

Т.М. Рябушкина

СУБЪЕКТИВНОСТЬ И ТЕМПОРАЛЬНОСТЬ КАК УСЛОВИЯ ВОЗМОЖНОСТИ ОПЫТА: ОТОЖДЕСТВЛЕНИЕ ИЛИ РАЗГРАНИЧЕНИЕ?

Рябушкина Татьяна Михайловна – кандидат философских наук, доцент. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: ryabushkinat@yandex.ru

В статье анализируется формирование в трансцендентально-феноменологической философии тенденции к отождествлению понятий субъективности и темпоральности. Для данной философской традиции ключевой проблемой является проблема оснований единства сознательного опыта. Классическое ее решение состоит в том, что содержания сознания связаны воедино их принадлежностью одному и тому же *Я*. Однако Д. Юм ставит под сомнение феноменологическую обоснованность такого решения: восприятия даны нам, как они есть, а именно как *отдельные* сменяющие друг друга существования. Согласно Юму, на основе рассмотрения потока восприятий самого по себе оказывается невозможным обосновать не только существование *Я* как самоотжественного носителя восприятий, но и существование *устойчивой* связки восприятий. Это служит И. Канту указанием на необходимость дополнить применяемый Юмом метод прямого описания содержания сознания трансцендентальным методом. Важным шагом к отождествлению субъективности и темпоральности становится кантовское решение проблемы *самосознания* как *необходимого условия существования и единства сознательного опыта*. По Канту, всякая теория испытывает затруднение при ответе на вопрос о том, каким образом субъект может внутренне созерцать самого себя, и поэтому следует отказаться от этого вопроса и признать самосознание, возникающее благодаря самоаффектации, неотъемлемой чертой субъективности. В дальнейшем исследование субъективности сводится к исследованию только таких процессов познания, которые протекают на *сознательном* уровне, а временность – неотъемлемая их характеристика – принимается в качестве глубинной характеристики субъективности, «абсолютной субъективности» (Э. Гуссерль). Работа субъективности понимается как *временение*, а сама субъективность – как *время* (М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр). Автор статьи показывает, что опора на временность в осмыслении субъективности создает проблему *формального* характера связей сознательного опыта, и решить эту проблему можно только путем выяснения досознательных оснований сознания и самосознания.

Ключевые слова: феноменология, трансцендентальная философия, субъективность, сознательный опыт, пререфлексивное самосознание, темпорализация, квазивременной поток сознания, внутреннее сознание времени, пассивный синтез, самоаффектация

В философии сознания, поскольку она использует метод феноменологического описания (как в чистом виде, так и в сочетании с трансцендентальным методом), прослеживается тесная связь понятий «субъективность» и «темпоральность». Эта связь, намеченная уже Д. Юмом, разрабатывается И. Кантом: внутреннее восприятие, формой которого является время, оказывается условием возможности самосознания. У Э. Гуссерля временность выступает в качестве ключевой характеристики (или глубинного уровня) субъективности, результата ее самоманифестации и в отдельных случаях признается не чем иным, как абсолютной субъективностью. В работах М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра тенденция к отождествлению временности и субъективности находит свое завершение. Влияние этой традиции простирается вплоть до сегодняшнего дня и обнаруживается в постмодернизме (Ж. Деррида) и современной феноменологии (Д. Захави).

Анализ истоков сближения временности и субъективности показывает, что это сближение обусловлено стремлением решить проблему единства сознательного опыта, высшим основанием которого, начиная с Канта, выступает *самосознание*. Но действительно ли сведение субъективности к временности способствует осмыслению условий возможности сознания как единства? Ответу на этот вопрос будет посвящена первая часть статьи. На основе анализа ряда ключевых шагов, которые совершаются трансцендентально-феноменологической философией в направлении отождествления субъективности и темпоральности, будет показано, что указанное отождествление представляет собой попытку решить проблему единства опыта *в обход* проблемы оснований самосознания, что ведет к формализации связей сознательного опыта и субъективности в целом.

Во второй части статьи предлагается решение проблемы оснований самосознания. С точки зрения автора, на основе этого решения становится возможным прояснить отношение субъективности и темпоральности.

I

Согласно Юму, мы сознаем существование восприятий самым непосредственным образом и поэтому не можем ошибаться в том, что они собой представляют: «...поскольку все акты и ощущения нашего ума известны нам из сознания, то в силу этого они необходимо должны казаться нам тем, что они есть, и быть тем, чем кажутся»¹.

Восприятия являются нам независимыми друг от друга, они «различны, различимы и отделимы друг от друга, могут быть рассматриваемы отдельно и не нуждаются ни в чем, что поддерживало бы их существование»², следовательно, они таковы на самом деле. Юм отрицает возможность сознания какой-либо *реальной* связи восприятий.

Однако можно спросить: не должны ли восприятия быть связанными между собой, поскольку они есть именно *восприятия* и в качестве таковых принадлежат *мне*? Юм отвечает на этот вопрос отрицательно, основываясь на том, что идея о Я как исходной связи всех восприятий не подкрепляется феноменологическим рассмотрением опыта. Я не может быть обнаружено среди первичных восприятий – впечатлений. «Я, или личность, есть не какое-нибудь единичное впечатление, а то, к которому по предположению относятся многие наши впечатления или идеи. Если идея нашего я порождает

¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1966. С. 241.

² Там же. С. 297–298.

ется некоторым впечатлением, то оно должно оставаться неизменно тождественным в течение всей нашей жизни, поскольку предполагается, что наше я таковым именно и остается. Но нет такого впечатления, которое было бы постоянным и неизменным»³.

Невозможно найти Я и среди восприятий, составляющих развитое сознание, т. к. в уме нет ничего, помимо восприятий, а то, что связывает все без исключения восприятия, само уже не может быть одним из восприятий. «Я никак не могу уловить свое я как нечто существующее помимо восприятий и никак не могу подметить ничего, кроме какого-либо восприятия»⁴.

Правда, Юм говорит о чувствах, рассудке, воображении, памяти. Не признает ли он тем самым наличие познавательных способностей, которые существуют иначе, чем восприятия? Некоторые исследователи (Дж. Пасмор, Т. Пенелум⁵) считают, что юмовское объяснение ментальной активности предполагает существование устойчивого Я. Действительно, может ли работа воображения по созданию мира объектов (идей) быть понята без полагания устойчивой самости?

Однако можно помыслить сознание как некую «вселенную перцепций», а работу памяти и воображения – как действие естественных законов, аналогичных природным законам «притяжения» и «отталкивания»⁶. Юм описывает себя как «наталкивающегося» на перцепции, «подмечающего» их⁷, но при этом для него Я не является *условием* существования перцепций: «...только наша мысль открывает личное тождество, когда при наблюдении последовательности прошлых восприятий, составляющих наш ум, мы чувствуем, что их идеи связаны друг с другом и естественно вызывают друг друга»⁸. Таким образом, Я вторично по отношению к имеющимся восприятиям. Для Юма слова «я наталкиваюсь на перцепции» означают лишь то, что *перцепции создаваемы*, что они существуют именно как создаваемые.

Не означает ли это, что свойства и связи перцепций определяются условиями возможности быть *сознаваемыми*, данными уму (ум может «пробегать» их)? Юм пишет: «Большинство философов склонны думать, что личное тождество *возникает* из сознания; между тем сознание есть не что иное, как рефлексивная мысль или восприятие»⁹. Первый род впечатлений (впечатления ощущения) и копирующие их идеи независимы от рефлексии, она не является условием их существования. Впечатления второго рода – впечатления рефлексии – предполагают наличие впечатлений первого рода и дают начало идеям рефлексии¹⁰.

Но не следует ли спросить об основании того, что первичные впечатления и их идеи, будучи не рефлексивными, тем не менее существуют как *восприятия*? Юм не считает необходимым рассматривать вопрос об основании возможности первичных восприятий. Действительно, философия обычно полагает, что нечто существует, и если существование этого нечто представляется самостоятельным, то вопрос о том, почему это нечто обладает именно такими, а не иными свойствами, не имеет смысла. Свойства таких вещей следует описывать, а не объяснять. Поскольку впечатления для Юма

³ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 297.

⁴ Там же. С. 298.

⁵ Passmore J. Hume's Intentions. L., 1980; Penelhum T. Hume's Theory of the Self Revisited // Dialogue. 1975. Vol. 14. No. 3. P. 389–409.

⁶ Юм Д. Указ. соч. С. 72.

⁷ Там же. С. 298.

⁸ Там же. С. 325.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. С. 68.

существуют сами по себе, независимо от иного, их свойство быть восприятиями, как и любое другое их свойство, может быть признано не нуждающимся в объяснении.

Однако Юм говорит не только о существовании восприятий, но и о *следовании* восприятий друг за другом, а также о том, что они образуют «*связку*». Это влечет за собой вопрос об условиях существования порядка следования восприятий и их принадлежности единой связке.

Сами по себе первичные нерелексивные восприятия отделены и не образуют связки. Может ли рефлексия, как это утверждает Юм, служить условием возможности сознания как связки восприятий? Рефлексия, будучи восприятием, не может схватить сама себя как восприятие, принадлежащее связке. Включить в связку перцепций текущие вторичные идеи – идеи, при помощи которых мы схватываем эту связку, – можно только при помощи новых текущих идей, которые снова нуждаются в схватывании. Таким образом, неизбежен регресс в бесконечность¹¹. Схватывающее восприятие и схватываемое не могут принадлежать одной и той же связке, а это означает, что они каждый раз оказываются принадлежащими двум различным «сознаниям».

Не следует ли во избежание регресса признать, что *все* восприятия имеют сознательный характер, что сознание есть их неотъемлемое свойство? Этот ход мыслей в дальнейшем приведет к идее *до- или пререфлективного сознания* (Ф. Brentano, Гуссерль, Сартр, Захави и др.). Странники пререфлективности утверждают, что все восприятия *сознательны*, поскольку они исходно нерелексивным образом сознаются как *мои*, причем свойство быть *моими* является *внутренним, неотъемлемым* их свойством: «...данность первого лица есть неотъемлемая часть того, что означает для состояния быть сознательным...»¹².

Однако, в отличие от вопроса о свойствах самостоятельно существующих вещей, вопрос о том, *каким образом самосознание может быть включено в структуру каждого сознательного восприятия*, уже не может быть оставлен без рассмотрения, поскольку восприятия, предполагающие сознание о Я, уже не могут претендовать на самостоятельное существование. Не прояснив условий, при которых возможно самосознание, мы не можем рассуждать о свойствах и связях восприятий, в частности об основаниях их временной упорядоченности.

Сознание времени предполагает *сознание связи* восприятий, по меньшей мере, как членов последовательности. Юм пишет: «...из последовательности идей и впечатлений мы образуем идею времени, время же само по себе никогда не может предстать перед нами или быть замечено нашим умом»¹³. Что означает юмовское «время само по себе», которое не может быть замечено нашим умом? Фактически речь идет о реальности *потока как условия* возможности сознания времени. Заметим, что условие это является необходимым, но не является достаточным, поскольку нерешенной остается проблема оснований *связи* первичных восприятий (составляющие юмовского потока отделены друг от друга).

Итак, философия Юма утверждает существование потока в качестве условия смены восприятий, т. е. закладывает основу будущей тесной связи субъективности и темпоральности. Вместе с тем она содержит указания на недостаточность феноменологического метода и необходимость дополнения его методом *трансцендентальным*.

¹¹ Ainslie D.C. Hume's Reflections on the Identity and Simplicity of Mind // Philosophy and Phenomenological Research. 2001. Vol. 62. No. 3. P. 566–570.

¹² Zahavi D. Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective. Camb., 2006. P. 26.

¹³ Юм Д. Указ. соч. С. 94.

Рассмотрение сознания с точки зрения *условий* его возможности осуществляет Кант. С одной стороны, представления были бы невозможны без внешнего восприятия (восприятия вещей, существующих независимо от познающего субъекта), которое имеет чувственный характер. С другой стороны, условием существования представлений в качестве *моих* представлений, а также высшим основанием их единства и упорядоченности является акт самосознания, который порождает представление «я мыслю», которое должно сопровождать все мои представления.

Что служит *условием возможности* представления «я мыслю»? Кант отвечает на этот вопрос следующим образом. Поскольку рассудок человека не является представляющим, сознание самого себя (апперцепция) требует внутреннего восприятия многообразного, данного заранее в субъекте. Способность осознания себя должна воздействовать на душу и только этим путем может породить созерцание самого себя, подчиненное форме времени¹⁴.

Представление «я мыслю» становится возможным лишь при условии наличия внутреннего опыта, который, как показывает Кант своим «Опровержением идеализма», в свою очередь, нуждается в отношении к некоторому внешнему постоянству, которое само не является только моим представлением: «...определение моего существования во времени возможно только благодаря существованию действительных вещей, которые я воспринимаю [как находящиеся] вне меня»¹⁵.

Однако существование внешних воспринимаемых мною вещей является необходимым, но недостаточным условием восприятия *самого себя*. Кант пишет: «Затруднение заключается здесь в том, каким образом субъект может внутренне созерцать самого себя. Однако это затруднение испытывает всякая теория»¹⁶.

Очевидно, что Кант оставляет без ответа вопрос о том, каким образом можно созерцать *себя* как субъекта, если последний принципиально *необъективируем*. Немецкий философ принимает самовосприятие *как факт*. Однако необходимо заметить, что следствием постулирования самовосприятия *без объяснения* является упущение из вида одного из существенных условий возможности сознательного опыта. Данный вопрос требует внимательного рассмотрения, поскольку от его решения зависит понимание структурирующих оснований сознания.

Кантовское решение проблемы самосознания имеет далеко идущие последствия: в философии сознания закрепляется представление о том, что самосознание есть исконная черта субъективности. Исследование субъективности сводится к исследованию таких процессов и результатов познания, которые *предполагают* сознание самого себя как познающего, т. е. имеют место на *сознательном* уровне и доступны для прямого наблюдения – рефлексии. В результате такого наблюдения сознание предстает в форме временного (квазивременного) потока. Временной поток понимается как первичное, наиболее глубинное проявление субъективности и в конце концов приравнивается к ней. Поскольку уровень сознания оказывается единственным подлежащим исследованию уровнем субъективности, временность – неотъемлемая характеристика процессов, протекающих на уровне сознания, – принимается в качестве такой характеристики субъективности, глубже которой ничего быть не может. Однако уход от осмысления условий возможности самосознания не проходит бесследно и ведет к неразрешимой проблеме пустоты, формального характера

¹⁴ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 3. М., 1994. С. 85.

¹⁵ Там же. С. 221.

¹⁶ Там же. С. 85.

трансцендентального Я. Так, у Канта Я как условие опыта сводится к содержательно пустому, формальному представлению «я мыслю». Покажем, что феноменология с ее опорой на временность также не может решить эту проблему.

Как известно, изначально Гуссерль считал, что феноменологическое исследование не нуждается в полагании Я, но затем в его рассуждениях совершается поворот: он признает существование Я-полюса.

Что в сознании указывает на Я, позволяя его обнаружить? Гуссерль пишет: «...предметный полюс, каждое нозматическое единство есть нечто *идеально (ideal)* тождественное во всем синтетическом многообразии переживаний... На деле, многообразные фазы сознания обычно *разделены* в потоке сознания, они, таким образом, не имеют никаких индивидуально идентичных общих реальных (reell) моментов»¹⁷. Таким образом, постоянство предметных связей не опирается на интенциональность, которая создает единство потока сознания. Существование *устойчивых предметов как содержательных единств* может быть только результатом конституирующей деятельности сознания, не сводящейся к самоконституированию потока. Последним основанием устойчивости интенциональных предметов оказывается *трансцендентальное Я*. «Я достиг самого себя, достиг теперь уже только как такое чистое Я с чистой жизнью и чистыми способностями... благодаря которому бытие этого мира и соответствующее так-бытие вообще имеют для меня смысл и возможную значимость»¹⁸.

Однако «произведя подобную редукцию, мы в потоке многообразных переживаний – в этом трансцендентальном остатке – нигде не повстречаемся с чистым “я” как переживанием среди переживаний, не повстречаемся с ним также и как с фрагментом переживания», «вместе с этим чистым “я” предлагается *своеобразная трансценденция*, – в известном смысле не конституированная, – *трансценденция в пределах имманентности*»¹⁹.

Не сводится ли чистое Я, допускающее любую смену переживаний, к *пустой форме* постоянства? В «Кризисе европейских наук» Гуссерль признает, что путь к трансцендентальному эпохэ, изложенный в «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии», имеет тот большой недостаток, что он показывает Я содержательно пустым²⁰.

Стремясь исправить этот недостаток, Гуссерль указывает на присущую Я *временность*, превращающую его в *длящееся Я*: «...одно и то же Я, которое теперь актуально присутствует в настоящем, в каждом прошлом (каковое является его прошлым) есть уже некоторым образом другое Я, а именно то, которое было и потому теперь уже не есть, и все же в непрерывности своего времени это одно и то же Я, которое есть, которое было и перед которым лежит его будущее»²¹. Получается, что Я – это не только Я-полюс, но Я во всех его свершениях и приобретениях.

Я-полюс обнаруживается как непрерывно выполняющий функцию *сохранения*, не давая «погрузиться в ничто тому, что уже было *originaliter* истолковано»²²; Я-полюс осуществляет «*зачеркивание*» чего-либо как иллюзии, к нему устремлены *аффекты*.

¹⁷ Гуссерль Э. Амстердамские доклады // Гуссерль Э. Избр. работы. М., 2005. С. 311.

¹⁸ Гуссерль Э. Парижские доклады // Гуссерль Э. Избр. работы. М., 2005. С. 350.

¹⁹ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1-я. М., 2009. С. 177–178.

²⁰ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., 2004. С. 209.

²¹ Там же. С. 231.

²² Там же. С. 229.

Благодаря *временности* Я обретает содержательное наполнение. «Имманентная временная форма потока переживаний» как «универсальная аподиктическая структура опыта Я» простирается сквозь все отдельные данности действительного и возможного опыта, и в связи с этой структурой и в ней самой Я «аподиктически предначертано как конкретное, существующее вместе с индивидуальным содержанием – переживаниями, способностями, диспозициями, горизонтно предначертано как предмет опыта... который возможно совершенствовать *in infinitum* и иногда обогащать»²³.

Согласно Гуссерлю, единство приобретаемого опыта и единство Я при различии его прошлого, настоящего и будущего основывается на временности. Будучи *основой* длящегося Я, временность не может быть результатом его же собственной активности, поэтому Гуссерль утверждает, что «первичное сознание времени в целом... идет своим ходом в неизменной пассивности»²⁴. Пассивность темпорального синтеза у Гуссерля означает невозможность для эго остановить, запретить появление все новых первичных впечатлений и их постоянное погружение в прошлое. «Самотемпорализация не есть ни нечто, совершаемое эго, ни нечто, претерпеваемое им; скорее, это процесс, в эпицентре которого эго всегда уже застигнуто. Вот почему самосознание темпорального потока сознания является пререфлексивным»²⁵.

В чем же состоит единство самой временности как основы единства сознания? Конституирование объективного времени предметного мира, а также имманентной субъективной временности осуществляется на основе *абсолютного квазивременного потока*. Будучи основой всякого конституирования, абсолютный поток является самоконститутивным. Это положение позволяет Гуссерлю избежать бесконечного регресса.

Протекание имманентного явления (например, продолжающегося звучания тона) конституируется как связь моментов, фаз протекания. Каждое новое первичное впечатление (момент «теперь») содержит предшествующее впечатление в модифицированном виде – как «только что прошедшее» (такая модификация называется ретенцией), а также модификации более ранних впечатлений, отражающие их отступление в прошлое (ретенции ретенций). Гуссерль сравнивает каждое ушедшее в прошлое впечатление с ядром кометы, которая оставляет в настоящем (в точке «теперь») свой шлейф, причем по мере удаления ядра кометы в прошлое в настоящем остается все более «тонкий», «прозрачный» участок ее шлейфа. В точке «теперь» шлейфы всех пролетевших комет «накладываются» друг на друга. Таким образом, благодаря ретенциям каждая точка «теперь» имеет горизонт прошедшего. Кроме того, она содержит предвосхищение нового первичного впечатления (протенцию), а также предвосхищения последующих впечатлений (протенции протенций). Протенции формируют горизонт будущего.

Фазы протекания явления не существуют отдельно, как самостоятельные явления, поэтому связь ретенций, первичных впечатлений и протенций отлична от связи, определяющей единство интенционального объекта, как трансцендентного, так и имманентного²⁶. Абсолютный поток существует до всякого полагания единства, сам не являясь единством²⁷. Поток не объективируем, он есть *абсолютная субъективность*²⁸.

²³ Гуссерль Э. Картезианские медитации. М., 2010. С. 44.

²⁴ Husserl E. *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*. Dordrecht, 2001. P. 368.

²⁵ Viceaga V. *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*. L.; N. Y., 2010. P. 16.

²⁶ Гуссерль Э. Собр. соч. Т. I: Феноменология внутреннего сознания времени. М., 1994. С. 30.

²⁷ Там же. С. 151.

²⁸ Там же. С. 79.

Но не будут ли при таком понимании делящееся Я, основанное на единстве фаз потока, и трансцендентальное Я различными? Очевидно, что у Гуссерля чистое Я решает проблему идентичности, а временение Я, его чуждость самому себе служит объяснением содержательной наполненности сознания Я. Не имеет ли здесь место дилемма: либо идентичность без содержательности, либо содержательность без идентичности?

Основание единства двух различных Я – делящегося и трансцендентального – Гуссерль видит в том, что первое есть результат самоаффектации второго. Связь временных фаз, определяющая форму потока, есть продукт аффектации эго самим эго. При этом эго имеет лишь пререфлексивное нетематическое сознание этой самоаффектации. «Самоманифестацию абсолютного потока можно понять как имплицитное и пререфлексивное отношение эго к самому себе»²⁹.

Но разве самоаффектация по самому своему смыслу не предполагает активности эго? Чтобы ответить на этот вопрос, следует вспомнить, что у Гуссерля нет непроходимой границы, отделяющей активность от пассивности. Поскольку самоаффектация не может предваряться восприятием эго, активность эго, проявляемая при самоаффектации, не может сознаваться самим эго. Для Гуссерля несознаваемая активность эго и есть пассивность.

Однако субъект не может сознавать *только* самого себя. Нетематическое самосознание появляется только совместно с тематическими актами эго. Без некоторой поглощенности иным по отношению к эго, или некоторого воздействия со стороны иного эго не могло бы сознавать само себя³⁰. По словам Д. Захави, «не имеет смысла вводить отношение основывающее-основываемое между самоаффектацией и гетероаффектацией, поскольку они нераздельны и взаимозависимы»³¹.

Напрашивается параллель между этими выводами Гуссерля и воззрением Канта, согласно которому для самосознания необходимо выполнение двух необходимых условий, первым из которых является *восприятие иного* по отношению к субъективности, а вторым – *самоаффектация*.

Из признания Гуссерлем того, что *темпорализация возникает в результате самоаффектации*, следует, что квазивременной поток с его фазами протекания не может быть исследован сам по себе как нечто полностью определяющее себя, безотносительно к рассмотрению вопроса об условиях возможности самоаффектации. Он не может быть признан *самоконститутивным*.

Формальная временная структура сама по себе не позволяет объяснить законы синтеза содержаний сознания и возникающие в результате этого синтеза образования. «Вся доктрина сознания времени есть продукт концептуальной идеализации»³², и эта идеализация сама требует конститутивного описания, которое должно отталкиваться от конкретных и отдельных феноменов в качестве первичных феноменов.

Мы знаем лишь то, что *результатом* протекания несознаваемых субъективных процессов является темпорализация, но, не выходя за пределы исследования только сознательных, доступных для рефлексии процессов, мы не сможем сказать, в чем состоит несознаваемая «работа» субъективности и *каким образом* становится возможной сфера пассивности с ее универсальной формой синтеза – темпорализацией. Гуссерлю не удается доказать,

²⁹ Biceaga V. Op. cit. P. 9.

³⁰ Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928. Den Haag, 1973. S. 379.

³¹ Zahavi D. Self-awareness and Affection // Alterity and Facticity. Dordrecht, 1998. P. 218.

³² Husserl E. Analyses Concerning Passive and Active Synthesis. P. 479.

что темпоральный поток есть абсолютная субъективность. Осуществленные Гуссерлем в поздний период творчества исследования пассивности как глубинного слоя сознания указывают на необходимость расширения сферы субъективности за пределы сферы сознания и разграничения субъективности и темпоральности.

Однако на сторонников феноменологического метода большее влияние оказали те размышления Гуссерля, в которых временность признается фундаментальной характеристикой субъективности.

По аналогии с утверждением Гуссерля о конституирующей роли времени по отношению к структуре сознания Хайдеггер отводит времени ту же роль в отношении бытия присутствия как заботы: «...время исходно как временение временности, в качестве какой оно делает возможной конституцию структуры заботы»³³. Как замечает В.И. Молчанов: «Бытие позднего Хайдеггера обнаруживает удивительную близость гуссерлевскому абсолютному квазивременному потоку сознания. Поток сознания как абсолютная субъективность не существует в предметном смысле, поток сознания “имеет место”, это “место происшествия” любой конфигурации смысла. Абсолютная субъективность не определяет и не конструирует предмет, но позволяет предмету проявить себя именно так, как он проявляет себя “здесь и теперь”. Абсолютная субъективность как темпорально конститутивный поток сознания есть единство бытия и времени, но не есть нечто предметно или темпорально существующее»³⁴.

Важно заметить, что уже в работе «Кант и проблема метафизики» Хайдеггер на основе рассмотрения кантовской критики чистого разума стремится показать, что проблема самоаффектации решается не иначе, как путем установления *тождества самоаффектации и времени*. Тем самым Хайдеггер вслед за Кантом «закрывает» *вопрос о способе самоаффектации*. «Время по своей сущности есть чистое аффицирование себя самого. ...Время как чистая самоаффектация не есть аффектация, воздействующая на наличную самость, но, как чистая, она образует существо нечто как себя-самого-касания. Поскольку же сущности конечного субъекта свойственна возможность быть затронутой как некоей самости, время как чистая самоаффектация образует сущностную структуру субъективности»³⁵. Таким образом, Хайдеггер идет по пути отождествления субъективности и темпоральности.

Тем же путем следует Сартр. По его словам, именно *время* позволяет сознанию существовать на расстоянии от себя и таким образом быть собой³⁶.

Утверждая пререклексивный характер самосознания, Гуссерль, как и другие сторонники пререклексивности, устранился от ответа на вопрос: *каким образом* единое самосознание может быть включено в структуру каждого из существующих в потоке чуждых друг другу Я, чтобы связать их воедино?

Вообще говоря, сторонники пререклексивности не ошибаются в том, что существование сознательного опыта как темпорально упорядоченного было бы невозможным без минимального «знакомства с самим собой». Однако это верное положение оказывается непродуктивным в рамках концепций, принимающих темпоральность за абсолютное, не поддающееся дальнейшему анализу измерение субъективности и, как следствие, превращающих пререклексивное самосознание во внутреннее, не подлежащее объяснению свой-

³³ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 331.

³⁴ Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М., 1998. С. 137–138.

³⁵ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М., 1997. § 34.

³⁶ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2004. С. 171.

ство составляющих абсолютного потока. «Невозможно отделить пререфлективное самосознание от внутреннего сознания времени, которое выражается в трехчастной экстагически-центрированной структуре первичных импресий-ретенций-протенций»³⁷.

II

Попытаемся осмыслить субъективность как условие возможности всей сферы сознательного опыта, предполагающей самосознание. При этом наши рассуждения должны будут согласовываться с полученными выше результатами, которые можно резюмировать следующим образом.

1. Сознание не является единственной сферой, в которой протекает познавательный процесс. При этом сознание первого уровня, возникновение которого означает возникновение самой сферы сознания, может быть понято только как результат *досознательного* познания. Необходимость говорить о досознательном познании означает восстановление первичности познания по отношению к сознанию: *познающий исходно не есть сознающий*, познавательное отношение к несубъективной реальности как объекту познания исходно есть досознательное отношение.

2. Не следует оставлять за рамками исследования то затруднение, которое, по утверждению Канта, испытывает всякая теория: *сам познающий субъект не может стать для себя объектом восприятия*³⁸. Выяснение условий возможности самосозерцания есть ключевая проблема теории субъективности. Как мы видели, фундаментальная роль временности в трансцендентальной феноменологии была обусловлена попыткой отождествить установление отношения субъективности к самой себе с темпорализацией и, таким образом, избежать необходимости решения этой проблемы.

3. Необходимо объяснить, как возможна изначальная включенность *самосознания* в структуру *всякого сознаваемого содержания*, причем не в качестве пустой формы тождества, а в качестве содержательной основы для дальнейшего познания самого себя как индивидуальности.

4. Темпоральность не должна полагаться в качестве фундаментальной характеристики субъективности, но должна быть осмыслена как следствие установления познавательного отношения субъекта к миру.

Восприятие иного по отношению к субъекту является необходимым, но недостаточным условием возможности сознательного опыта. Действительно, результаты такого восприятия сами по себе имеют *досознательный* характер, вследствие отсутствия у субъекта восприятия *себя самого* как воспринимающего.

Для возникновения сознания необходима данность предмета, представляющего для субъекта *его самого* как познающего, т. е. являющегося предметом самопознания. Поскольку наличие такого предмета есть *условие* существования содержания *сознания*, он не может быть результатом работы самого *сознания*, а должен быть результатом *досознательной* работы субъективности. Познающий исходно не имеет объекта самопознания и *обретает* его в процессе познавательной деятельности.

Однако полагать, что в качестве предмета самопознания познающему субъекту дан он *сам*, означает утверждать невозможное, ведь всякая данность есть данность познаваемого, а не познающего. Представлять для

³⁷ Zahavi D. Self-awareness and Affection. P. 217.

³⁸ Кант И. Указ. соч. С. 85.

субъекта его самого должно что-то *иное*. Однако в данном случае «иное» не может означать «несубъективное» и не может быть понято как результат восприятия чего-либо иного по отношению к субъекту. Иное должно быть продуктом самодеятельности субъекта – наброском субъективности, созданным на досознательном уровне, «вслепую» при помощи трансцендентального воображения.

Но на каком основании субъект принимает этот набросок субъективности за данность самого себя? На досознательном уровне нет никаких оснований для подобного отождествления. Однако наброшенная способность может стать для субъекта «инструментом» познания. Посредством наброшенной познавательной способности субъект познания воспринимает не только нечто *иное* по отношению к субъективности, но и саму наброшенную познавательную способность. Сочетание *восприятия вещей с восприятием самой воспринимающей способности*, полученное благодаря наброску, придает каждому из этих восприятий *сознательный* характер.

Только посредством наброска познание может выйти на сознательный уровень, поэтому на сознательном уровне субъект отождествляет себя с этим «инструментом» познания. Субъект сознает действия наброшенной познавательной способности как свои собственные действия; именно она определяет единство сознательного опыта, и в процессе самопознания субъект отдает себе в этом отчет. Иными словами, в процессе использования наброшенной познавательной способности в качестве «инструмента» для получения сознательных представлений она становится для субъекта объектом *самопознания*, т. е. принимается за самого познающего субъекта.

Заметим, что набросок является не формальным основанием самосознания, но обладает содержанием, которое может стать основой развитых форм сознательного познания себя как индивидуальности.

Элементы восприятия, полученного посредством наброска, составляют первичное сознание субъекта, однако *связи* этих элементов сознаются как существующие, но непознанные, неявные. Действительно, связи восприятия, полученного при помощи наброска, определяются свойствами наброска, но последний на уровне сознания предстает не таким, каков он есть, а таким, как он воспринят посредством него самого как познавательного инструмента. Следовательно, указанные связи не могут быть осознаны как таковые уже на уровне первичного сознания, но они даны субъекту на досознательном уровне, поскольку определяющий их набросок есть досознательная данность.

Возникшее таким образом сознание первого уровня содержит имплицитную досознательную данность «самого себя» (т. е. наброска), поскольку каждый сознаваемый предмет конституируется благодаря наброшенной субъективности. Именно набросок субъективности определяет *взаимосвязь* всех сознаваемых предметов, их принадлежность *одному и тому же сознанию*, и хотя эта взаимосвязь исходно не сознается, тем не менее она есть реально существующая взаимосвязь.

Досознательная данность «самого себя» (наброска) является *основой* для дальнейшего сознательного самопознания. С одной стороны, субъект применяет наброшенную познавательную способность для познания самого наброска как досознательного предмета и, таким образом, приобретает сознание самого себя как *объекта*. С другой стороны, применение наброшенной познавательной способности для познания этой же способности как *познавательного инструмента* дает нам сознание нашего сознательного опыта как *индивидуального субъективного* опыта, а самих себя как индивидуальных

субъектов. Предметы могут быть познаваемы как предметы *моего* опыта, поскольку конституирующая их наброшенная познавательная способность принимается субъектом за данность самого себя и осознание этой данности принимается за самосознание.

Процесс познания, происходящий на сознательном уровне, представляет собой синтез предметов из многообразия, связи которого не осознаются. Синтез осуществляется *вторичным воображением*, определяемым свойствами наброска субъективности.

Принятие тех или иных результатов работы воображения в качестве знания о мире определяется тем, насколько эти результаты соотносятся с *соответственными* (т. е. являющимися восприятиями *одной и той же* несубъективной реальности) досознательными связями элементов первичного сознания, а также с тем досознательным восприятием, которое осуществляет субъект без помощи наброска. При отсутствии согласованности между сознательным и досознательным у субъекта возникает чувство неудовольствия, внутренней дисгармонии, и он направляет свои познавательные усилия на ее устранение.

Признание или непризнание объекта сознательного опыта *знанием*, а также *чувство* удовольствия или неудовольствия, сопровождающее сознание объекта, определяются тем, насколько этот сознательный опыт гармонирует с соответствующим ему досознательным познанием той же несубъективной реальности. Таким образом, работа воображения состоит в согласовании содержаний сознания с досознательным.

Создание и отбор связей как продуктов вторичного воображения – длительный и сложный процесс, в ходе которого постепенно формируется вторичное сознание. Последнее представляет собой структурированное, целостное сознание, в котором выделены части и их отношения, которое состоит из предметов как связанных друг с другом целостностей.

Вторичное сознание оказывается для познающего субъекта *«объективным миром»*. В самом деле, все созданные вторичным воображением связи представляются субъекту связями *реальных*, не зависящих от него самого элементов первичного сознания, поэтому всем частям и связям образовавшегося мира вторичного сознания приписывается действительное, независимое от субъекта *«объективное»* существование. Субъект сознает свою роль в построении этих связей как роль *познающего*. Он уверен, что *«объективный мир»* существует вне зависимости от того, познает ли его кто-нибудь или нет.

Рассмотрим теперь, почему и каким образом формирующееся на основе указанных принципов сознание приобретает такую характеристику, как *темпоральность*.

Сознание процесса возникновения явлений зависит от того, как мы знаем наброшенную субъективность, определяющую собой все процессы на уровне сознания. Представление о наброске и характере работы присущего ему вторичного воображения сформировано на основе восприятия наброска посредством наброшенной познавательной способности и последующей работы воображения по созданию недостающих связей этого восприятия. Это означает, что хотя работа вторичного воображения по созданию явлений и представлена в сознании, она представлена в нем не такой, какая она есть.

Из новых явлений, последовательно создаваемых воображением в ориентации на одни и те же соответственные восприятия, принимаются только те, которые лучше, чем предшествующие им, позволяют справиться с диссонансом восприятий. *«Неудачные»* явления разрушаются воображением и

превращаются в материал для новых продуктов воображения. *Принятые* явления представляются *действительными*, пока их не сменяют новые, более удачные продукты вторичного воображения, и таким образом действительность изменяется.

Относительная устойчивость вещей «объективного мира» обеспечивается тем, что принятое явление может сохраняться как все еще непревзойденный продукт воображения. Но поскольку попытки заменить каждое данное явление новым происходят постоянно, все в «объективном мире» в принципе подвержено изменению.

Необходимо заметить, что явления не только возникают в сознании и исчезают из него, но имеет место *сознание порядка их следования*. Действительно, если бы все созданные воображением явления последовательности «уступали место» следующим за ними и исчезали бы бесследно, то в сознании не было бы представления о *процессе* возникновения явлений. Поскольку такое представление, как мы выяснили, должно иметь место, следует утверждать, что предыдущие явления не вытесняются полностью из сознания. Однако они не могут и сохраняться в качестве действительных, актуально существующих, поскольку в этом случае сохранился бы создаваемый ими диссонанс. Следовательно, предыдущие явления не вытесняются, но оттесняются и предстают в виде *последовательности*, из всех членов которой лишь последний актуален, а остальные воспринимаются как более или менее удаленные от него. Определенность порядка создания и принятия явлений воображением задает *необратимый характер последовательности*. Эта необратимая последовательность явлений, имеющих одни и те же соответственные восприятия, есть не что иное, как *временная последовательность*³⁹.

Таким образом, *непрекращающаяся работа воображения*, вне зависимости от того, приводит ли она к каким-либо изменениям в мире явлений или нет, осознается нами как *время*. Предлагаемое понимание времени означает выход за рамки трансцендентально-феноменологической традиции отождествления временности и субъективности: временность оказывается побочным результатом *познавательной деятельности субъекта*, а не сущностной характеристикой субъективности.

Ход времени определяется не только сменой принятых явлений – «заметьными» результатами работы воображения, но работой воображения в целом: многие новые явления возникают и разрушаются, не обретая устойчивого существования. Поэтому новые явления «объективного мира» возникают *во времени*, *время* является необходимым «фоном» их сохранения, видоизменения и разрушения. Время продолжает «идти», даже если в «объективном мире» не происходит никаких «видимых» изменений.

Сознание времени есть сознание непрерывного появления нового и непрерывного уничтожения старого. Даже сохранение ранее принятого явления не означает остановки в работе воображения, а есть результат «борьбы» нового продукта воображения со старым. Как появление в сознании нового явления, так и сохранение старого означает возникновение *нового члена временной последовательности*. Сохраняющееся явление – это *последовательность* явлений, одинаковых по содержанию, но отличающихся друг от друга своим положением во временной последовательности. Работа воображения по преодолению диссонанса восприятий безостановочна, поэтому время воспринимается, с одной стороны, как всеразрушающее, а с другой – как несущее с собой новизну.

³⁹ Рябушкина Т.М. Познание и рефлексия. М., 2014. С. 321–326.

Итак, сознание времени есть сознание смены явлений «объективного мира» или сознание их постоянного обновления, происходящего даже тогда, когда содержательно в этом мире ничего не меняется.

Возникают ли новые явления только вследствие работы воображения, стремящегося примирить неизменные соответственные восприятия, или в самом составе соответственных восприятий происходит изменение и этим обусловлена изменчивость продуктов воображения? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо знать, присуща ли изменчивость досознательному восприятию и самому воспринимаемому субъектом, но не зависящему от него в своем существовании миру. Обладание таким знанием может быть достигнуто только путем преодоления диссонанса восприятий и приведения их к единству. Это означает, что на данном этапе рассуждений ответ на этот вопрос невозможен. Мы можем лишь утверждать, что в любом случае новизна проникает в сознание только *при посредстве воображения*, строящего связи предметного мира.

Явления, составляющие временную последовательность, связывает работа производящего их воображения. Эта реальная связь, как и всякая связь, определяемая наброском субъективности, исходно не проявлена в сознании. Однако связь явлений временной последовательности на уровне сознания не может не полагаться существующей, т. к. должно иметь место, пусть и неадекватное, сознание процесса работы воображения. Временная последовательность не может иметь «перерывов»; и в отсутствие связей полагается, что явления последовательности связаны между собой другими явлениями. Таким образом, неявленность связи приводит к полаганию связи особого рода – *бесконечности*. Она состоит в том, что *между любыми двумя членами временной последовательности полагаются члены этой же временной последовательности*. Временная последовательность представляется непрерывной.

Вместе с возникновением наброшенной субъективности, обуславливающей сознание, начинается работа вторичного воображения по созданию явлений, сознаваемая как течение времени. Таким образом, временность оказывается *неотъемлемой* характеристикой всех сознательных содержаний. «Объективный мир» представляется существующим во времени.

Итак, временность не тождественна субъективности, а есть базисная структурообразующая связь сознательного опыта, являющаяся следствием способа познания субъектом мира. Можно показать, что такое понимание соотношения субъективности и темпоральности имеет по сравнению с характерной для феноменологии тенденцией отождествления этих понятий то преимущество, что позволяет решить проблему деформализации самости⁴⁰.

Кроме того, благодаря разотождествлению субъективности и темпоральности становится возможным избавиться от *приоритета временности* по отношению к другой структурообразующей связи сознания – причинности – и установить между ними правильное соотношение. Это позволит преодолеть возникающую вследствие приоритета временности пропасть между идеей и ее вещным воплощением, между миром ментальным и миром физическим, найти в феноменальном мире место для свободы⁴¹.

Разумеется, рассмотрение этих вопросов выходит за рамки данного исследования. Главным его результатом является демонстрация того, что отождествление субъективности и темпоральности является следствием нере-

⁴⁰ Рябушкина Т.М. «Я» как трансцендентное: проблема деформализации самости в феноменологии // Сибир. филос. журн. 2016. Т. 14. № 1. С. 70–82.

⁴¹ Рябушкина Т.М. Временность и причинность в контексте проблемы оснований сознательного опыта // Науч. ежегодник Ин-та философии и права УрО РАН. 2016. Т. 16. № 3. С. 24–40.

шенности *проблемы оснований самовосприятия как условия возможности опыта* и поэтому не способствует, а препятствует *поиску оснований единства сознания*. Решение этих двух взаимосвязанных проблем ведет к разотождествлению субъективности и темпоральности. Субъективность не сводится к сфере сознания и может быть осмыслена только благодаря рассмотрению досознательных познавательных процессов, тогда как временность возникает только на уровне сознания как следствие способа познания субъектом мира и представляет собой одну из связей, упорядочивающих сознательный опыт.

Список литературы

Гуссерль Э. Амстердамские доклады / Пер. с нем. А.В. Денежкина, под ред. В.И. Молчанова и Г.Г. Амелина // *Гуссерль Э. Избр. работы*. М.: Территория будущего, 2005. С. 297–340.

Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: Академ. Проект, 2009. 489 с.

Гуссерль Э. Картезианские медитации / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Академ. Проект, 2010. 229 с.

Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Пер. с нем. Д.В. Скляднева. СПб.: Владимир Даль, 2004. 400 с.

Гуссерль Э. Парижские доклады / Пер. с нем. А.В. Денежкина, под ред. В.И. Молчанова // *Гуссерль Э. Избр. работы*. М.: Территория будущего, 2005. С. 341–376.

Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 1: Феноменология внутреннего сознания времени / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Гнозис, 1994. 177 с.

Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского // *Кант И. Собр. соч.*: в 8 т. Т. 3. М.: Чоро, 1994. С. 5–678.

Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М.: Высш. шк., 1998. 144 с.

Рябушкина Т.М. Временность и причинность в контексте проблемы оснований сознательного опыта // *Науч. ежегодник Ин-та философии и права УрО РАН*. 2016. Т. 16. Вып. 3. С. 24–40.

Рябушкина Т.М. Познание и рефлексия. М.: Канон+, 2014. 352 с.

Рябушкина Т.М. «Я» как трансцендентное: проблема деформализации самости в феноменологии // *Сибир. филос. журн.* 2016. Т. 14. № 1. С. 70–82.

Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр. В.И. Колядко. М.: Республика, 2004. 639 с.

Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.

Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики / Пер. с нем. О.В. Никифорова. М.: Логос, 1997. 176 с.

Юм Д. Трактат о человеческой природе / Пер. с англ. С.И. Церетели // *Юм Д. Соч.*: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996. С. 53–656.

Ainslie D.C. Hume's Reflections on the Identity and Simplicity of Mind // *Philosophy and Phenomenological Research*. 2001. Vol. 62. No. 3. P. 557–578.

Biceaga V. The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology. L.; N. Y.: Springer, 2010. 220 p.

Husserl E. Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic / Trans. by A.J. Steinbock. Dordrecht: Kluwer Academic Publ., 2001. lxvii, 659 p.

Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928 / Hrsg. von I. Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973. xxxvi, 624 S. (Husserliana XIV).

Passmore J. Hume's Intentions. L.: Duckworth, 1980. 190 p.

Penelhum T. Hume's Theory of the Self Revisited // *Dialogue*. 1975. Vol. 14. No. 3. P. 389–409.

Zahavi D. *Self-awareness and Affection // Alterity and Facticity* / Ed. by N. Depraz and D. Zahavi. Dordrecht: Kluwer Academic Publ., 1998. P. 205–228.

Zahavi D. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. Camb. (Mass.): MIT Press, 2006. 274 p.

Subjectivity and temporality as conditions for the possibility of experience: identification or demarcation

Tat'yana M. Ryabushkina

National Research University Higher School of Economics. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: ryabushkinat@yandex.ru

In this article, the author analyzes the tendency, manifest in transcendental phenomenological philosophy, to identify the concept of subjectivity with that of temporality. The most vital problem within this particular philosophical tradition concerns the conditions of the unity of conscious experience. The classical solution to this problem was that contents of consciousness are brought to unity by virtue of belonging to the same self. David Hume, however, questions its phenomenological validity, for the reason that perceptions are given to us as they are, i.e., as particular existences that come one after another. For Hume, as he admits in the Appendix to his Treatise, it appears impossible from the flux of perceptions alone to justify not only the existence of the self as a fixed self-identical entity and subject of perceptions, but even the existence of the persistent “**bundle or collection of different perceptions**”. It is this difficulty that prompted Kant to consider the idea that Hume’s method of directly describing the content of consciousness needed to be complemented with the transcendental method. A further important step toward identifying subjectivity with temporality was made by Kant when he advanced his solution of the problem of self-consciousness as a necessary condition of the existence and unity of conscious experience. According to Kant, the difficulty that lies in the question “how can the subject have an internal intuition of itself” is common to every theory, and therefore nothing remains but to abandon the question and recognize that self-consciousness brought about by self-affectation is an essential feature of subjectivity. As a result, the study of subjectivity gets subsequently reduced to the exploration of **only those cognitive processes which are conscious, the essential quality of such processes, their temporality, being perceived as ‘absolute subjectivity’** (Husserl). The work of subjectivity is understood as temporalization, and subjectivity itself as time (Heidegger, Sartre). The present author argues that reliance on temporality in the understanding of subjectivity engenders the problem of the formal nature of connections within a conscious experience, which can be solved only by taking into consideration the preconscious level of subjectivity.

Keywords: phenomenology, transcendental philosophy, subjectivity, conscious experience, pre-reflective self-consciousness, temporalization, the quasi-temporal flow of consciousness, inner time-consciousness, passive synthesis, self-affectation

References

Ainslie, D.C. “Hume’s Reflections on the Identity and Simplicity of Mind”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 2001, Vol. 62, No. 3, pp. 557–578.

Biceaga, V. *The Concept of Passivity in Husserl’s Phenomenology*. London; New York: Springer, 2010. 220 pp.

Heidegger, M. *Bytie i vremya* [Being and Time], trans. by V. Bibikhin. Moscow: Ad Marginem Publ., 1997. 452 pp. (In Russian)

Heidegger, M. *Kant i problema metafiziki* [Kant and the Problem of Metaphysics], trans. by O. Nikiforov. Moscow: Logos Publ., 1997. 176 pp. (In Russian)

Hume, D. "Traktat o chelovecheskoy prirode" [Treatise of Human Nature], trans. by S. Tsereteli, in: D. Hume, *Sochineniya* [Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1996, pp. 53–656. (In Russian)

Husserl, E. "Amsterdamskie doklady" [Amsterdam Reports], trans. by A. Denezhkin, ed. by V. Molchanov and G. Amelin, in: E. Husserl, *Izbrannye raboty* [Selected Works]. Moscow: Territoriya budushchego Publ., 2005, pp. 297–340. (In Russian)

Husserl, E. "Parizhskie doklady" [Paris Reports], trans. by A. Denezhkin, ed. by V. Molchanov, in: E. Husserl, *Izbrannye raboty* [Selected Works]. Moscow: Territoriya budushchego Publ., 2005, pp. 341–376. (In Russian)

Husserl, E. *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*, trans. by A.J. Steinbock. Dordrecht: Kluwer Academic Publ., 2001. Ixvii, 659 pp.

Husserl, E. *Idei k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii. Kinga pervaya* [Ideas for a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy. First Book], trans. by A. Mikhailov. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2009. 489 pp. (In Russian)

Husserl, E. *Kartezianskie meditatsii* [Cartesian Meditations], trans. by V. Molchanov. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2010. 229 pp. (In Russian)

Husserl, E. *Krizis evropeyskikh nauk i transtsendental'naya fenomenologiya* [The Crisis of European Sciences and transcendental Phenomenology], trans. by D. Sklyadnev. St.Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2004. 400 pp. (In Russian)

Husserl, E. *Sobranie sochinenii. T. 1: Fenomenologiya vnutrennego soznaniya vremeni* [Collected Works, Vol. 1: Phenomenology of Inner Time-Consciousness], trans. by V. Molchanov. Moscow: Gnozis Publ., 1994. 177 pp. (In Russian)

Husserl, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928*, hrsg. von I. Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973. xxxvi, 624 S. (Husserliana XIV).

Kant, I. "Kritika chistogo razuma" [The Critique of Pure Reason], trans. by N. Losskii, in: I. Kant, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 3. Moscow: Choro Publ., 1994, pp. 5–678. (In Russian)

Molchanov, V. *Vremya i soznanie. Kritika fenomenologicheskoy filosofii* [Time and conscious. The Critique of Phenomenological philosophy]. Moscow: Nasledie Publ., 1998. 144 pp. (In Russian)

Passmore, J. *Hume's Intentions*. London: Duckworth, 1980. 190 pp.

Penelhum, T. "Hume's Theory of the Self Revisited", *Dialogue*, 1975, Vol. 14, No. 3, pp. 389–409.

Ryabushkina, T. *Poznanie i refleksiya* [Knowledge and Reflection]. Moscow: Kanon+ Publ., 2014. 352 pp. (In Russian)

Ryabushkina, T. "'Ya' kak transtsendentnoe: problema deformalizatsii samosti v fenomenologii" ['I' as transcendent: the Problem of Deformalization of Self in Phenomenology], *Siberian Journal of Philosophy*, 2016, Vol. 14, No 1, pp. 70–82. (In Russian)

Ryabushkina, T. "Vremennost' i prichinnost' v kontekste problemy osnovanii soznatel'nogo opyta" [Temporality and Causality in the Context of Research for the Foundations of Conscious Experience], *Scientific Yearbook of Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences*, 2016, Vol. 16, No. 3, pp. 24–40. (In Russian)

Sartre, J.-P. *Bytie i nichto* [Being and Nothingness], trans. by V. Kolyadko. Moscow: Respublika Publ., 2004. 639 pp. (In Russian)

Zahavi, D. "Self-awareness and Affection", *Alterity and Facticity*, ed. by N. Depraz and D. Zahavi. Dordrecht: Kluwer Academic Publ., 1998, pp. 205–228.

Zahavi, D. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2006. 274 pp.