЗГРАНИЧЕНИЕ?

Т.М. Рябушкина

Национальный исследовательский  
университет ВШЭ, Москва

ryabushkinat@yandex.ru.

В статье критически анализируется характерный для ряда современных исследователей подход к осмыслению процесса самоидентификации путем отказа от классического тезиса о взаимной обусловленности самореференции и самоописания; выявляется принципиальная трудность данного подхода, состоящая в том, что самоидентификация утрачивает связь с самопознанием, идентичное Я оказывается лишь формой единства; намечается альтернативное понимание основания самоидентичности.

**Ключевые слова:** субъект, сознание, самоидентичность, самореференция, самописание, самонаблюдение.

Рассмотрение концепций самоидентификации, представленных классической теорией познания, позволяет проследить историко-философский путь «минимизации» данности Я как условия единства и идентичности сознания. Отправной точкой этого пути послужила декартовская данность мыслящей субстанции с ее модулями. Далее последовали лейбницевское утверждение неделимости и простоты субстанции, утверждение Локка о ее непознаваемости, а затем – юмовское отрицание субстанции как непредставимого принципа и объявление идентичного Я фикцией и, наконец, кантовское ограничение знания о Я как условия возможности опыта представлением «я мыслю». В послекантовской философии Я как условие единства продолжает оставаться лишь формой идентичности. В частности, у Фихте «Я есть полагающее самого себя и ничего

больше»<sup>1</sup>, у Гуссерля чистое Я «совершенно пусто – в нем нет никаких сущностных компонентов, нет никакого содержания, какое можно было бы эксплицировать»<sup>2</sup>. Почему основание идентичности перестало выступать как реально существующее и реально связывающее наши представления, а было признано лишь *мыслью* о необходимости их единства? Необходимым условием самоидентификации является приписывание себе некоторых качеств, необходимым условием последнего является знание о том, что мы приписываем их *именно самим себе*, но обладание этим знанием, в свою очередь, предполагает, что нам известны некоторые собственные ка-

<sup>1</sup> Фихте И. Г. Опыт нового изложения наукоучения // Сочинения в двух томах. – СПб., 1993. – Т. 1. – С. 551.

<sup>2</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. – М., 2009. – С. 251.

чества. Вообще говоря, для классической теории самопознания характерен тезис о том, что самоидентификация, самореференция и самописание взаимно предполагают друг друга. Этот тезис определяет ось вращения классического понимания самопознания в круге рефлексии. Круговой характер приписывания себе предикатов вынуждает классическую теорию самопознания лишить идентичное Я всех качеств, превратить его в ничто. Последующий поиск реального основания самоидентичности, вектор которого задает П.Ф. Стросон, отличается стремлением разомкнуть классический порочный круг самоидентификации путем такого разграничения функций самореференции, самоидентификации и самоописания, которое позволило бы избежать их взаимного предпосылания. Перспективны ли попытки, предпринятые в данном направлении, и каковы их уроки?

Классическое представление о том, что всякое утверждение от первого лица предполагает как референцию к самому себе, так и идентификацию самого себя, поставлено под сомнение Л. Витгенштейном. Он выделяет два различных употребления слова «я»: «употребление как субъекта» (примерами такого употребления могут служить предложения «я испытываю боль», «я вижу канарейку») и «употребление как объекта» (имеет место в таких предложениях, как «я сломал ногу», «я вырос на 6 дюймов»). Область применения классического тезиса о единстве самореференции, самоидентификации и самопознания ограничивается только вторым из этих двух способов употребления. Согласно Витгенштейну, в случае употребления «я» как субъекта нет самоидентификации, поскольку идентификация предполагает возможность ошибки идентификации, тогда как спрашивать «Вы уверены,

что боль испытываете именно Вы?» было бы бессмысленно<sup>3</sup>. Он считает, что ошибка ложной идентификации здесь невозможна, поскольку идентифицировать Я не с чем, нет референции к чему-либо. Невозможность ошибки в отношении употребления Я как субъекта означает и невозможность познания Я как субъекта. Познание с его подверженностью ошибкам возможно лишь в случаях, когда Я употребляется как объект.

Несмотря на проведенное им различие, Витгенштейн не порывает с классикой: для него отсутствие самоидентификации в случае употребления «я» как субъекта означает отсутствие самореференции и самопознания, что вполне соответствует классическому представлению об их неразрывном единстве.

Стратегия, при помощи которой Витгенштейн решает проблему парадоксального (нефизического и нементального) референта Я как субъекта, весьма сомнительна, поскольку состоит в том, что парадоксальный феномен просто исключается из рассмотрения. Я, употребляемое для выражения внутренних состояний, оказывается грамматической иллюзией субъекта, подобной той, что имеет место при употреблении безличных предложений. Но, как замечает Э. Холенштайн, выражения внутренних состояний все же существенно отличаются от безличных предложений: в отношении безличного предложения «Светает» не имеет смысла спрашивать: «Кто светает?», тогда как в отношении предложения «Мне больно» вопрос «Кому больно?» имеет смысл. Грамматика предложения «Мне больно» предполагает личность как носителя свойств, в то время как предложение «Светает» не подразу-

<sup>3</sup> Wittgenstein L. Blue and Brown Books. – Oxford, 1958. – P. 66–67.

мевает никакого субъекта, а подразумевает только процесс<sup>4</sup>.

Стросон является противником утверждения о том, что при употреблении предложений от первого лица, приписывающих состояния сознания, эти состояния сознания *никому* не приписываются. Они должны быть приписаны *каму-то*, но не могут быть приписаны картезианскому Я. Согласно Стросону, «если мы полностью абстрагируемся от тела и будем рассматривать просто наши опыты или состояния сознания как такового (содержания, получаемые при помощи внутреннего чувства), то очевидно, что мы... не сможем встретить в пределах этого поля нечто, что можно идентифицировать в качестве неизменного субъекта состояний сознания»<sup>5</sup>. Мы вообще не имели бы ясного понятия о сознании, если бы не знали условий применения к сознанию понятия о нумерической идентичности и различии и, таким образом, о критерии индивидуации в отношении отдельного сознания. Но применение такого критерия предполагает выход за рамки содержания этого сознания.

Необходимым условием индивидуации предмета является наличие у него пространственно-временных координат. Однако для того чтобы были возможны различение и идентификация предметов объективного опыта, «опыт должен быть таким, чтобы обеспечить место для мысли о самом опыте»; «что необходимо, так это различие... между тем, как вещи существуют в мире, о котором есть опыт, и тем, как они испытываются на опыте как существу-

ющие, между порядком мира и порядком опыта»<sup>6</sup>.

Самосознание как приписывание данных опыта самому себе оказывается условием возможности верификации опыта. И как условие существования критерия верификации приписывание себе данных опыта и состояний сознания само должно отличаться отсутствием критерия верификации. Использование Я применительно к состояниям сознания бескритериально и поэтому не может руководить процессом самоидентификации. Но не будь этого лишнего критериев приписывания данных опыта себе, идентификация опыта была бы невозможна.

Утверждая возможность приписывания *себе* предикатов без идентификации, Стросон разводит понятия *референции* к самому себе и *идентификации* самого себя: возможна самореференция без самоидентификации. Тем самым он отрицает характерный для классической теории самопознания тезис об их взаимной обусловленности. Это рискованный шаг: трудно представить, как возможно приписывать нечто *самому себе*, но при этом не отличать себя от других. Таким образом, Стросон задает новое направление поиска решения проблемы тождества Я: необходимо *отделить самореференцию от самоидентификации* и одновременно выявить отношение между ними, благодаря которому идентичность Я все же может быть установлена.

Для решения этой задачи Стросон прибегает к утверждению о том, что самоидентификация и приписывание *себе* предикатов без идентификации составляют *единый процесс*. В поиске связи между описаниями от первого и от третьего лица Стросон обращается к языковой практике: «“Я” может

<sup>4</sup> Holenstein E. Die eigenartige Grammatik des Wortes 'Ich' // Zeitschrift für philosophische Forschung – 1982. – Bd. 36. – Н. 3. – S. 331–332.

<sup>5</sup> Strawson P.F. The bounds of sense. – L., 1966. – P. 37.

<sup>6</sup> Ibid. – P. 107.

употребляться без критерия идентичности субъекта и все же иметь референцию к субъекту, потому что даже при таком употреблении связи с этими критериями *на практике неразделимы*<sup>7</sup>.

Приписывание себе некоторого предиката имплицитно предполагает его приписывание другим. Стросон поясняет это на примере понятия о депрессии: «Для того чтобы существовало такое понятие, как понятие о депрессии некоего X, депрессии, которую испытывает X, это понятие должно покрывать как то, что чувствуется, но не наблюдается самим X, так и то, что может быть наблюдаемо, но не чувствуется другими»<sup>8</sup>.

Но на каком основании мы утверждаем, что состояние, приписываемое другому, и состояние, испытываемое им, есть одно и то же состояние? Либо мы допускаем, что в отношении другого верна *та же связь между телесными и психологическими предикатами (M- и P-предикатами), которая известна мне как верная в отношении меня самого*, либо считаем, что *чувствуемое и наблюдаемое есть абсолютно одно и то же*, и приходим к бихевиоризму. «Всегда имеет смысл вопрос: испытывает ли некто на самом деле все то, что подтверждается как испытываемое им всеми поведенческими тестами (прошлыми, настоящими, будущими, гипотетическими)?»<sup>9</sup>

Почему предикаты определенного класса, а именно предикаты, приписывающие состояния сознания от первого лица безо всякого критерия, *не могут быть опровергнуты* при проверке их при помощи эмпирических критериев самоидентификации?

Апелляция Стросона к языковой практике означает принятие им допущения о безошибочности употребления «я», тогда как для решения проблемы необходимы аргументы, *объясняющие* эту безошибочность<sup>10</sup>.

Видимо, понимая недостаточность такой аргументации, Стросон стремится найти *реальное основание* указанного свойства языковой практики. По Стросону, основанием возможности приписывания одного и того же предиката от первого и от третьего лица является наличие *общего для них референта* – личности. «Необходимым условием того, что состояния сознания вообще приписываются, является то, что они должны быть приписаны *той же самой вещи*, которой приписаны определенные телесные характеристики... состояния сознания не могут быть приписаны вовсе, если они не приписаны личности»<sup>11</sup>.

Но недостаточно объявить, что решение проблемы требует наличия единого референта телесных и ментальных предикатов, важно показать, что такой референт действительно существует. «Как возможно приписать себе не на основании наблюдения *то же самое*, что другие на основании наблюдения могут иметь причины логически адекватного характера приписать мне? Этот вопрос может быть поглощен более широким вопросом: “Как возможны P-предикаты?” или „Как возможно понятие личности?” ... Ответ на эти два вопроса должен быть найден не иначе как в признании простоты понятия личности»<sup>12</sup>.

Что следует понимать под «простотой» понятия «личность»? Как утверждает Де-

<sup>7</sup> Ibid. – P. 165.

<sup>8</sup> Strawson P. F. Individuals. – L., 1959. – P. 108–109.

<sup>9</sup> Bradley M.C. Mr. Strawson and Skepticism // Analysis. – 1959. – Vol. 20, № 1. – P. 19.

<sup>10</sup> Christofidou A. Self-Consciousness and the Double Immunity // Philosophy. – 2000. – Vol. 75. – № 294. – P. 548.

<sup>11</sup> Strawson P.F. Individuals. – L., 1959. – P. 102.

<sup>12</sup> Ibid. – P. 110–111.

карт, перед методическим сомнением может устоять только само сомневающееся мышление, но не тело сомневающегося субъекта. По мнению Стросона, такое понимание становится возможным лишь потому, что Декарт расширяет понятие сознания настолько, что многие еще для Аристотеля связанные с телом функции, такие как, например, восприятие, вследствие пренебрежения их связности с телом переносятся полностью на сторону сознания<sup>13</sup>.

В соответствии с картезианским пониманием «существует принципиальная возможность дуалистической *редукции* или *анализа* идеи личности»<sup>14</sup>. Эта редукция осуществляется как в отношении предикатной стороны предложения о личности, так и в отношении субъектной его стороны. В отношении предикатной стороны редукция состоит в том, чтобы разделить предикаты, относящиеся к личности, на те, что относятся к телу, и те, что относятся к сознанию. Когда мы говорим «Джон пишет письмо», мы имеем в виду, что написание письма не есть действие сознания или действие тела, а есть действие, осуществляемое личностью. При этом было бы неверным изолировать ментальную составляющую посредством таких предложений, как «Его душа вовлечена в ментальный процесс, включенный в написание письма», поскольку понятие о таком ментальном процессе зависит от понятия «написание письма»<sup>15</sup>.

Однако, соглашаясь с тем, что наше обычное употребление языка не предполагает возможности редукции предикатов,

можно утверждать, что причиной тому – всего лишь ограниченность нашего языка, а не простота понятия о личности. Решающее возражение против редукции понятия личности, по мнению Стросона, касается *не предикатной, а субъектной стороны* предложений о личности. Существуют выражения, которые обозначают сознания и при этом формально не зависят от обозначения людей (например, «сознание, которое состоит в особо тесном отношении с находящимся в таком-то месте телом» или «сознание, которое в такой-то момент времени занято такими-то мыслями или чувствами»). Однако возникает вопрос «Что позволяет нам утверждать, что в этих выражениях речь идет об *одном определенном* сознании?» «В нашем опыте нет ничего, что позволило бы нам отвести предположение о том, что существует тысяча в точности похожих друг на друга опытов, находящихся в ассоциации с одним и тем же телом – следовательно, существует тысяча душ, одновременно ассоциированных с этим телом – и равным образом нет ничего, что позволило бы отвести предположение о том, что данная (или каждая) душа, имеющая такой опыт, есть только один мгновенный член временной последовательности, о которой говорил Кант – следовательно, существует тысяча душ в следующее мгновение»<sup>16</sup>.

Поскольку идентификация сознания не может быть осуществлена при предпосылании понятия чистого сознания как самостоятельной, первичной отдельной вещи, условие возможности различения между индивидуальными субъектами сознания – это понятие личности. Если бы особая сущность, которой могут быть приписаны как телесные, так и ментальные характеристики, не существовала, то мы не мог-

<sup>13</sup> Mohr G. Vom Ich zur Person. Die Identität des Subjekts bei Peter F. Strawson // Frank M. (Hg.). Die Frage nach dem Subjekt. F/M., 1988. – С. 55.

<sup>14</sup> Strawson P.F. Self, Mind and Body // Strawson P.F. Freedom and Resentment and other Essays. – L.-N.Y., 2008. – P. 189.

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> Ibid. – P. 194.

ли бы отличать друг от друга индивидуальные сознания. Поскольку такое различие возможно, личность как единый референт «я» существует. Рассуждения Стросона описывают круг: возможность самоидентификации опирается на полагание существования личности, а существование личности подтверждается наличием у нас возможности различения индивидуальных сознаний, т. е. самоидентификацией.

Можно согласиться со Стросоном о том, что «идентификация души представляет собой не большую (и не меньшую) проблему, чем идентификация личности»<sup>17</sup>. Однако следует заметить, что сведение идентификации души к идентификации личности ничуть не облегчает эту действительно по сути одну и ту же проблему.

Критики картезианства недостаточно для осмысления самореференции. *Единство* тела и сознания – а это все, что составляет наше понятие о личности – не есть достаточное условие для усмотрения *единственности* той сущности, которой приписываются предикаты. Что позволяет нам идентифицировать предикаты, относящиеся не к телу или сознанию в их изолированном виде, а к личности вообще как относящиеся к *одной и той же* личности? Что мешает нам утверждать, что «Джон» есть лишь имя для набора несвязанных предикатов, обозначающих действия, диспозиции и т. д.? На чем основано утверждение о том, что предикаты, приписанные *в различные моменты времени*, относятся к одной и той же, а не различным личностям?

Стросон подчеркивает *изначальность* понятия о личности, его первичность по отношению к любым приписываемым личности свойствам и характеристикам. Но в

чем состоит понятие о личности, предвещающее всякий опыт и определяющее его? Если это есть лишь мысль о необходимости единства некоторого набора предикатов (например, «привязанных» к определенным пространственным координатам, смежных во времени), то это будет лишь формальное, а не реальное основание единства. Если же изначальность понятия о личности предполагает наличие изначального *опыта* о данной личности, то совершенно неясно, в чем этот опыт может состоять, если всякое приписывание личности реальных свойств уже предполагает наличие этого опыта?

Стросоновские аргументы, опровергающие возможность идентификации души, можно обратить и против утверждения о возможности идентификации личности с ее телесными характеристиками. Действительно, в нашем опыте нет ничего, что позволило бы опровергнуть предположение о существовании в один и тот же момент в одних и тех же пространственно-временных координатах тысячи личностей, одна из которых, например, пьет чай, другая при этом разговаривает, третья – качает ногой; и в нашем опыте нет ничего, что позволило бы опровергнуть предположение о том, что в следующее мгновение на том же месте не будет существовать тысяча уже других личностей.

Личность не оправдывает себя в качестве реального *общего* референта Я в приписывании себе состояний сознания от первого и от третьего лица. Взятые же отдельно эти виды самоописания не способны обеспечить самоидентификацию, поскольку в каждом из них выполняется условие идентификации, отсутствующее в другом: состояния сознания *вообще нельзя приписать* отдельному сознанию, если иметь в виду

<sup>17</sup> Ibid. – P. 191.

только сознание и не подразумевать ничего объективного, и наоборот, приписывание признаков объективных предполагает бескритериальное приписывание опыта самому себе.

Вопрос об основании единства приписывания предикатов от первого и от третьего лица остается открытым. Утверждению о единстве противостоит утверждение о том, что между этими двумя видами приписывания предикатов существует «эпистемическая асимметрия»: приписывание себе текущих или непосредственно вспоминаемых состояний сознания есть *единственный случай бескритериального приписывания предикатов*, тогда как все остальные виды приписывания предикатов (приписывание себе диспозиций, отчеты о собственном прошлом, а также все виды описания другого) *подчиняются критериям*<sup>18</sup>. Каким же образом при таком различии в отношении условий познания от первого и от третьего лица могут быть приписаны *одни и те же* состояния сознания?

Э. Тугендхат считает, что проблема эпистемической асимметрии может быть решена при помощи принципа *истинностной симметрии*: «предложение типа “Я  $\varphi$ ” (где  $\varphi$  – некий предикат, обозначающий состояние моего сознания), произнесенное мною, истинно тогда и только тогда, когда истинно предложение “он  $\varphi$ ”, произнесенное кем-то другим, кто ссылается на меня посредством “он”»<sup>19</sup>. В основании принципа истинностной симметрии лежит полагание единства языковой практики. Язык так прочно связан с нами, что наши собственные состояния мы выражаем непосредственно *на том же самом языке*, что используется для выражения на-

шего знания о других сущностях, опосредованного применением критериев<sup>20</sup>.

Истинностная симметрия основывается на том, что стирается различие между сознанием «я» как субъекта и сознанием «я» как объекта, они заменяются одним, «языковым сознанием», сочетающим в себе непосредственность первого и истинность второго. Субъект *отождествляется с говорящим*, проявляющим себя всегда лишь *интерсубъективно*, что дает возможность далее отождествить его со *сказанным*. Таким образом, общим референтом бескритериального приписывания предикатов от первого лица и подчиненных критериям приписываний предикатов от первого и от третьего лица является *говорящий, тождественный сказанному*.

Заметим, однако, что даже при полагании возможности непосредственного выражения Я в языке выраженное Я всегда есть Я как объект, но не как субъект выражения. Отношение к самому себе, сформированное на основании интерсубъективного понимания употребления  $\varphi$ -предложений, есть фактически отношение к *другому субъекту*, обладающему теми же качествами, что и Я: теми же пространственно-временными координатами, тем же набором физических и психических свойств. Уникальный статус Я оказывается потерянным. По верному замечанию Д. Генриха, «...употребление “я” другим остается непонятым постольку, поскольку остается непонятым, что “я” из его перспективы употребляется тем же способом, при котором имеет смысл такое употребление из моей собственной перспективы»<sup>21</sup>. Мы никогда не поняли бы

<sup>20</sup> Ibid. – P. 118.

<sup>21</sup> Henrich D. Noch einmal in Zirkeln. Eine Kritik von Ernst Tugendhats semantischer Erklärung von Selbstbewußtsein // Bellut C., Müller-Schöll U. (Hg.). Mensch und Moderne. Würzburg, 1989. – S. 124.

<sup>18</sup> Strawson P.F. Individuals. – L., 1959. – P. 106–107.

<sup>19</sup> Tugendhat E. Self-consciousness and self-determination. Cambridge Mass. – L., 1986. – P. 74.

и самих себя как говорящих “я”, если бы не имели иного отношения к самому себе, не сводящегося к отношению к самому себе как говорящему “я” и позволяющего *идентифицировать самого себя с говорящим*.

Анализ концепций Стросона и Тугендхата показывает невозможность осуществления самоидентификации только за счет *объективных черт*, присущих идентифицируемому. Самоидентификация, чтобы быть удовлетворительной, должна существенным образом касаться самого себя *как субъекта*.

С. Шумейкер стремится обосновать возможность такой самоидентификации. Он утверждает приоритет употребления “я” в качестве субъекта над употреблением “я” в качестве объекта и показывает, что идентификация самого себя от первого лица не может базироваться на идентификации *объекта*. Употребление слова “я” существенно отличается от употребления слова «это» в отношении идентификации. Во-первых, “я” всегда отсылает к самому говорящему, тогда как «это» может отсылать к множеству вещей сразу. Во-вторых, «это», в отличие от “я”, подвержено ошибке референции, когда оно ни к чему не отсылает (например, в случае галлюцинации). В-третьих, для воспоминания от третьего лица недостаточно изменить время глагола – заменить «это красное» на «это было красным», возникает необходимость идентификации этого объекта с тем, о котором говорилось «это красное», тогда как для воспоминания от первого лица достаточно изменения времени глагола – замены «я вижу канарейку» на «я видел канарейку», последнее предложение не предполагает новой идентификации и не подвержено ошибке идентификации. В-четвертых, употребление “я” как субъекта не включает, в отличие от указательных

местоимений, какой-либо указательной референции. «Я» есть указательное местоимение не больше, чем имя или описание<sup>22</sup>.

Шумейкер «переворачивает» тезис Стросона о том, что при приписывании себе состояний сознания отсутствует самоидентификация, но необходимо имеет место самореференция. Согласно Шумейкеру, данный случай, напротив, есть случай *самоидентификации без референции к объекту*. Шумейкер соглашается с Витгенштейном: «При употреблении “в качестве субъекта” слово “я” вообще не есть реферирующее выражение, или, как говорит Витгенштейн, оно не “указывает на владельца»»<sup>23</sup>. Однако он возражает против витгенштейновского проведения различия между употреблением “я” как субъекта и употреблением “я” как объекта как различия, состоящего в том, что в первом случае утверждения от первого лица являются «некорректируемыми» и, следовательно, не предполагающими идентификацию, а во втором – «корректируемыми» и, следовательно, предполагающими самоидентификацию. В отличие от Витгенштейна, Шумейкер не считает неподверженностью ошибке при употреблении “я” как субъекта абсолютной и приводит пример выражения от первого лица, которое не является некорректируемым, но в котором “я” употребляется как субъект, безошибочно: «Я вижу канарейку». «Я могу ошибаться, думая, что видимое мною есть канарейка, или (в случае галлюцинации) что вообще есть нечто, что я вижу, но не может случиться так, чтобы я ошибался в своем утверждении по той причине, что я неверно идентифицировал как самого себя

<sup>22</sup> Shoemaker S. Self-Reference and Self-Awareness // The Journal of Philosophy. – 1968. – Vol. 65. – № 19. – P. 558–560.

<sup>23</sup> Ibid. – P. 560.

личность, о которой мне известно, что она видит канарейку»<sup>24</sup>. Итак, согласно Шумейкеру, *существуют случаи, когда имеет место идентификация самого себя и ошибка идентификации невозможна*. Но идентификация объекта, в том числе и самого себя как объекта внешнего или внутреннего чувства, *всегда* несет с собой возможность ложной идентификации, следовательно, в случаях безошибочной идентификации «я» идентифицируется *как субъект*.

Попытки идентифицировать самого себя как объект, по Шумейкеру, связаны с тенденцией мыслить самосознание в соответствии с моделью *чувственного восприятия*. Но самосознание не предполагает какого-либо восприятия самого себя. Верно, что мы воспринимаем боль, но неверно, что мы воспринимаем чувствование этой боли или «обладание» этой болью.

Согласно Шумейкеру, существуют *самоописания, не подверженные ошибке идентификации и не базирующиеся на самонаблюдении*. Речь идет о приписывании R\*-предикатов – особых психологических предикатов, для которых *характерно то, что если человек знает, что R\*-предикаты присущи ему, то он знает, что они присущи ему определенным образом, о котором знает только он*. Например, «интеллигентный» – не есть R\*-предикат, но есть R-предикат. R-предикаты описывают диспозиции, которые проявляются в приписывании R\*-предикатов. Поэтому вопрос о том, как возможны R-предикаты, есть вопрос о возможности R\*-предикатов. Предикаты, приписываемые моему телу – M-предикаты, могут быть моими лишь благодаря их связи с R\*-предикатами<sup>25</sup>.

Вследствие отказа от признания возможности самообъективации и саморефе-

ренции Шумейкер в поиске R\*-предикатов, определяющих самоидентификацию, вынужден опираться исключительно *на свойства самих этих предикатов*, а не на свойства идентифицируемого. Он предлагает отличать R\*-предикаты от прочих по их характерному признаку – *безошибочности* их приписывания мне самому. В качестве примеров приписывания R\*-предикатов Шумейкер приводит выражения типа «я испытываю боль». Однако приписывание самому себе лишь текущих состояний сознания вследствие их изменчивости не может обеспечить самоидентификацию. Поиск же иных предикатов при помощи предлагаемого Шумейкером критерия оказывается невозможным. Как отмечает А. Кристофиду, «субъективные» предикаты, применимые к самому себе, ни в их грамматическом, ни в их логическом поведении ничем не отличаются от «объективных» предикатов, применимых к другим, и *сами по себе* не дают никаких оснований тому, что суждения, описывающие состояния сознания, не могут быть истинными или ложными в том же смысле, что и суждения об остальном мире<sup>26</sup>.

Г. Эванс выдвигает иное, отличное от безошибочного самоописания, основание безошибочности самоидентификации – принцип безошибочности *самореференции*, гарантирующий, что в идентификации от первого лица объект «я»-мысли есть ее субъект. В референции от первого лица, в отличие от прочих актов референции, не существует различия, пропуска между субъектом и объектом референции, который нужно заполнить очевидностью или критерием идентификации. Референ-

<sup>24</sup> Ibid. – P. 557.

<sup>25</sup> Ibid. – P. 561–567.

<sup>26</sup> Christofidou A. Self-Consciousness and the Double Immunity // Philosophy. – 2000. – Vol. 75. – № 294. – P. 561–562.

ция гарантирована, так как не опосредована смыслом. Даже если это и неадекватный ответ на вопрос «Что есть я?», в самосознющей мысли мы имеем непосредственную самореференцию. Эванс называет ее самореференцией, *свободной от идентификации*.

Свободная от идентификации самореференция служит для объяснения того, почему «я» свободно от ошибки ложной идентификации. По Эвансу, гарантия от ошибок идентификации референта позволяет выйти за рамки знания об одних только текущих состояниях своего сознания, поскольку предполагает, что в то же самое время субъект должен *знать, какой это объект*, о котором он имеет это знание. В случае с Я нет критериев узнавания, компонентов идентификации, но это не означает, что нет идентификации<sup>27</sup>. Таким образом, Эванс, вслед за Стросоном и Шумейкером, выступает против витгенштейновского утверждения о том, что невозможность ошибки идентификации свидетельствует об отсутствии идентификации.

А. Кристофиду признает, что самореференция и самоидентификация тесно связаны, что идентификация предполагает референцию. Вместе с тем она настаивает на том, что самоидентификация не сводится к самореференции, а *превосходит* ее. Действительно, если принять, что не только самоидентификация предполагает самореференцию, но и наоборот, то мы снова окажемся в классическом круте рефлексии, соединив две его половинки, которые пытался разомкнуть Стросон.

Отталкиваясь от безуспешной попытки Шумейкера поставить самоидентификацию в зависимость от характера приписываемых предикатов, Кристофиду вы-

двигает тезис: «“Я” (или “мой”) свободно от ошибки ложной идентификации абсолютно, какими бы ни были приписываемые самому себе предикаты»<sup>28</sup>. Ошибочным может быть осуществляемое от первого лица *самописание*, которое делится на два вида: описание себя как субъекта и как объекта. По мнению Кристофиду, витгенштейновское разделение употреблений “я” (“я” как субъект и “я” как объект) на самом деле есть различие, проводимое в отношении самоописания, а не в отношении самоидентификации.

Каково основание предлагаемого разграничения *самоидентификации и самоописания*? «Самоидентификации недостаточно для понимания самосознания»<sup>29</sup>, поскольку для самоидентификации достаточно “я”-мыслей о себе как о субъекте, тогда как самосознание включает также «я»-мысли о себе как об объекте, существующем определенным образом. То, что отсутствует в самоидентификации, но присутствует в самосознании, есть *самописание* как ментальных, так и телесных свойств.

Кристофиду различает *два вида иммунитета*: иммунитет против ошибок *идентификации*, который имеет место при *всяком* употреблении “я”, при приписывании как телесных, так и ментальных предикатов, и иммунитет против ошибок *самоописания*, который имеет место только при приписывании себе ментальных предикатов *определенного вида*, а именно обозначающих чувства или ощущения<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Christofidou A. Self-Consciousness and the Double Immunity // *Philosophy*. – 2000. – Vol. 75. – № 294. – P. 558.

<sup>29</sup> Ibid. – P. 542.

<sup>30</sup> См. также: Christofidou A. First Person: The Demand for Identification-Free Self-Reference // *The Journal of Philosophy*. – 1995. – Vol. 92. – № 4. – P. 227.

Согласно Кристофиду, суждения от первого лица, которые обычно приводят в качестве примеров ошибочной самоидентификации, на самом деле являются примерами ошибочного самоописания. Например, если я бы, войдя в автобус, посмотрел в висящее в противоположном конце зеркало и на основании этого визуального опыта сказал: «Я сегодня плохо выгляжу», то могло бы оказаться, что это отражение другого, похожего на меня пассажира автобуса. Кристофиду считает, что в данном случае имеет место не ложная идентификация самого себя, а ложное *приписывание* предиката «выглядеть плохо» самому себе<sup>31</sup>.

Поскольку *все* суждения от первого лица имеют *абсолютный* иммунитет от ошибок в отношении идентификации, включая идентификацию референта, *самоидентификация «освобождается» от связи с самопознанием*. Я, сохраняющее идентичность при ошибочности и изменчивости самоописания, оказывается лишенным содержания, формальным. Современное философское мышление о Я продолжает классическую линию, ведущую к полному «истощению» Я как субъекта: теперь Я допускает возможность полной подмены, замещения любой маской, любым Я-образом. И, как это ни странно, именно такое Я объявляется удовлетворяющим условию самоидентичности: пустое Я сохраняет идентичность при любых условиях, несмотря на любые ошибки самоописания, несмотря на его постоянную изменчивость.

Однако невозможно принять утверждение «абсолютного иммунитета». Я не может быть эквивалентно заменено каким-либо определенным описанием и сохра-

<sup>31</sup> Christofidou A. Self-Consciousness and the Double Immunity // Philosophy. – 2000. – Vol. 75. – № 294. – P. 556–557.

няет в утверждениях от первого лица истинность отношения ко мне самому. «Что остается открытым для размышления – удовлетворен ли я или нет приписанным себе предикатом, и, таким образом, вопрос, подвержено ли утверждение от первого лица ошибке, всецело зависит от самопознания»<sup>32</sup>. Это предполагает, что существует устойчивый субъект, “я”-суждения о котором не предполагают возможности ложной идентификации.

Но если полагание устойчивого во времени субъекта останется полаганием пустой формы идентичности, то будет невозможно объяснить тот факт, что при любых ошибках самоописания мы сохраняем некий ориентир, дающий нам возможность *исправления* этих ошибок. Что в нашем опыте может «подать сигнал» о том, что имеет место ошибка самоописания, если самореференция и самоидентификация абсолютно «безразличны» к самоописанию, и любое самоописание с равным успехом относится ко мне самому?

В качестве ответа можно предложить следующий тезис: *существует непустое основание идентичности, принадлежащее досознательному уровню познания самого себя*. Истощенное, бессодержательное Я все еще есть данность сознания. Чтобы избавиться от него, нужно признать: *Я как субъект не есть данность, оно есть набросок, создаваемый самим субъектом познания при помощи трансцендентальной (действующей до всякого опыта и являющейся его условием) способности воображения*. Создание наброска есть самообъективация субъекта познания, благодаря которой становится возможной его идентификация. Обосновывая невозможность идентификации самого себя как объекта, Шумейкер совершает ошибку: он мыслит самоидентифи-

<sup>32</sup> Ibid. – P. 559.

фикацию как соотнесение самого *себя* с неким уже готовым объектом. Но откуда может возникнуть готовый объект-Я, который идентичен с субъектом-Я? Так что остается только подтвердить их идентичность.

Референт «я» – это набросок субъекта познания, выступающий в качестве объекта самопознания (допущение возможности того, что сам субъект является объектом познания, вовлекает в порочный круг рефлексии).

Почему следует полагать существование досознательного уровня познания? Наличие сознания предполагает *отношение субъекта к самому себе как познающему*. Но такое отношение может возникнуть только с созданием наброска, следовательно, до его создания осознанный опыт невозможен и сам набросок принадлежит сфере досознательного. Сознание возникает благодаря тому, что *наброшенная познавательная способность становится для субъекта инструментом познания*, который, в отличие от познавательной способности субъекта, сам тоже может быть объектом познания. Поэтому на уровне сознания *референция* к наброску как основанию опыта всегда имеет место и всегда безошибочна. Даже на том уровне познания, на котором сознание самого себя не участвует в формировании содержания сознаваемого объекта (отношение к самому себе как наброску изначально является досознательным), набросок служит ориентиром самоидентификации. Он определяет собой возможность последующего осознания субъектом самого себя как субъекта и как объекта, а также возможность коррективки самоописания.

Понимание изначального референта “я” как созданного самим познающим субъектом наброска позволяет осмыслить ту двусторонность, которая характерна для

самосознания и которая отличает его от сознания других объектов. «Я» *сознается и идентифицируется не только как некоторый объект, но и как условие возможности объектов*. Набросок на досознательном уровне представлен двойственно: с одной стороны, как данный и могущий быть референтом, и с другой – как применяемый инструмент познания, незримо присутствующий в каждом опыте. Только в качестве созданного, а не познанный может быть исходно дан познающей. Созданное, в отличие от данного (как непосредственно, так и опосредованно), не нуждается в опознании со стороны субъекта, оно опознается уже тем, что создается. Таким образом, становится возможным разгадать загадку о необходимой и невозможной данности познающего до всякого познания.

*Самоидентификация* субъекта предполагает возможность отличать себя от других. Как она осуществляется? Ее определяет *уникальное отношение познающего субъекта к тому наброску, который определяет свойства данного сознания*. Действительно, субъект познания обладает сознанием лишь постольку, поскольку некоторая наброшенная познавательная способность замещает его собственную, позволяя ему определенным, опосредованным его образом «видеть» мир и познающего. Поэтому на уровне сознания субъект отождествляет себя только с одним наброском, а именно с тем, который определяет данное сознание, единство его содержаний. В результате субъект осознает себя в качестве лишь одного из многих эмпирических субъектов. Другие наброски, определяющие другие сознания, субъект осознает как отличные от него самого другие субъекты, обладающие каждый своим сознанием. Таким образом, различение самого себя и других субъектов действитель-

но оказывается необходимой составляющей самодентификации.

Что касается *самоописания*, то оно формируется в процессе познания субъектом свойств наброска, определяющего данное индивидуальное сознание, причем этот набросок и есть та познавательная способность, посредством которой осуществляется это познание. Очевидно, что такое осознание *не может исходно быть адекватным*. Самоописание совершенствуется в процессе осознания наброска, происходящего благодаря *влиянию досознательного на сознание*. Возможность приписывания себе как состояний сознания, так и различных предикатов предполагает уже состоявшуюся идентификацию самого себя и референцию к самому себе.

#### Литература

- Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / пер. с нем. А.В. Михайлова; вступ. ст. В.А. Куренного. – М.: Академический проект, 2009. – 489 с.
- Фихте И. Г. Опыт нового изложения наукоучения // Сочинения в двух томах. Т. 1 / Сост. и прим. Владимира Волжского. – СПб.: Мифрил, 1993. – 687 с.
- Bradley M.C. Mr. Strawson and Skepticism // Analysis. – 1959. – Vol. 20. – № 1. – P. 14–19.
- Christofidou A. First Person: The Demand for Identification-Free Self-Reference // The Journal of Philosophy. – 1995. – Vol. 92. – № 4. – P. 223–234.
- Christofidou A. Self-Consciousness and the Double Immunity // Philosophy. – 2000. – Vol. 75. – № 294. – P. 539–569.
- Evans G. The Varieties of Reference. – Oxford: Oxford University Press, 1982. – 432 p.
- Henrich D. Noch einmal in Zirkeln. Eine Kritik von Ernst Tugendhats semantischer Erklärung von Selbstbewußtsein // Bellut C., Müller-Schöll U. (Hg.). Mensch und Moderne. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1989. – P. 89–128.
- Holenstein E. Die eigenartige Grammatik des Wortes ‚Ich‘ // Zeitschrift für philosophische Forschung. – 1982. – Bd. 36. – H. 3. – P. 327–343.
- Mohr G. Vom Ich zur Person. Die Identität des Subjekts bei Peter F. Strawson // Manfred Frank, Gérard Rault, Willem van Reijen (Hg.). Die Frage nach dem Subjekt. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988. – P. 29–84.
- Shoemaker S. Self-Reference and Self-Awareness // The Journal of Philosophy. – 1968. – Vol. 65. – № 19. – P. 555–567.
- Strawson P. F. Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics. – London: Methuen, 1959. – 255 p.
- Strawson P.F. Self, Mind and Body // Strawson P. F. Freedom and Resentment and other Essays. – London, New York: Routledge, 2008. – 235 p.
- Strawson P.F. The bounds of sense: An Essay on Immanuel Kant's Critique of Pure Reason. – London: Methuen, 1966. – 296 p.
- Tugendhat E. Self-consciousness and self-determination. – Cambridge, Mass; London: MIT Press, 1986. – 368 p.
- Wittgenstein L. Blue and Brown Books. – Oxford: Basil Blackwell, 1958. – 185 p.