

Диана Гаспарян
Рождение и смерть субъекта¹

Оглавление

Введение

Лекция 1. Кто такой субъект или Что это такое?

Лекция 2. Когда субъекта еще не было

Лекция 3. И сотворил Бог субъекта

Лекция 4. Субъект всемогущий

Лекция 5. Демон и субъект-фальсификатор

**Лекция 6. Трансцендентальный субъект как гарант
объективности**

Лекция 6. Абсолютный субъект, который субстанция

Лекция 7. Субъект под подозрением

Лекция 8. Другой под видом субъекта

Лекция 9. Не субъект, но Dasein

Лекция 10. Время субъекта истекло

Вместо заключения

¹ Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2022 году

Аннотация к книге

Настоящий курс лекций рассказывает о том, что привычная и хорошо знакомая нам роль субъекта была закреплена за нами не всегда. Мы не всегда были субъектами. но однажды ими стали. Соответственно, это курс об истории субъекта, о том, как его почти не заметили в Античности, а потом нашли и возвеличили в Христианстве. В Новое Время субъект находится в зените своей славы. но настоящим исполином он станет в немецкой метафизике 18-19 го вв. И после этого маятник качнется. Стремительно и решительно с субъекта будут сняты все знаки отличия, он будет лишен достигнутых привилегий и той роли актора, свободного и творящего, в облике которого, конечно же, проступали божественные черты. Теперь субъект это просто человек. не субъект познания, когитальный, трансцендентальный или, тем более, абсолютный, а просто существующий и заброшенный в мир неведомыми силами и объективными практиками. Теперь он находится в эпицентре подозрения. Быть может роль его сугубо идеологическая, ведь быть человеком, значит, всегда уже обслуживать чьи-то интересы. Но возникнет и другой сюжет - быть может на смену старому субъекту, придет новый - сверхчеловек, даэин, человек, обреченный на свободную интерпретацию, актер, читатель или зритель. который сам является свободным художником. Разрешение этой интриги вы найдете на страницах книги "Рождение и смерть субъекта", подготовленная по мотивам цикла лекций, прочитанного при поддержке свободного лектория "Сигнум".

Введение

Этот лекционный курс, представленный сначала вниманию слушателей, а теперь читателей, направлен на разбор идей, посвященных философии субъекта. Курс выстроен в большей степени с точки зрения общих стратегий и подходов, чем конкретных авторов и их теорий. В форматах, подобных этому, как правило, приходится жертвовать некоторыми историко-философскими деталями, поэтому тех, кто желал бы узнать побольше фактических и текстологических подробностей, придется несколько разочаровать - в курсе их будет не так много. Моей задачей было наметить общий план, намеренно укрупнив концепты и взяв разряженный масштаб обзора. Это должно было позволить выстроить основную линию идей с точки зрения их преемственности и глубинной внутренней логики.

Я не замахивалась на энциклопедическую полноту изложения материала, скорее мне хотелось разметить сам путь, по которому шли все мыслители, независимо от богатства и многообразия созданных им подходов. Поэтому я не только осознанно пренебрегала некоторыми деталями, но и в ряде случаев говорила о теориях субъекта в собирательном смысле, полагаясь на то, что сам концепт субъекта в силу своей агрегатности допускает определенные обобщения. Вопреки мнению, не одобряющему формализации, в которых может совершаться репрессия в отношении единичного, исчезающего в общем, я пыталась выявить тенденции и закономерности. Надеюсь, что на этом пути меня оправдывают несколько соображений.

Соображение *первое* связано с тем, что само понятие *философского субъекта* — это конструкт, который уже претерпел некоторое число формирующих операций. Подобные операции всегда строятся по тем или иным принципам схематизации, а значит, упрощения. Я постаралась проследить путь этой концептуализации, мотивацию, руководящую процессом. *Второе* соображение связано с тем, что у субъекта имеется определенная культурная *приписка*, а именно лоно западноевропейской метафизики. Конструирующая субъекта практика имеет определенные координаты и рамки, в данном случае географические и исторические — это по большей части культура Западной Европы. *Третье* соображение касается субкультурных условий конструирования субъекта, а именно идеология христианства, укорененная в западноевропейской

рациональности, формирующая ее и питающая. Таким образом, в той мере, в которой само понятие субъекта претерпевает обобщение, выжимку смыслового субстрата, в настоящем курсе мы повторим этот путь.

Итак, я старалась показать главные ходы мысли, своего рода парадигмы субъективности, включая ту парадигму, в которой субъект еще не мог появиться. В частности, зачатки представления о субъективности можно проследить, например, в Античности, но в целом приходится констатировать отсутствие этой идеи до определенного исторического этапа. В курсе я обозначу, в какой момент и почему она появляется. Можно указать на затяжной момент появления: от христианства через Новое время к немецкой философии, где мы наблюдаем абсолютизацию субъективности. Далее начинаются различные версии ее заката, тенденций, которые в наши дни, скорее, сохраняются. Трудно предугадать, что придет им на смену. Будут ли это различные версии искусственной субъективности или, напротив, безагентного искусственного интеллекта? В любом случае, чтобы понять это, нужно будет как можно внимательнее исследовать современность, не теряя при этом из виду установки прошлого.

Таким образом, в настоящем курсе мы будем держаться четырех этапов развития идеи субъектности: **отсутствие, зарождение, кульминация и закат**. Собственно, эта задумка в своей сокращенной версии и обозначена в названии курса.

Лекция 1. Кто такой субъект или Что это такое?

Сегодня я попробую показать, почему принято считать, что на заре появления самой философии (в Античности) субъект еще не родился. Он не родился в том смысле, в котором его знает последующая философская мысль, главным образом новоевропейская. Сразу скажем, что это мнение не является абсолютно общепризнанным, и, разумеется, мы найдем разные высказывания на сей счет, вплоть до резко критичных. Между тем, по большей части с этим мнением считаются. Критика чаще имеет в виду демонстрацию точечных расхождений, «невписываемостях» в общий тезис о том, что говорить о наличии в античной мысли идеи философского субъекта было бы несколько преждевременно.

Чтобы обосновать отсутствие идеи субъекта в античной философии, имеет смысл определить, что мы подразумеваем под субъектом вообще. Попробуем диссоциировать это понятие, разложить его на определенные подпонятия и подпризнаки, чтобы последовательно показать, каких «ингредиентов» субъективности не было и не могло быть в горизонте античной мысли. Для этого я предлагаю разложить субъекта на составные части, чтобы было легче и нагляднее увидеть, каких идей недоставало античной философии для апелляции к идее субъективности. Нам нужно также задать признаки субъективности и посмотреть, наличествовали они в античной философии или нет.

Каковы основные характеристики философского субъекта?

Первый характерный признак, который можно выделить в понятии философского субъекта, — это **индивидуация**. Здесь надо, конечно, сделать ряд оговорок. Что подразумевается под индивидуацией в философии? Довольно простая вещь — это идея индивидуальности, некой персоны, личности, то есть единичности и неповторимости, связываемыми с тем или иным существом. Чтобы нечто было опознано как субъектное, в нем непременно должна присутствовать радикальная единичность, это нечто должно быть абсолютно уникальным по своей природе.

Чуть более глубокое, а именно философское значение индивидуации подразумевает тоже несложную идею — представление о принципиальной приватности опыта. В идее индивидуальности подразумевается, что «переживательные», ментальные состояния, имманентные субъекту, являются принципиально связанными с тем, кто их переживает. Передать

свои переживания другому нельзя. Есть некая нерасторжимая связь между тем, *кто, как и что* переживает, и при попытке разорвать ее каждое из этих звеньев будет уничтожено: будет уничтожено «что» — само переживание, «как», которое входит в состав «что», и передает способ и форму переживания и сам «кто» - субъект. Последний в случае разрыва станет другим, не тем, который переживал определенное состояние.

В отношении такого представления об индивидуальности необходимо сделать важные оговорки. В классическую эпоху, например в период Нового времени, равно как и существенно позже, в феноменологии, индивидуальность понималась особым образом. При знакомстве с философским опытом анализа субъектности, например у Декарта (в идее *cogito*) или у Канта (в трансцендентальном синтезе апперцепции), или у Гуссерля (в Эго), возникает соблазн не только определить идею индивидуации через приватный опыт, но и толковать его как нечто психологическое — личностный внутренний мир, особый комплекс переживаний, имеющий биографию, вкус, взгляды, эмоции и аффекты и прочее. Приватность психологического опыта легко схватывается и вполне понятна, но философы чаще всего имеют в виду другое. Для философии характерно отделение и очищение идеи субъективности от психологических привнесений. Когда Декарт или Кант говорят о Я, для них принципиально важен мотив отграничения субъективности от всего психологически-индивидуального. Я есть некая внепсихологическая субъективность, которая, скорее, служит *основой* для личной психологии.

Зная это, можно возразить, что далеко не всегда индивидуальность входит в состав философской субъектности, и философская субъектность имеет мало общего с понятием индивидуальности. Действительно, желание выделить некую внепсихологическую субъектность для философии очень важно, однако убрать полностью то, что можно назвать индивидуацией, нельзя в силу приватности всякого опыта. Это можно увидеть во всех ключевых философских теориях субъекта: в декартовском *cogito* можно показать, что *cogito* — это механизм, но этот механизм осознается неким конкретным Я, у Беркли субъект есть тот, кто воспринимает, но воспринимает что-то «свое» и т. д. Так верность **cogito** не в том, каково оно, а в том, что *я переживаю* эту достоверность как абсолютно неотменимую, поэтому акт переживания все равно возвращает нас к истокам приватности, некой личности (я знаю, что это я переживаю, я понимаю, что этот опыт совершается со мной). И через эту приватность идея индивидуальности присутствует в любом представлении о философской субъектности. Вот почему я говорила бы о сохранении

нулевой степени индивидуальности в любом философском представлении о субъекте.

Следующий признак, чрезвычайно существенный для философского понимания субъекта, — это **идея радикальной первичности субъекта, Я**. Здесь подразумевается механизм, который мы встречаем во всей полноте своего раскрытия у Декарта, Беркли, Канта, Фихте и у ряда других мыслителей. Для философии важнейшим требованием и ориентиром является поиск изначального. Философ всегда должен начинать с чего-то *абсолютно первого* (этим и отличается философский способ разыскания истин от каких бы то ни было других). Поиск начала — это умозрительная практика, не эмпирическая, а сугубо созерцательная, интеллигибельная и логицистская в своей основе. Одним из открытий классической философии является то, что первичным актом знания о мире является самоуверенное доверие к тому, кто, собственно миром интересуется. Таким образом, первичным актом знания о мире является знание Я о самом своем Я. Нельзя начать с воспринятых вещей, пропустив сам акт восприятия. Классическая философия предпочитает начинать движение познания с апелляции не к вещам (хотя так делают философский натурализм, научное мышление и мышление обыденное), а к тому, *кто* обращается к вещам. Ведь его фигура является тем, по-настоящему, первым, что мы находим в мире, и по-настоящему несомненным. Можно заблуждаться в том, что мир действительно таков, каким мне представляется, но нельзя заблуждаться в том, что я испытываю страх самого заблуждения. Между тем пропустить этот шаг очень легко в силу его ближайшего расположения к тому, кто все это совершает, его прозрачности. Поэтому в самом устройстве акта познания следует учитывать нашу проективность: мы в своей воспринимающей, «переживательной» или познаваемой практике направлены в некое «от себя», и в этом смысле то пространство, *откуда* совершается само это движение, естественным образом из поля зрения выпадает. Его обнаружение требуется в меру противоестественных процедур, на которые, как правило, только философия и способна. В силу этого всякое философствование оказывается затрудненным в силу того, что в феноменологии называется «естественной установкой», а именно нацеленности на вещи при условии презумпции их самостоятельной реалистичности. Но для классической философии является трюизмом, что первоначало — всегда «Я», то, с чего мы принудительным образом только и можем начинать.

Третий признак — это то, что можно назвать **аподиктичностью**. Опыт субъективности уникален тем, что он аподиктичен в самой своей основе, и этим философы активно пользуются. Под аподиктичностью в философии понимается в том числе логицистский или математизированный способ обоснования, который опирается на аксиомы — на то, что является условием возможности обоснования всего остального, но само при этом не требует обоснования, поскольку предстает самообосновывающимся в самом акте утверждения. Начинать построение знания с того, что требует другого знания (прояснения, доказательства, уточнения), — путь тупиковый и бесперспективный. Именно поэтому математика начинается с горстки аксиом, чья несущая конструкция, несмотря на их малочисленность, настолько прочна, что может выдержать все здание последующих преобразований. Для классического представления о субъекте типично связывание субъективности с некоторым самообоснованием. Напротив, наличие мира перед моим взором вовсе не является той очевидной данностью, которая не требует дополнительного обоснования. Практически весь мир разом может оказаться плодом моего воображения, обманом зрения, галлюцинацией, иллюзией или продуктом ошибочной интерпретации. Например, этот ход применяет Декарт, проводя детальную экспертизу всего, что нас окружает: мир как реальность не обладает возможностью быть самообоснованным из явления того, что он собой представляет. Но можно попробовать поискать, нет ли чего-то такого, что имело бы в себе природу самообоснования, то есть обоснования из одного только усмотрения самого наличия. Ясно, что мы не можем доказать реальность мира исключительно из того, что его ощущаем. Всякое ощущение можно проблематизировать и помыслить все происходящее как нечто фиктивное, как иллюзию. Только в опыте осмысления своего собственного сомнения странным образом нельзя поставить под вопрос того, *кто* переживает сомнение. Станным образом только внутренний приватный опыт обладает особой природой самоуверенности. Как бы субъект ни пытался отменить свой собственный опыт, он оказывается неотменимым в силу того, что отменяется теми же самыми силами, которые осуществляют отмену, а значит, восстанавливаются каждый раз. Но характерна такая особенность только для субъекта, не объекта, и это станет для классической философии той метафизической истиной, которая может помочь в достижении других метафизических истин.

Следующая характерная черта субъекта — его **субстанциальность**. Что подразумевается под субстанциальностью субъективности? Слова «субстанция», «субстанциальность» в философии имеют много значений.

В нужном нам случае подразумевается значение сущности, самодовлеющего способа существования. То есть субстанция — это то, что для своего собственного существования ни в чем ином не нуждается, его существование находится в нем самом и нигде более. В отличие, например, от явлений, которые обязаны своим существованием чему-то другому.

Для классической философии характерна пара «сущность — явление», или «субстанция — акциденция». Под явлением подразумевается то, что не обладает своим собственным существованием: например, явлением будет вкус предмета, шоколада или апельсина, который привязан к тому, кто испытывает вкусовое ощущение. С устранением субъекта (того, кто выступает гарантом подлинности этих ощущений), с заключением его в скобки, заключается в скобки и само переживание вкуса. Таким образом, онтологический статус явления, в общем-то, фиктивен; явление существует заимствованным, неподлинным существованием, это всегда кажимость. Поистине же существует тот, кто выступает условием явления.

В классической философии субъект вводится не как явление, а как тот, кто его [явление] формирует и обеспечивает существованием. Поэтому также легко как отменяются явления, если устранить источник их производства, сам источник производства явлений отменить нельзя. Итак, характерная черта субъективности — это ее субстанциальность в значении самостоятельного существования.

Еще одна характеристика, самая, быть может, одиозная и узнаваемая, когда речь идет о философском субъекте, — это то, что можно было бы назвать **способностью формировать реальности**. Наиболее здесь показательны трансцендентальный идеализм Канта и субъективный идеализм Беркли. Что касается последнего, существует проблема отделения логики философского солипсизма, которую Беркли блестяще обосновал, от его философской системы в целом, поскольку в итоге Беркли не решился утверждать, что субъект сам создает и удерживает ту реальность, в которой сам же и пребывает. Эти бразды должны быть переданы Богу. В этом смысле Беркли строит довольно убедительную версию солипсизма - всякий мир есть мир какого-нибудь наблюдателя (субъекта), но тот мир, который мы знаем, закрыт от нас: мы не можем ни влиять на него, не изменять по своему субъективному произволу. Так происходит потому, что этот мир - есть мир, порожденный восприятием Бога. Кант же хоть и отрешивается от субъективного идеализма Беркли, в своей системе трансцендентального идеализма предлагает наилучшую иллюстрацию того как субъект формирует новые реальности. Реальность феноменального мира — не фикция для субъекта, он не может отменить ее

после того, как поучаствовал в ее создании. Субъект не может изменить свое положение, не может неким умозрительным способом покинуть мир, сослагать его как не свой и т.д. Феноменальный мир, формируемый субъектом, имеет все признаки реальности. Единственное, что выдает в таком мире не совсем реальность — это то, что говорить о его наличии нельзя ни в утвердительном, ни в отрицательном смысле как только мы устраним субъекта; мы просто не знаем, каким будет мир, после субъекта. Представление о бессмысленности и неопределенности мира за пределами деятельности субъекта является наиболее яркой иллюстрацией идеи способности субъекта создавать миры.

Предпоследняя характеристика субъекта — его **свобода**. Субъект чаще всего мыслится как существенно свободное существо. Субъект есть тот, кто наделен волей, воля же свободна уже по своей природе. В качестве действующего существа субъект вводится как тот, кто может, прибегая к словарю Канта, безусловно начинать новые ряды причин и следствий, разрывать детерминистические цепочки, образующие ткань природного мира, и запускать собственные цепи событий. Субъект есть тот, кто свободно распоряжается своей волей, и это требование является необходимым для утверждения этической природы субъекта.

Наконец, последняя характеристика, присущая субъекту — это то, что можно было бы назвать **способностью к трансцендированию**. Это свойство относиться к окружающим нас предметам, как к чему-то внешнему, способность отделяться от любого частного опыта, который мы знаем как внеположенный. Субъект, регулярно производя такой опыт в своей повседневной практике, фактически отстраняется не просто от частных вещей и явлений, а от мира в целом. Если проследить движение ощущения, в котором мне дается дом или закат, то основой этих ощущений оказывается то, что к ним нужно прийти или отнестись из некоего *другого* измерения. И весь мир целиком — это не я, это некое предпосланное опредмечиванию разграничение сред. Диспозиция классического субъекта в отношении к миру в целом предполагает иноприродность, принадлежность разным мирам. Субъект не вполне принадлежит тому миру, который открывает для себя как первозаданный. Это открытие дается ему за счет укорененности в каком-то другом мире. Несложно увидеть парадоксальность подобной диспозиции, однако представление о классическом субъекте допускало легализацию парадокса. Далее мы увидим, что решающее влияние на то, почему это стало возможным оказали христианские мотивы классической философии.

Глава 2. Когда субъекта еще не было

Теперь, когда мы знаем, из каких «частей» состоит субъект, посмотрим, какие из них присутствовали в философии Античности. Сразу скажем, что индивидуация субъективности — вещь достаточно затруднительная для античной философской мысли.

Во-первых, слово «субъект» — латинского происхождения, оно само по себе внегреческого свойства. *Subjectus* означает буквально «лежащий в основании», и именно в таком значении мы можем обнаружить циркуляцию понятия *сущности* у Аристотеля (*ὑποκειμενον*, греч. *ύποκειμενον*). Сущность у Аристотеля входит в ключевой набор десяти категорий и носит несколько привилегированный характер, который заключается в том, что все остальные категории сказываются о ней. То есть в начале должно быть некое «что» для того, чтобы потом выяснилось, одно ли это «что», много ли его, какого оно свойства, воздействует ли оно на что-то или претерпевает некоторое страдание, воздействие на самое себя, занимает ли какое-то место в пространстве и т. д. Все это в качестве неких лингвистических и вместе с тем логических уточнений осмысленно только в том случае, если в начале выведено некое «что». Таким образом, *протозначение* субъекта для античной мысли — это некое «что», то, что *есть* неким начальным актом и то, что в качестве «есть» обрастает некоторыми характеристиками: как, сколько и т. д. Однако ни о какой привилегированности некоего «кто» пока речи не идет.

С этим значением *subjectus* в значении «лежащего в основании» и вообще некоего «что», то есть сущности, лучше всего и нагляднее всего мы встречаемся в современном английском языке, где по умолчанию слово *subject* означает именно «предмет» и требуется дополнительное пояснение, чтобы оговориться, что *subject* будет использоваться не в значении некоего предмета, а в значении классической философии, в значении некоего агента. И английский язык в данном случае, как наиболее близкий к латинским корням, лучшим образом передает эти различия, потому что в английском языке есть также слово *agent*, и если мы хотим передать смысл понятия субъекта в том классическом философском смысле, то нужно говорить именно *agent*, а не *subject*.

К значению «предмета» добавляется еще и значение «субстанциальности». В античной традиции это мыслится следующим образом: в любом утверждении, имеющем субъектно-предикатную грамматику (например, «яблоко зеленое», «яблоко кислое», «яблоко висит на ветке»), субъектом

является то, *что* характеризуется. Когда мы говорим «гром гремит» или «волна набегаёт», то «гром» или «волна» в данном случае будут обладать качествами субъектности не только в значении предмета “о чем”, но и в значении субстанциальности — того, о чем сказывается все остальное.

Есть и другое значение субстанциальности, которое впоследствии будет сохранено, в том числе в христианской мысли. Оно означает некое самостоятельное онтологическое пребывание, суверенный онтологический статус. То есть нечто существует не благодаря чему-то, не в связи с чем-то (что находится в другом месте и в других условиях), а только благодаря самому себе. Например, хорошо знакомое каждому из нас понятие реальности наглядным образом иллюстрирует значение субстанциальности — самостоятельно-самостийной онтологической пребываемости. Действительно, обычно мы мыслим реальность так, что если устраняются какие-либо условия наблюдения этой реальности, она все равно сохраняется не благодаря наблюдению, а благодаря самой себе. Второе субстанциальное значение сущности, указывает на абсолютно самостоятельное существование.

Для прояснения этих вещей многое сделал Аристотель. Впоследствии в средневековой философии в понятиях *субстанциальности* и *акцидентальности* использовались именно те значения, которые разработал этот знаменитый греческий мыслитель. Что подразумевается под субстанциальностью и акцидентальностью? В переводе с латинского *substantia*, то есть «субстанциальное» означает "сущность" или «существенное», «собственное»; а *accidentia* («акцидентальное») — "случайность" или «второстепенное», «преходящее». Некое качество является субстанциальным — это значит, что оно является существенным, т.е. без него предмет перестанет быть самим собой. Или, наоборот, мы говорим: некое качество является акцидентальным — это значит, оно является второстепенным, преходящим. Например, «Сократ смертен и бородат» — смертность в данном случае является субстанциальным качеством, а свойство бородатости — акцидентальными. Это значит, что если мы устраняем акцидентальный признак, изымаем его из вещи, то эта вещь не перестает быть сама собой. Однако обратную ситуацию мы наблюдаем в случае с субстанциальным признаком. Если мы устраним признак смертности из определения Сократа, то Сократ, перестанет быть самим собой. Мы могли бы также сказать, к примеру, «Сократ разумен» или «Сократ является древнегреческим философом» и оба эти свойства были субстанциальными - т.е. существенными.

Таким образом, существенный признак — это тот, при изъятии которого разрушается сам определяемый объект. Объект перестает быть собой без этого признака: например, разумность человека, согласно многим классическим философам, является субстанциальным принципом; если мы устраним разумность, то мы не можем называть это существо человеком. А вот признак «быть голубоглазым» для какого-то определенного человека является акцидентальным: если цвет глаз какой-нибудь другой, то это существо не перестает быть человеком при сохранении разумности. Субстанциальность, таким образом это то, что сохраняет самостоятельность и может образовывать признаки, которые тоже самостоятельны и не нуждаются ни в каких условиях; напротив, при их устранении будет исчезать само определяемое.

Примерно таким набором определений ограничивается представление о субъекте в Античности. По большей части они носят логический и лингвистический характер. Об идее же индивидуации в античной философии говорить затруднительно. Это связано главным образом с тем, что древнегреческая философия основательно категоризирована формальной логикой. Единственным способом рассуждений и доказательств является логика и ее законы. Примером может служить не только логическая, но и философская аксиома «из ничего ничего не появится». Задать ее можно по-разному. Например, вторая половина знаменитого парменидовского положения «бытие есть, небытия нет», об этом же. Если «небытия нет», то есть «ничто не существует» или «ничто ничтожествует», то никакое *ничто* не может стать производным от этого ничто. Есть и иные редакции этой аксиомы, например «в следствии не может быть больше реальности, чем в причине» или «в следствии нет ничего, что ранее не содержалось бы в причине». Фактически это тоже парафраз логической аксиомы «из ничего ничего не появится». Ее понимание дается легко: если мы допустим, что из нуля может появиться единица, то это допущение в ближайшей перспективе будет означать возможность появления из нуля любого числа и даже целой бесконечности. А это ведет к крушению любого умозаключения, а не только математического. Но если мы принимаем аксиому о невозникновении из ничего, тогда говорить о возникновении чего-то нового как радикально единичного, неповторимого, индивидуального почти невозможно.

Сам принцип индивидуации наталкивается на серьезные рациональные затруднения. Идея индивидуальности является довольно парадоксальной с точки зрения формальной логики. В каком-то смысле идея

индивидуации также как и идея трансцендирования миру является легализацией парадокса. Но в той мере, в которой для античности органом мысли является логика и отсутствие противоречий, то принять идею с вмонтированным в них противоречием она не может. Поэтому для античной мысли идея метемпсихоза (переселения душ) является более логически когерентной, чем идея рождения новой личности. О душе не принято говорить в терминах рождения чего-то нового и уникального. Души просто есть, помногу раз сменяя тела, обстоятельства и время. Душа рождается в “новом” теле, но и тело не является новым (оно слеплено из природных элементов, которые уже есть в мире); относительно новым является сам факт появления этой от века существующей души в этом от века существующем теле. Имея в виду логико-философскую изнанку идеи индивидуальности, можно заметить, что греческим мифом о “циркуляции” перерождающихся душ, как ни странно, стоит логическое требование. Метемпсихоз, разумеется, имеет в себе массу мифологического. Однако если говорить о детализации идеи переселения душ (этот миф рассказывался сотнями разных способов, и Платон привносил свою лепту, не раз упоминая его), то в основе метемпсихоза можно увидеть рациональный корень, а именно представление о том, что душа не возникает и не уничтожается как нечто индивидуальное и личностное. В мире вообще невозможно возникновение никаких новых элементов. Греки здесь, по всей видимости, распространяют ту идею, которую они имели в отношении Космоса как некоего замкнутого математического множества вообще. Космос состоит из конечного числа элементов, а природа мыслится как коллекция всех возможных способов комбинировать эти элементы друг с другом. Каждый природный объект или явление есть определенная комбинация элементов. После того после реализации которой (разумеется, конечной, потому что речь идет о конечном числе элементов в рамках замкнутой системы) они просто начинают повторяться заново. У Вселенной нет истории, она циклична. Иллюстрацией этой идеи можно считать смену времен года и прочие разнообразные циклы, в которых сохраняет себя природа. Идея историчности природы появится значительно позже. Представление об эволюционной сменяемости состояний природы как реальном историческом процессе, в котором появляются новые состояния ляжет в основу гораздо более поздних идей. В античной же философии всякая последовательность изменений будет толковаться как протекающая в пределах одного цикла. Есть хождение по кругу, и никакой истории. Возникновение новых состояний из ничего является для грека слишком абсурдным, чтобы принять его. Природе чуждо время, т.к. ее движение это

не движение из ниоткуда в никуда, это рутинизированная и стереотипизированная циркуляция явлений. Ясно, что при таком положении дел никакая индивидуация как итог принципиальной новизны и случайности окажется невозможным.

Но можно ли у древних греков найти хотя бы зачатки субъективности? Частично мы их находим, однако, скорее с точки зрения признака радикальной первичности. Рассмотрим, учение Аристотеля о десяти категориях или предельных родах сущего. Категории — это те структурообразующие конститутивы реальности, которые выступают каркасом любой проявленности сущего. Аристотель выделил десять категорий: субстанция, количество, качество, отношение, место, время, положение, состояние, действие и претерпевание. Они особенны тем, что участвуют в описании любой реальности. В каком-то смысле это самые общие характеристики реальности. Но указать на их родовой характер недостаточно. Самая важная их особенность в том, что их общность не финализирующая, а изначальная. Это не то обобщение, к которому мы приходим в конце какого-либо опыта. Но то начало, которое всегда уже должно быть пройдено, чтобы опыт начался. Если есть какой-то опыт (мы что-то воспринимаем), значит мы уже восприняли все десять категорий. Они служат проводником и условием любого частного опыта. Т.е. каким бы объектом действительности мы ни имели дело, он всегда *“пробегает”* по всем этим десяти категориям. Действительно, что бы ни находилось или ни происходило в мире, имеет место некое «как» (качество) этого объекта или явления: объект всегда какой-то, а нечто происходящее происходит или так, или по-другому, но всегда как-то. Точно также всякое сущее имеет количественную составляющую — оно либо одно, либо множественно, либо целокупно (представляет собой многое в одном). Сущее немислимо вне терминов причинности - что бы ни происходило, оно либо претерпевает действие, т.е. является следствием, либо само производит действие - является причиной. Всякое сущее дано во времени и пространстве (у него есть свое место). И так далее. Среди всех категорий Аристотель выделяет первостепенную (категирию категорий), некую первосущность, первичную и базовую. Ее особенность в том, что оставшиеся девять сказываются об этой первой. Это категория - *“сущность”*. Сущность это «то, что». О чем бы ни шла речь, вначале должно быть то, о чем и пойдет речь. Все что происходит происходит с чем-то, нельзя сказать, что и если что-то есть, оно чему-то принадлежит. Это *“что-то”* какое-то, оно одно или его много, оно действует или претерпевает, оно во времени и в пространстве и пр.. Поэтому некое «что» оказывается действительно первичным. Это «что», есть нечто, что Аристотель называет

подлежащим (Нурокеίμενον, греч. ὑποκειμενον, гипокейменон) часто и интерпретируют как субъект в значении радикальной первичности. То есть это то, с чего и можно двигаться дальше осмысленным образом.

Логика здесь понятна, но против субъективации этого «подлежащего» выступает отсутствие каких бы то ни было прочих опознавательных признаков субъектности. У Аристотеля субъект ведет себя как объект. Это не более чем начальное определяемое, нежели определяющее. Несмотря на выделенность в смысле первосущности, у Аристотеля речь идет скорее о субъекте в рамках субъект-предикатного утверждения: S есть P. Это субъект в значении S, нечто вроде «яблоко зеленое», «яблоко кислое». Все сказываемое сказывается о чем-то, но вовсе не обязательно мыслить эту «о-чем-то-вость» как имеющую отношение к «о-ком-то-вости». Поэтому правильный переход от «что» к «кто» включал бы в себя необходимость реализации всех прочих признаков — как минимум индивидуации и представления о приватности опыта. Но, поскольку об этом у Аристотеля ничего не сказано, то “гипокейменон” (“подлежащее”), первосущность имеет внесубъектные характеристики или по крайней мере, не те характеристики, которые мы связываем с субъектом сегодня.

Следующий признак субъекта — естественная аподиктичность — тоже вряд ли найдется у древних греков. Что считается аподиктичным для античной философии? Логические и философские аксиомы, математизированные доказательства, дедуктивный вывод. Для античной философии вполне достаточно ввести начальное как объектное. Законы сущего предшествуют самому сущему. Принципы всегда и логически, и онтологически предшествуют вещам, сделанным по заданным принципам. Мы уже говорили, что для философии и философа необходимо держаться начал. Философствование не может начинаться со второго шага. Даже притом, что весь процесс постижения и опыта устроены так, чтобы начальный шаг был пропущен, философ есть тот, кто на пределе интеллектуальных сил этот шаг не пропускает. Эту максиму знают и античные мыслители, но их начала бессубъектны. Только впоследствии в философии Нового Времени и позже, речь пойдет о том, что без субъекта никакое начало задать нельзя. Другое дело, что, возможно, сугубо субъектным началом не удастся ограничиться и придется задать тождество субъекта и объекта, но в любом случае игнорировать субъекта в формировании начал - недопустимо. Существует немало аргументов, призванных доказать этот тезис. На них мы остановимся позже. Рассмотрим, сейчас в качестве примера лишь Фихте, который в своем аргументе утверждает, что классический философский

довод в пользу того, что логический закон тождества является начальным, аподиктическим шагом как минимум неполон. Логический закон нельзя ввести как нечто объектное, как то, что есть в отсутствие субъекта. Все дело в том, что констатации логической достоверности закона тождества предшествует *осознание* этого закона или, правильнее сказать, совпадает с ним. Закон тождества в начале разыгран как опыт самоотождествления — «Я есть Я» (для меня тождество становится осмысленным, потому что у меня есть частный опыт проживания того, что я это я). Эта конструкция прорисована внутри моего собственного экзистенциального опыта и только так мне как подлинная. Но такой фиктеанский ход типичен для представления о классическом философском субъекте и крайне нетипичен для Античности, потому что Античность запросто начинает с законов логики и с любых других аксиоматических принципов, без того, чтобы включать осознанность в состав истинности. Мы просто говорим: бытие есть, небытия нет. Не нужно добавлять: «я знаю, что бытие есть», «я дана себе, есть бытие моей данности, поэтому бытие есть», «мне не дано небытие моей данности, и поэтому небытия нет». Эти примысливания избыточны. Поэтому естественная для античной философии аподиктичность проигрывается в измерении совершенно бессубъектных, абсолютных, вечных, вневременных и внепространственных истин.

Мы встретим нечто подобное и говоря о субстанциальности. Для античной философии характерна классическая постановка проблемы, которая открывается у Платона: наряду с вещами существуют идеи вещей. Платон замечает удивительную картину: описывать все сущее, весь мир как совокупность одних лишь вещей не получается, потому [= что у каждой вещи есть свой дубль: понятие этой вещи и принцип ее изготовления. Причем этот дубль, выступает не просто совершенно неотменимым — он выступает еще и онтологически предшествующим. Например, когда мы говорим «ромашка есть», мы понимаем, что существованию ромашки предшествует принцип, по которому она существует — есть некий закон, на современном языке мы сказали бы, программа, есть некая определенность того, что это ромашка, а не тысяча других возможных вещей, не распад несбывшейся ромашки в хаос, а упорядоченность, которая является идеальным и алгоритмическим принципом, по которому сделаны вещи. Эти идеальные двойники отнюдь не фиктивны, их нельзя сбрасывать со счетов, но необходимо мыслить, если только мы действительно мыслим вещи, а не только лишь чувствуем их. Они не просто неотменимы и первичны, они еще и являются единственно реальными. Они являются субстанциями в значении сущности и своей абсолютной онтологической самодостаточности.

Здесь речь идет о довольно простой интуиции, которая есть у каждого из нас (и, в каком-то смысле, большинство людей — стихийные платоники). Когда мы признаем, что даже если бы в мире не было никакой вещественной реализации тех или иных принципов, грубо говоря, если бы не было никакой материи, из которой можно было бы изготовить ромашку, принцип изготовления ромашки от этого бы никак не пострадал, он продолжал бы быть. Эта логика выполняется и в отношении всего остального. Всякое вещественное существует заимствованным бытием; оно есть, потому что есть некий принцип, “схема” согласно с которыми это вещественное есть. Причем, как говорит нам Платон: все вещественное сделано всегда не совсем так, как предписано в схеме, схема всегда лучше, потому что сам процесс изготовления допускает погрешности. Идеален только план, а всякая его реализация это уже отдаление от идеала. Например, чертеж стола “идеальнее” того, стола, который соберут по модели чертежа. Ведь сам материал, древесина или пластик, несут в себе неровности, искривления, они не позволяют добиться идеальной прямоугольной формы, идеального равенства сторон, и абсолютного точного градуса углов. Деревянный стол это компромисс на тему того, что есть стол, настоящий же стол так и должен оставаться чертежом. Кроме того идея или идеальный объект объединяет в себе все свои реализации сразу. Платоновская идея скроена по образу и подобию любого математического абстрактного объекта, например треугольника. Любой мыслимый треугольник — прямоугольный, тупоугольный, остроугольный — содержит все возможные треугольники. Каждый треугольник — это **все** треугольники вместе взятые, поэтому любая закономерность, обнаруженная в рамках одного математического объекта, например геометрической фигуры, мгновенно становится для нас абсолютной истиной (узнав что-то об одном треугольнике, я узнаю это обо всех треугольниках). Но так устроены только математические объекты, потому как они не находятся в пространстве и времени. Они не растиражированы временем и пространством, в отличие от единичных материальных объектов, раскиданных по Вселенной. Математический объект полностью совпадает со своей схемой и включает в себя все способы своей реализации. Почему одна ромашка отличается от другой, а абстрактные треугольники — нет? Потому что каждая отдельная ромашка — это действительно новая ромашка, чем-то не похожая на другую, и вот это отличие как раз и становится возможным благодаря погрешности, закладываемой в схему.

Почему это важно? Потому что для античного философствования идеальные абстракции субстанциальны в своей независимости от того,

чтобы их кто-то осмыслял. Они принципиально бессубъектны. Не важно, будет ли идея реализована на вещественном носителе или нет — она в любом случае никоим образом не изменится. Так же не важно, станет ли она известна кому-то, будет ли познана или останется непознанной — от этого ее онтологический статус тоже остаётся прежним. Поэтому субстанциальность идей для античного сознания не связана с актами познания вообще. Истина не имеет *ничего* общего с тем как и кем она понимается, она *онтологична*, а не эпистемологична. Для Платона эта мысль наиболее характерна: у него истины не нуждаются в опознании, они просто есть. Понимание является чем-то необязательным для истины и точно не входит в состав самого её формирования.

Со следующим признаком философского субъекта — способностью формировать реальности — в Античности, мы, нужно отдать должное, встречаемся, но в незрелой и неразвитой форме. Главным образом речь идет о позициях скептиков и софистов. Конечно, нельзя говорить, что Античности не была известна идея о том, что познающий вводит целую серию aberrаций и когнитивных искажений в актах своего познания; что он *меняет* познаваемое, и это изменение является неотчуждаемым, совершенно неустранимым для самой мысли. Античные скептики это понимают и их “скептицизм” означает не что иное, как скепсис в отношении “объективного” мышления. Они утверждают невозможность видеть мир таким, каков он есть: субъективное искажение неизбежно вмонтировано в наше восприятие и является следствием структуры и устройства самого восприятия. Наши органы чувств это инструменты, чьи возможности во-первых, не безграничны (они имеют пределы применения), а во-вторых, само их устройство таково, что они что-то добавляют к предметам. К примеру, коль скоро наше зрение может синтезировать цвет, мы и видим предметы в цвете, притом, что предметы никакими цветами сами по себе не обладают. Законы перспективы, это скорее, законы нашей оптики, а не расположения объектов во Вселенной и т.д. Скептики не просто скептически, но и пессимистичны - с фактом примешивания чувств к картине реальности ничего невозможно поделать. В учении о 10 тропах Энесидема или в 3 книгах Пирроновых положений Секста Эмпирика авторы последовательно продвигают идею смирения и тщетности встречи с миром по ту сторону человеческих ограничений.

Единомышленниками скептиков выступали и некоторые софисты. Они также были непреклонны в том, что человек получает в пользование только ту реальность, на которую способен. “Человек есть мера всех вещей” говорит софист Протагор, имея в виду, что окончательное значение миру

придает человек. Делая большой упор на этической стороне вопроса, они утверждают, что в мире самом по себе нет ничего ни прекрасного, ни безобразного, ни доброго, ни злого, все эти предикации приписывает миру наблюдатель. Он судит о мире в силу своей природы и сама логика суждений продиктована его природой.

Таким образом, и скептики, и софисты сходятся в том, что познание всегда уже искажено. И те, и другие не считали эту ситуацию поправимой, а указывали на принципиальное искажение, встроенное во всякое познание, поэтому познаем мы всегда не то, что хотели бы или даже вовсе ничего не познаем, а формируем мнения.

При знакомстве с идеями софистов и скептиков не стоит забывать, что платоновская философия своей авторитетностью и шириной размаха составляла серьезное противодействие и противоядие этим разрозненным школам (с точки зрения системности и традиции платонизм кажется влиятельнее), поэтому многие из идей оппонентов Платона выглядят несколько беспомощными (что легко вычитывается в многочисленных диалогах Платона). В силу такой серьезной конкуренции идеям софистов и скептиков было сложнее закрепиться. Развивать учение о творящем мире субъекте в эпоху господства математики, логики и философии самосущих эйдосов было крайне сложно. Но только ли дело в «задавливании авторитетом» или все-таки действительно софистическим и скептическим школам не хватало логико-философской оснастки для того, чтобы прийти к идее субъекта? Мне кажется, скорее второе. По-видимому, имело место скорее второе.

Действительно, можно ли считать такую философию софистов и скептиков философией субъекта? Насколько здесь проявлен признак способности формировать реальности? По-видимому, о субъекте в скептических и софистических школах можно говорить все же условно. Ведь как бы то ни было, представители обоих направлений утверждают, что за пределами человеческих искажений есть мир, который вполне объективен, но который разным наблюдателям будет представляться вполне различным. В конце концов софисты все же разделяют мнение и знание. Также и для скептиков было характерным признание того, что ошибочное восприятие искажает некое «на самом деле», которое все же есть, а познающий не столько формирует реальность, сколько не воспринимает то, что есть и без его участия. Если бы не слепые пятна восприятия или врожденные пороки человеческой чувственности, то мы могли бы прорваться к миру как он есть. Вспомним, как в книге «Пирроновы положения» Секст Эмпирик пишет, что болеющий желтухой

все видит в желтом цвете, хотя сам по себе мир не желтый. Подобные рассуждения напоминают то, что говорил впоследствии Дж. Локк о вторичных качествах. Поскольку различные мнения и мире различных людей различаются, постольку каждый объект мыслится как противоречивый. Однако поскольку противоречий в действительности никаких быть не может, никто из носителей разнящихся мнений не воспринимает объект таким как он есть. Сама же реальность не содержит в себе противоречий, и это и есть критерий ее реальности. Соответственно, с устранением источника заблуждений мы *могли бы* посмотреть на мир: де юре это возможно, но де факто — нет. Таким образом, у софистов и скептиков получается вполне объективистская картина мира: реальность только одна, а ошибочных мнений по ее поводу - множество. Такое видение отличается от того, что произойдет в философии впоследствии, когда речь будет идти о том, что реальностей может быть столько же сколько и обуславливающих ее субъектов-акторов. Уже у Канта субъект не искажает действительность, а формирует ее сам. Сам опыт есть результат активного участия наблюдателя. Мир и есть этот опыт. Важное отличие между античностью и позднейшим периодом, в котором, действительно, появляется субъект, заключается в том, что для софистов и схоластов речь не идет о формировании новых реальностей, а скорее об *искажении* одной-единственной реальности, которой никакой наблюдатель не нужен. Действительность не нуждается в глазе, ухе или руке. Предметы мира вовсе не являются чьими-то ощущениями или представлениями, они являются самими собой, ощущения же набрасывают на предметы покрывала и тени. Поэтому даже скептический дух познания в античности не позволяет себе отойти дальше от идеи реальности, не нуждающейся в субъекте. И в таком случае говорить о наличии полновесной идеи субъекта и субъективности даже у античных скептиков и софистов несколько преждевременно.

Еще один признак субъекта - его свобода, представляет собой отдельную, сложную тему, о которой мы скажем лишь пунктирно. Эта тема напрямую перекликается с тем, что было сказано об идее невозможности возникновения из ничего. Эта же логическая аксиома оказывается критически важной и для идеи свободы. Приписывается ли человеку свобода в рамках античной мысли? Один из наиболее известных философов Древней Греции, Демокрит, считается отцом-основателем жесткого детерминизма. Согласно этой теории все в мире развивается в строгом порядке причин и следствий. Наше ощущение случайности, равно как и наши предположения о том, что случайность онтологически возможна, конечно, ошибочны. Демокрит говорит не только о том, что

случайность иллюзорна для человека, поскольку никто из смертных не знает всех причин. В самом мире безотносительно к человеку никакой спонтанности быть не может, ведь нечто из ничего появиться не может. Если объект в мире новый, значит к нему примешалось ничто или небытие. А это абсолютно невозможно для античной логики, ибо ничто не может “примешиваться”, т.к. его попросту нет. Любое состояние, какое бы мы ни зафиксировали в мире, безусловно, имеет некую причину, а сама эта причина также является следствием иной причины, та в свою очередь — следствием третьей и так далее. Здесь намечается известная философская трудность - куда уходит бесконечный ряд причин и следствий? Впрочем, для Античности она не актуальна, потому что для мыслителей этой эпохи нет открытого ряда истории, мир во времени и в пространстве никогда не возникал и не закончится. Вся цепочка причин и следствий — не открытый линейный ряд, который, безусловно, ведет к очень сложному парадоксу, потому что его нельзя продолжать до бесконечности и мы должны его как-то остановить (как и делает Аристотель, вводя фигуру Демиурга как некий принцип самопорождения). Античное сознание не видит здесь большой проблемы, так как всякая последовательность для него циклична, имеет замкнутый круговой характер, а не открытый линейный. Но идет ли речь об открытом ряде, уводящем в парадоксальную бесконечность или закрытом цикле, свободном от парадоксов, в любом случае тезис о том, что всякое событие имеет причину, ведет нас к жесткому детерминизму.

Наличие свободной воли, без которой субъект немислим, вносит в представление об устройстве природы серьезные противоречия. Человек или любое другое живое и свободное существо действует случайным для природного распорядка образом, а, значит, вносит некую онтологическую непредсказуемость. Свободное событие - это, действительно, «нечто из ничего», разрыв причинно-следственной цепочки. Свобода в этом смысле есть способность безусловно начинать новый причинный ряд, где “безусловность” буквально означает “отсутствие условий”, т.е. отсутствие чего-бы то ни было, провал в ничто. Но если мы допускаем возможность таких разрывов, то мы не понимаем как возобновляется следствие из причины. Внедрение индетерминистических «интервенций» внутрь причинно-следственного ряда будет означать крушение всякой связности; а крушение всякой связности означает распад всякой определенности. Если приходится говорить, что предмет это неопределенность того, *что* это есть (явление - *как* это есть), то тогда не будет никакого предмета и никакого явления. Чтобы чем-то стать, должна быть некоторая определенность, *чем* становиться; поскольку если сам выбор не определен, то становление “чем угодно” грозит стать бесконечным. Поэтому

нарушение детерминистической цепочки означает для нас коллапс *всякого* существования, а не просто какого-то последовательного и непротиворечиво ряда событий. Это связано с тем, что всякое существование мыслится как детерминированное внутри себя удержание некоторой определенности. Предмет или явление обусловлены своей определенностью. Именно такой взгляд на вещи релевантен для античного способа философствования. И поэтому для античной философии идеи свободы, непредсказуемости или спонтанности были весьма непривычны. Они несли метафизическую невнятность. Представление о фигуре, способной совершать действия, не вытекающие из космического порядка, плохо согласовывалось с корпусом основных идей античной философии. В частности, человек должен быть целиком раскладываться на законы, составляющие устройство Космоса, и быть абсолютно проницаемым для него, его продолжением и претворением.

Лишь позднее философы научатся мыслить человека в статусе субъекта, предположительно наделенного непрозрачным для мироздания волюнтаризмом. Субъект может сотворить нечто такое, что не вытекает ни из какого порядка сущего, он может противопоставить себя сущему, выпрыгнуть из него. Конечно, такое положение субъекта будет сопряжено с колоссальными трудностями. Проблема соизмеримости индетерминизма субъекта и детерминизма природы станет одной из самых неразрешимых практически во всех философских системах, рассматривающих вопросы свободы. Кант заявит, что свобода воли существует в одном мире, этическом, ноуменальном, а детерминированность — в мире природном. Декарт признается, что проблема не имеет решения или по крайней мере, философии оно не известно. Действительно, как соединить представление о свободном волеизъявлении и регулируемых ее поступках с линейной и односторонней связью причин и следствий в природном мире не совсем ясно. С одной стороны нам очень хочется сохранить за субъектом свободу, с другой стороны, мы не готовы пересматривать привычный нам детерминизм природы. Но даже при осознании и сохранении парадокса соединения того и другого, философы христианской эпохи, не желают отказываться от идеи того, что субъект свободен. Античная же философия, напротив, не видит поводов, чтобы вообще запускать в мир свободу и тем более, ее кому-то приписывать. Свободу также трудно объяснить с точки зрения законов логики, как и время. поскольку в обоих случаях, приходится иметь дело с моментами несуществования. При реализации свободы действие возникает из пустоты отсутствующих причин. А в случае времени, каждый новый момент приходит из небытия прошлого и

будущего. Для логики такое рассуждение будет прямым противоречием, т.к. из ничего не может появиться нечто. Поэтому мифический фатализм античной философии, выраженный в идеях метемпсихоза, рока и судьбы имеет вполне себе логическую подоплеку. Например, античное представление о судьбе, *ananke* (ἀνάγκη) проистекает не просто из хитросплетений мифологического учения (акта воображения, напрямую из логики не вытекающего), а из вполне рациональных требований сохранения непротиворечивости мира. Объяснять свободу в универсуме, как явление, прерывающее или отменяющее причинные ряды и возникающее как нечто из ничего гораздо сложнее, чем просто не вводить ее.

Наконец, последний признак, характеризующий субъекта, **способность трансцендировать миру**, тоже не присутствует в Античности. Ранее мы сказали, что субъект в своей основе относится к миру как к чему-то, расположенному вне его, и в этом смысле как к чему-то объективированному. Субъекта выдает его *отношение* к миру. Такое представление абсолютно невозможно для античной мысли. Поскольку бытием, которое необходимо *есть* (по Пармениду), исчерпывается все возможное, то никакого субъекта, который *относится к бытию, быть* не может. Для этого ему пришлось бы расположиться в неких небытийственных далях, а это невозможно. Если человек есть, то он есть часть мироздания. Он соткан из тех же законов и принципов, из которых изготовлено все остальное. Речь не идет о сугубо материальном истолковании человеческой природы, как сугубо телесной. Имеется в виду вполне себе внетелесное и идеальное его измерение. Рациональность человека соразмерна той же рациональности, по лекалам которой мир изготовлен. У них одно и то же содержание. Например, в случае с платоновским разделением на идеи и вещи, понятия, идеи, абстрактные объекты существуют не в сознании, а в мире, в сознании же они лишь отображаются. Само же сознание также существует в мире, ибо в нем существует все существующее. Помещение неких идеальных объектов или принципов в субъективное сознание совершенно невозможно потому, что Античность руководствуется принципом абсолютной первичности и самодостаточности существования. Если мы скажем, что понятия существуют “в сознании”, античный философ нас обязательно спросит. где существует само это “в сознании”? *Где* существует сознание. Все это существует где-то в бытии, и как бы мы ни пытались поместить нечто в сознание и тем самым устранить его из бытия, у нас это не получится, потому что бытие означает абсолютную всеохватность — нечто либо есть, либо не есть; но если нечто есть, то оно в бытии. Поэтому сама идея

трансцендирования бытию в Античности совершенно невозможна. Бытие является предельным и окончательным, оно есть все, что только есть. Все, что только пожелает что-либо поделать, вначале должно быть. Если оно есть, оно есть в бытии, оно «бытует». Парадоксальным явится тогда вынесение сознания, опыта субъективного переживания, за пределы мира. Сказать “мир там, а я здесь” не получится. Притом что для нас сегодня подобные формулировки как некая феноменологическая интуиция почти тривиализованы, в античной философии они едва ли встречаются. Для фундаментальной интуиции субъективности ощущение “внеположенности миру” кажется обычным делом, обычно мы так и чувствуем, однако логические основания подобного чувства содержат ряд логических несообразностей. А для античной мысли если нечто вступает в конфронтацию с логикой, оно просто не существует.

В общем и целом, для ряда античных философов характерно единодушие в том, что онтологическая неопределенность невозможна. Поистине существует только то, что всегда существовало. В частности, как говорит Сократ в диалоге Платона «Теэтет»: идеи существуют, а вещи едва существуют. В отношении неопределенного, равно как изменчивого и длящегося, нельзя сказать, что оно существует. Поэтому вещи и материальные объекты, скорее, являют собой некий бесконечно затянувшийся распад, чем готовую данность. Всякий отдельно взятый предмет не является тождеством (притом, что нам очень хочется мыслить сущее как тождество, которое должно быть *только этим*, а не любым другим). Скорее предмет является процессом (протекающим во времени). Обо всем вещественном, протекающем во времени, и в этом смысле не удерживающем своего существования, — трудно говорить как о некоем бытии. Длящиеся вещи в своем онтологическом статусе суть фикции, иллюзии, а не то, что доподлинно есть.

Но тогда и внутренний опыт сознания, который феноменологически мы знаем как темпоральную смену состояний, для древнегреческого философа будет онтологически нереальным. Внутренний опыт проживания длимых образов - будет толковаться, скорее, как сон, чем явь.. В этом смысле для античной философии проблема тождества личности не стоит. И если для новоевропейской философии будет составлять трудность ответ на вопрос: как же возможно, что личность сохраняет единство и целокупность своего самоощущения. несмотря на изменчивость текущих впечатлений, то философ античности не увидит здесь проблему. Но если бы она и появилась, то решалась бы очень просто — конечно, при подвижности образов душа не сохранит своего тождества. Призрачные

образы сменяют друг друга и сводят душу на нет. Такое истолкование напоминает восточные представления о субъекте как сплошной иллюзии. Однако если обратиться к, собственно, античным источникам и посмотреть, как говорится о душе, скажем, у Платона («Федон»), мы увидим, что душа определяется как эйдос жизни и как всякий эйдос удерживает свою тождественность: смерть не властна над душой, поскольку ничто неживое не может войти в состав живого. Речь вроде бы идет о тождестве. Однако, что это за тождество? Это тождество, скорее, описывается как некий общий принцип. Он не связан ни с какой феноменологией или субъектностью. Душа отличает живое от неживого в качестве чего-то общего и идеального, почти понятия. Так как мы говорим о белизне вообще, о круглости вообще, о «стольности» вообще, но также мы можем говорить о «животворении» вообще, или «животварности» вообще. Здесь лучше всего подошло бы слово «животность», но в русском языке, оно обладает другими коннотациями. Такая душа хоть и обеспечивает тождество жизни, никак при этом не ответственна за единичную персонификацию индивида, за его Я. Это скорее некая универсальная обезличенная сила, которая причастна вечности, ее отголосок в материи, вдыхающий в нее жизнь. Это такой же математический принцип или закон, который формует вещи - делает стол прямоугольным, а жемчужину круглой. Это законосообразность мироздания, пронизывающая мир и фактически со-творяющая его (другой частью творения является сам субстрат, поэтому субстрат и законы «со-трудничают» друг с другом). Некоторые тела круглы, поскольку причастны идее круглости, а иные живы - поскольку причастны идее живого. Таким образом, душа есть идея и как всякая идея она универсальна и обща. Когда греки и Платон, в частности, говорят о душе, то подразумевают или принцип вечности, сродни математическому закону или, в крайнем случае, всеобщую универсальную душу - некий коллективный разум, но не то приватное, капсулированное в своей внутренней Вселенной, одинокое и непроницаемое для любой другой души. Я, которое рождается существенно позже - лишь в эпоху христианства. Также и Аристотель, для которого душа состоит из трех частей - витальной, аффективной и разумной, рассказывает нам о душе как принципе, законе выстраивания определенного порядка в мире. Если у Платона душа это эйдос, то у Аристотеля душа это энтелехия - фактически тоже закон мироздания, но отвечающий уже не за жизненность, а за направленность, определенность, целенаправленность сущего. Каждое сущее в отдельности и мир в целом не распадается в хаос, но реализует некий свой внутренняя замысел. Так зерно, попав в землю, уверенно прорастает, река движется вперед, из

куколок в мир вырываются бабочки, цветы поворачивают голову к солнцу, распускают и закрывают лепестки как по мановению некой волшебной и очень точно действующей силы. Мир работает как четко заведенный и безошибочно работающий механизм. И этот механизм направляется энтелехией - душой мира. Но в ней нет никакой индивидуальности, там нет Я, нет личности. Это обезличенный механизм. Из более поздних контекстов философии, он, скорее, напоминает волю у А. Шопенгауэра. Но если в 18 веке образ обезличенной и вместе с тем, целеустремленной силы, лежащей в основе всего существующего внушает, скорее ужас (волю Шопенгауэр называет “слепой” и никаких трепетных чувств в ее отношении не испытывает), то для античной мысли ничего здесь страшного нет. Скорее это прекрасно, поскольку заведенный порядок работает и без нас, этот тот прекрасный, светлый и ясный мир математических истин, который вечен и бессмертен, он был, есть и будет. Он никогда не рождался, ему не надо и умирать.

Но в общем и целом, если мы и встречаемся с представлениями об индивидуальных душах в Античности, то в ней, скорее, говорится об этом так: все приватное, что есть в этом опыте, конечно же, фиктивно, относится к явлениям, а, значит, не имеет самостоятельного существования, Все, что в той или иной степени подлинно в душе, — есть разум, способность мыслить и постигать вечный порядок истин. Если чувствуем мы все по-разумному, то понимаем одинаково. Именно поэтому другому можно объяснить как построить треугольник и он поймет. Но нельзя объяснить, что значит кислое на вкус тому, кто никогда ничего кислого не ел. Разум — это нечто общее, это способность покидать свою приватность и попадать в единое, универсальное, единообразное для всех мыслящих сознаний и в этом смысле трансиндивидуальное, трансперсональное измерение чистых истин. Мы тогда подлинны, когда мы располагаемся в этом «умном» мире. Но в «умном» мире уже нет того, *кто* познает этот мир. Душе доступно понимание, когда она растворяется в знании, становится частью той силы, которая формирует и удерживает мир в его определенности. Любая же индивидуация, единичное Я, проживающее опыт осознания истины, скорее несет риски ошибок и скатывания во “мнения”, противоположные “истине”. То, что можно было бы назвать индивидуальностью в античной философии будет больше похоже на резервуар различных заблуждений, что-то спутанное и смутное. непроясненное и нечленораздельное. Это голые чувства и их фиктивные двойники в сознании - образы и представления. Для античной философии истина общественна и в этом смысле обезличена, а ложь и ошибки - сугубо индивидуалистичны. Если истина принадлежит всем, то у каждой ошибки точно есть хозяин. Правда,

поскольку сама ошибка онтологически фиктивна, то и сам “хозяин” иллюзорен. Строго говоря, это тот, у кого нет мышления. Таким образом, в античности мышление бессубъектно, т.к. не приурочено ни к какому отдельно взятому индивиду. Заблуждения, впрочем, также бессубъектны. т.к. если чего-то нет, то нет и того. кто мог быть дать рождение тому, чего нет.

Лекция 3. И сотворил Бог субъекта

Продолжим тему, которую мы инициировали в прошлый раз. В порядке краткого пересказа предыдущих сюжетов я обозначу, в чем суть курса в целом. Наша задача на протяжении всех лекций состоит в том, чтобы проследить, что происходило с понятием философского субъекта в западноевропейской метафизике. Траектория его перемещений внутри истории этой самой метафизики такова, что субъект вначале рождается, потом входит в некую кульминацию, достигает апофеоза и затем, с конца XIX-го, начала XX века, начинается постепенная и разносюжетная история аннигиляции субъекта, появляются различные версии его умаления и способы отзыва с исторической арены.

В прошлый раз мы говорили об Античности и попробовали обосновать хоть и с многочисленными оговорками тезис о том, что античная философия работает с понятием субъекта не в значении *агента* и *актера* (сегодня мы введем эти понятия и поговорим о них детальнее), а как с неким, как бы мы сказали сейчас из нашей христианской эпохи, *внесубъектным* определением субъекта. Что значит, “внесубъектным”? Это значит, предметным, лингвистическим, грамматическим и логическим, но никак не персонифицированным представлением о субъекте. То понимание субъектности, которое постепенно зарождается в христианскую эпоху, усиливается в Новое время и полностью раскрывается в немецкой философии XVIII-го века, а затем потихонечку начинает затухать — такая субъектность в античный период философии практически не упоминается.

Теперь, переходя к христианской революции в мысли и в философии, сделаем несколько терминологических уточнений. Когда мы обращаемся к раннехристианской мысли, в том числе к Средним векам, вплоть до начала Нового времени, захватывая эпоху патристики и схоластики, мы почти не встречаемся с понятием субъекта. Зачастую это обстоятельство используется в качестве аргумента, в пользу того, что говорить о зарождении философского субъекта в этот период не вполне оправдано по той простой причине, что мы здесь не видим самого термина. Но дело, разумеется, не в используемых терминах и понятиях, а в определенных значениях и смыслах, которые за ними стоят.

Если же говорить о понятиях, которые используются в эту эпоху, то по большей части философы говорят о душе — она в центре философских рефлексий. Также философы говорят о «Я», и это уже вполне

показательный жест осознания субъективности в статусе «кто»: того, *кто* говорит, или того, *кто* мыслит. В период Возрождения философская мысль будет активно обращаться к понятию «человек». В этот период появляется такая форма рефлексии, как «разговор о человеке», где человек помещается в центр философской мысли.

Таким образом, в словаре, с которым работают мыслители этого периода, циркулируют три ключевых понятия — «Я», «душа», «человек». Уверенное использование понятия «субъект» появится, действительно, попозже, ближе к Новому Времени, но то, как мыслители работают с тремя названными понятиями позволяет разглядеть контуры субъекта еще задолго до начала использования термина. В совокупности все эти три термина работают также как впоследствии будет работать полноценное понятие «философского субъекта». Новые смыслы, которые спонтанно возникают удачнее всего укладываются в суть понятий, которые мы можем использовать сейчас - это и **агент и актер**. «Субъект», наконец, утрачивает свое значение *subjectus* в качестве подлежащего, как лежащего в основании, т.е. субстанции или, по крайней мере, это значение отходит в тень. На смену ему приходит новое значение - «агентности». Агент или актер есть тот, кто действует активным образом, равно как тот, кто контролирует собственные действия.

Можно выделить два ключевых изменения, связанных с понятиями агента и актора. Как мы уже поняли, первое что происходит, это «одушевление» понятия «субъект». Оно предполагает преобразование не только логического, но и грамматического характера. Теперь «субъект» это не просто «что», это почти всегда «кто». Конечно, нельзя совсем игнорировать сложности отделения «кто» от «что», но интуитивно мы это различие, как правило, проводим с легкостью. Понятия агента и актора всегда предполагают грамматическую форму «кто». Даже если на место этого «кто» будет помещаться бытие в целом, как это сделает немецкая классическая философия, то Универсум будет мыслиться как абсолютный *субъект*, как носитель единоличной сознательности и свободной активности. Таким образом, субъект теперь есть тот, кто мыслит и действует. Агентность включает в себя обладателя опыта, того, кто его себе присваивает, а акторность включает в себя способность к действию и контролю.

В раннем христианстве субъектные черты вначале закрепляются за Богом, но потом постепенно переходят к человеку. Сама идея субъективности появляется как описание природы и существа Бога. Христианский Бог субъектен, после чего всякая субъективность становится божественна.

Однако почему в какой-то момент человек становится субъектом? Ответ заключается в «волшебной» формуле «создания по образу и подобию». В той мере, в которой человек некими «генетическими» узами связывается с Богом, происходит переход божественных атрибутов человеку, поскольку все больше человек наделяется именно теми характеристиками, которыми наделяется Божь-творец. Постепенно человек становится ответственным за историю и ее развертывание во времени, потом за формирование свободных поступков и способность творить и привносить в мир новое, он получает этически окрашенную свободу и подключается к трансцендентному смыслу творения и т.д. В конечном итоге западно-европейская метафизика проходит путь, в котором из обычного эмпирического субъекта получается абсолютный субъект, творящий мир и историю (об этом пойдет речь в следующих лекциях). Но для этого вначале необходимо было описать сам механизм божественной субъективности, чтобы потом субъективировать и тем самым обожествить человека. Историю рождения и заката субъекта можно описать именно в этих терминах: субъект рождается, как существо, осененное субъектно-центричной благодатью христианского Бога, далее переходит в зенит своей славы, заимствуя все божественные полномочия, и впоследствии их утрачивает, что и знаменует закат субъекта. В этой траектории проступает важная для нас идея связи человека и Бога, к которой мы будем неоднократно возвращаться, поскольку она, всплывая в самых разных интерпретациях, играет главную роль при концептуализации субъекта в западно-европейской философии.

Поговорим теперь о тех предпосылках в христианской мысли, после которых стало возможным мыслить в терминах двух этих концептов, (конечно, сами термины “актор” и “агент” пока не использовались). Ясно, что можно проследить путь появления субъектности в различных областях: в религии, в искусстве, в области политических и социальных отношений, но поскольку западная метафизика имеет свой собственный проторенный путь, мы попробуем реконструировать именно его.

Время.

И начнем мы с философской проблемы *времени*. Проблема времени особенно показательна потому, что именно она поспособствовала большим парадигмальным подвижкам в философии субъекта.

В прошлой лекции мы уже упоминали, что древнегреческая философия твердо стояла на том, что при познании истины законы логики и аксиомы мышления никоим образом нарушаться не могут. Если же они

нарушаются, то мышление на это время попросту приостанавливается или прекращается совсем. Мыслить, значит продолжать непротиворечивое устройство Космоса на этот раз в актах самой мысли. Поэтому мышление в понимании греческого философа не является неким смысловым дублем к положению дел в мироздании — оно является еще одним проявлением самого этого положения. Бытие Космоса включает в себя свое собственное понимание. И в той мере в какой бытие Космоса лишено логических противоречий, мышление со-присущее этому бытию тоже от них избавлено. А как мы знаем, одно из ключевых требований к отсутствию противоречий — это требование ненарушения аксиом.

Одной из ключевых философских аксиом является аксиома невозможности возникновения чего-то нового из ничего, а именно невозможность производительности ничто. Одна из самых первых философских аксиом, принадлежащая древнегреческому философу Пармениду гласит: “Бытие есть, небытия нет”. Она означает, что небытие небытийствует во всех отношениях. В том числе и как то, что может что-то из себя произвести. Если чего-то нет, то в этом “нет” не может что-то появиться. Обратное будет означать, что мы себя обманывали, и в этом ничто что-то было. Но значит мы столкнулись с противоречием - мы утверждали и тут же отрицали одно и то же. Сначала утверждали, что ничего нет, а потом - что все-таки есть. Это немислимо, и потому невозможно. В противном случае это означало бы крах всякой мысли.

Несмотря на непрекаемую убедительность, конкурировать с этой аксиомой возьмется один из важнейших догматов христианства - догмат о сотворении мира «из ничего». Не нужно быть теологом, чтобы увидеть, что сама идея творения явственным образом нарушает аксиому о невозможности возникновения чего-то из ничего. Если в мире хоть что-то есть, то это не совсем творение, по крайней мере, не совсем христианское. А если пока еще ничего нет, но должно стать, то этого никогда не случится, поскольку то, чего нет, так и должно продолжить не быть. Для античного сознания такие идеи как идеи творения и вовсе не представляли никакого интереса. По крайней мере, на заре появления христианства эллинская культура не слишком серьезно относилась к появлению нового учения и его ключевым тезисам. Когда же отношение пришлось скорректировать в сторону большего внимания, эллины по большей части отделялись недоброй иронией и сарказмом. Эллинскому миру первые христиане представлялись сектой безумцев, всерьез обсуждавших идеи, построенные по принципу нарушения всех известных законов логики. Конечно христианская церковь сразу объявляет этот догмат чудом, а значит, не

претендуют на согласованность с логикой. Однако то, что могут позволить себе наследники веры, не могут - сторонники рации. Для христианских философов этот и ряд других важнейших догматов станет серьезным камнем преткновения на довольно продолжительное время. Философы христианской эпохи будут пытаться найти логически непротиворечивое обоснование для иррациональных положений церкви. Но несмотря на поиск аргументов и хоть какого пути примирения между верой и логикой, подключение к мышлению парадоксальных идей становится отныне возможным. Введение в философскую теорию инстанции чуда становится чуть более допустимым, в то время как для античной философии это было почти совсем недопустимым. Теперь станет возможным говорить так - далеко не все, что придется принять мышлению, оно сможет обосновать.

Как мы уже сказали выше, ближайшим примером того, как это происходило становится философская разработка проблемы времени. Эта проблема — вполне традиционная для философской мысли. В Античности она ставится наиболее системно Аристотелем и затем забывается вплоть до принципиально переоткрытия в раннехристианской философии Августином Блаженным. Любопытно, что после Аристотеля никто не решался подвергнуть его положения перепрочтению. Проблема времени надолго остается в тени, и связано это с ее глубокой парадоксальностью. Лишь спустя несколько веков она будет реактуализирована Августином, а впоследствии Кантом, но на совершенно иных, чем у Аристотеля основаниях.

Какова же связь между проблематикой времени и зарождением субъекта в статусе агента и актора? В гениальной постановке Аристотеля проблема времени звучит так: «Принадлежит ли время к числу существующих или несуществующих вещей?». Задаваясь этим вопросом, мы мгновенно оказываемся в радиусе действия сложнейшего парадокса и сплошных противоречий. Обратим внимание на саму редакцию постановки аристотелева вопроса: «принадлежит ли время к числу *вещей*» (курсив мой)? Ясно, что речь идет о времени как о «вещи» не в значении материального объекта (хотя это не исключается Аристотелем), а как о некоей сущности, чей онтологический статус еще только предстоит прояснить. Физическая интерпретация времени не исключается Аристотелем, но в процессе рассуждений, скорее, отбрасывается. Но даже если речь не идет о материальности времени, ясно, что в аристотелевой постановке о времени спрашивается как о чем-то объективном. Что значит «объективный»? Это слово мы заимствуем сейчас из Нового времени, до которого еще не добрались, поэтому пояснять не только Античность, но и

христианство с помощью этого словаря не вполне корректно. Но в контексте нашей текущей лекции имеется в виду, что временем мы интересуемся как некой присущей самому Универсуму характеристикой — как если бы мы спрашивали: если нечто есть — длится ли оно? Мы знаем ответ Парменида: бытие есть, и оно, конечно же, не длится. Аристотель в данном случае выступает на стороне здравого смысла и, к слову, разбирает проблематику времени в своей «Физике», а не «Метафизике» (и это еще один аргумент в пользу того, что о времени спрашивается как о чем-то объективном в значении некой природной характеристики).

Итак, о времени спрашивается как о чем-то объективном, как о характеристике или структуре, в которых существует все сущее, как если бы мы сказали, что Космос не просто есть, но он почему-то себя развертывает, таково его фундаментальное свойство. Но здесь возникает противоречие, которое и нащупал Аристотель. Он говорит, что в отношении любой существующей вещи мы можем сказать: либо все ее части существуют (действительно, если есть дерево, то у дерева есть и корни, и верхушка, и ствол), либо какие-то части (с дерева облетели листья, обломилась ветка, но это все еще дерево). В отношении же времени мы не можем утверждать ни первого, ни второго. Время совершенно непостижимо, потому что *ни одна* из его частей не существует. Прошлого уже нет (нельзя сказать, что прошлое есть — в противном случае мы были бы синхронизированы с событиями прошлого, здесь и сейчас у нас происходили бы события далекой старины), будущего еще нет (оно вообще не определено; его не просто нет, неясно, каким оно может быть и каким оно будет, когда все-таки будет; этим оно отличается от прошлого, которое все-таки более-менее определено). Настоящее же, за которое может зацепиться наша мысль, является исчезающе малым, его «длительность» ничтожно мала. Оно кажется существующим, как если бы мы схватывали его неким цельным и неопределенным гештальтом, но как только мы начинаем углубляться, понимаем, что настоящее в качестве существующего ускользает. Поймать его и объективировать как некое «вот», в качестве момента, не удастся — оно целиком раскладывается на невозникшее будущее, либо законченное прошлое. Когда мы пытаемся поймать настоящее не как часть прошлого и не как часть будущего, мы терпим фиаско как феноменологически, так и логически. Как впервые показали элеаты, в силу того, что временной ряд мыслится континуальным, непрерывно длящимся, наши попытки схватить любой момент, логически формализовав его, ни к чему не приведут. Например, время как нечто непрерывное складывается из прерывных частей — из мгновений. Можно называть их секундами или миллисекундами, но это

некий искусственный способ считать время. Нам же нужно понять, что есть само время. Когда мы пытаемся сложить время из секунд и миллисекунд, то обнаруживаем: так же, как между одной миллисекундой и другой должны наличествовать некие сосчитываемые миллисекунды, а между двумя миллисекундами — другие две, и, конечно же не две, а в пределе некоторой бесконечности. Таким образом, никакое исчисление времени как дискретное складывание частей, которое приведет к континуальному ряду, невозможно. Поэтому настоящее оказывается неуловимым фантомом.

Аристотель, который впервые ставит эту проблему, приходит к следующим выводам. Он говорит: время есть *число движения*. Число при этом есть нечто почти математическое, абстрактная числовая линия, которая сохраняет парадоксы счета, но тем не менее дает возможность осмысленной фиксации движения. Согласно Аристотелю наглядной физически объективной характеристикой сущего является движение. Но само движение не есть время, уточняет он, и с этим можно только согласиться. Разумеется, движение не является самим временем, ведь движение можно ускорить или замедлить, наконец, остановить, но можем ли мы остановить время? Оно не только неуловимо течет, но еще и не предполагает смены скоростей. Оно всегда равномерно и однородно.

Например, можно вообразить поезд и с легкостью его притормозить на какой-нибудь из воображаемых станций. Но вообразить точно также, что мы притормаживаем время никак не получится. Само движение, которое может течь быстрее или медленнее, ускоряться или замедляться, оказывается возможным вообще только потому, что у нас есть интуиция единого, постоянного, однородного и равномерного тока времени, который не может ускоряться или замедляться. То есть время как-то связано с движением, говорит Аристотель, но ни в коем случае не тождественно движению. Время есть объективное число этого движения, некий *числимый* ряд, который является идеальной формой подвижной реальности. Такой идеальной формой, по сути, является и число, позволяющее анализировать и понимать наличие единичных предметов в мире. Например, если прибавить два яблока и две телеги, то что у нас получится? Четыре штуки чего? При складывании разнообъектных предметов их не получается уместить в одну группу («четыре» в данном случае является чистой абстракцией). Нечто подобное подразумевается Аристотелем и в случае времени. Есть некая числовая абстракция *дления*, которая и сама по себе длима, как прямая линия, состоящая из множества точек. Но она не обладает конкретными и единичными признаками, как

яблоки. которых два. Если мы съедем яблоки, то число “два” останется”, хоть и не будет “двух яблок”. Также обстоит дело и с самим временным рядом. Когда Битва при Фермопилах заканчивается, то этого события уже нет как съеденных яблок, но все еще есть то прошлое, которое как число “2” остается формой, в котором побывало некоторое содержание. Для нас, впрочем, в Аристотелевой теории времени важнее всего именно то, что время является объективной формой действительности. Также как число, эта форма есть та при-сущая самому существу характеристика этого сущего, без которой сущее не могло бы быть. Существует время мира и оно присуще самому миру.

После Аристотеля философская мысль обращается к проблеме времени спустя солидный промежуток времени, а именно в связи со знаменитой одиннадцатой главой «Исповеди», написанной Августином Блаженным и целиком посвященной проблеме времени. В указанной главе многие моменты, осмысленные Аристотелем, повторяются и явственным образом находятся в совершенно осознанной перекличке с греческим философом, хоть и в значительно критической редакции. В чем состоит ключевое различие? В целом Августин сохраняет сходную проблематику, даже усиливая напряжение парадоксальности. Известна его знаменитая фраза: «Пока меня не спрашивают, что такое время, я прекрасно понимаю что это, но стоит меня спросить, я не знаю, что ответить». Эта ситуация касается нас всех. Мы живем во времени, постоянно им пользуемся, но не можем ни определить его, ни понять. Оно не схватывается логически, т.к. состоит из отсутствующих частей. Таким образом, все ключевые парадоксы времени, которые подразумевал Аристотель, у Августина сохраняются. Но его решение кардинально отличается от аристотелевского, и оно совершенно революционно равно как немислимо невозможно для античности.

Решение Августина укладывается в его короткую, плохо проработанную им самим, но совершенно бессмертную формулировку “время есть растяжение души” (“*distentio animi*”). Два ключевых слова здесь «душа» и «растяжение». Впервые нам совершенно неожиданно предлагается психологизировать время. присвоить его человеку, а именно структуре его восприятия, как растягивающей всякий опыт, воспринимающий его порционно, не одномоментно. Августин говорит о прошлом как о человеческой памяти, о будущем — как о предвосхищении, ожидании, а о настоящем — как о непосредственном впечатлении. И это совершенно неожиданный поворот. Фактически здесь говорится о прошлом не как о прошлом «вообще», не как о прошлом мироздания (где было Саламинское

сражение или битва при Фермопилах), а как о чем-то принадлежащем не бытию, но человеческому переживанию этого бытия. Прошлое здесь часть воспоминаний, переживаемых конкретной душой. Как это понимать? Аристотель мог бы пояснить это так: душа действительно созерцает время, она понимает его, числит его из себя, она сопричастна времени, но не более чем на правах наблюдателя. Душа не синтезирует время, не может породить то, что имеет отношение к сущему, или является его (сущего) характеристикой. Августин же абсолютно осознанно утверждает, что время отныне должно быть субъективировано.

В чем состоит его аргументация? Если мы сделаем прошлое предметом нашей мысли, то увидим, что оно вообще является таковым, только потому, что оно опознается душой как прошлое. Есть некая удивительная связь, и она обязательно должна быть между разными фрагментами бытия, разными картинками, событиями — они должны быть пережиты как связанные впечатления, и только в таком случае появится прошлое. Потому что если события сущего, самого мироздания не переживаются как впечатления, то объективную связь крайне сложно увидеть, ее можно попросту не заметить. Без человека события просто есть в мире, но увидеть их промежутки во времени, может только тот, кто воспринимает эти события-промежутки как части одного рассказа, одного повествования. Рассказывается это повествование душой, которая пожелала связывать разнородные явления в единую ткань впечатлений. Если бы мы постоянно забывали впечатления, случившиеся мгновение назад, то, по-видимому, для нас распалась бы и структура времени. Хорошей иллюстрацией сказанного является процесс восприятия музыки. Мы знаем, что для того, чтобы звучащая комбинация звуков могла быть воспринята как мелодия, требуется соблюдение не столько физиологических, сколько ментальных требований. Дело не в слухе, а в том, как переживается то, что поставляется слухом. Для того, чтобы возникла мелодия требуется память о закончившемся звуке, который начался и более не звучит. Как правило, мы помним этот звук какое-то мгновение, он сохраняется в нас. Более того, у нас есть также и предвосхищение звучания. Это может быть не так очевидно, как в случае с тем, что мы помним прошедший звук, но если внимательно проанализировать то, как мы слушаем мелодию, то можно заметить этот момент ожидания и предположения звука, который мы можем услышать. Возможно, кто-то чувствовал, что в этом случае у нас возникает своего рода просчитывание возможных гармоний, благозвучных сочетаний. Мы успеваем построить, своего рода, интерпретацию того, как разовьется мелодия. Получается, что мы в буквальном смысле самостоятельно синтезируем мелодию. Опять же если

представить, что мы поражены амнезией, т.е. в данном случае неспособностью помнить звуки, если мы тут же их забываем, то мелодия не сложится. Звук, который возникает как следствие колебания волны, то есть чего-то объективного, должен исчезнуть также объективно как появился, для того, чтобы на его месте мог появиться другой звук. Таким образом “объективно” мелодии нет, есть всегда один единственный звучащий звук. Совокупность колебаний волн будет даже не какофонией, а именно монозвучанием. Какое дело каждому новому звуку до того, который более не звучит? Только память о прошедшем звуке, который “объективно” исчез, но “субъективно” помнится, “звучит в моей душе”, помогает стянуть в восприятии слушающего все звуки так, чтобы они создали музыкальное произведение - гармоническое сообщение. Получается, что музыку может слышать только тот, кто помнит и ждет. Но и вся мелодия превращается тогда в субъективное явление. Музыка слышится только в душе, нигде в мире “объективно” нет никакой музыки - есть колебание волны, происходящее всегда в конкретный настоящий момент. Мелодия создается через *стягивание* объективно несуществующих звучаний с объективно существующими. Формула «время есть растяжение души» необходимо предполагает субъективацию, некоторое внутреннее измерение человека. Субъект не находится в том же мире, где существуют вещи и колебания волн, но в том, который вещественно не проявлен, но именно в нем есть время, там звучит музыка.

Важный аспект в размышлениях о времени это статус *настоящего*. В этом вопросе Августин вторит Аристотелю. Уже Аристотель был вынужден сказать, что если прошлого нет, равно как и будущего, что время приходится складывать не из того, чего нет, а из того, что есть. А что всегда есть? Момент «теперь» (*vñv*), “сейчас”. «Время есть сумма моментов „теперь“. То же самое делает и Августин, хоть и обосновывает субъективистскую трактовку времени. Оба мыслителя согласны в том, что если что-то и делает время хоть как-то существующим, это настоящее.

Действительно, если прошлого нет, равно как и будущего, то будущее приходит из ниоткуда, а прошлое уходит в никуда. Это парадоксальная ситуация, поскольку “ниоткуда” и “никуда” находятся “нигде” или правильнее сказать, нигде не находятся. Тогда куда уходит время, откуда оно прибывает? Чтобы не капитулировать перед этой трудностью и не объявить время окончательной фикцией, можно попробовать онтологизировать время через настоящее, поскольку именно настоящее представляется чем-то более или менее существующим. Несмотря на то, что оно исчезающе мало, как мы говорили выше и

является феноменологически неуловимым, по крайней мере, логически оно мыслится как то, что есть. Напротив, “прошлое” и “будущее”, как то, чего нет, даже логически не годятся на роль того, чтобы сложить в сумме то, что существует. Поэтому если мы хотим мыслить время существующим, то “сшить” его из прошлого и будущего не получится. Но если использовать момент настоящего как посредника, то что-то оформится. Если рассмотреть прошлое и будущее *через* настоящее, то можно заметить, что прошлое дано мне сейчас только в памяти, в виде моих текущих впечатлений о тех впечатлениях, которые прошли. И также обстоят дела с будущим. Мы в настоящем предвосхищаем будущее, ожидаем его и представляем каким оно будет. Мы можем беспокоиться о будущем или грустить о прошлом, и испытывать наши переживания здесь и сейчас. Таким образом, в прошлое и будущее мы всегда отправляемся только из настоящего. Но тогда можно предположить что сами прошлое и будущее только и возникают благодаря протекающим в настоящем переживаниям. Мое текущее переживание творит прошлое и будущее и нигде их нет, кроме как в моем настоящем. Настоящем моего сознания, или словами Августина, души. Тогда и получается, что время формируется через кого-то и для кого-то, для того, кому это важно, и кто в состоянии переживать, кто вообще способен воспринимать и удерживать полученные впечатления. Фактически прошлое есть ни что иное как воспоминания, а будущее - ожидание. Человек помнит и ждет и тем самым ткет нить времени. Как пишет Августин: «Настоящее прошлого – это память, настоящее настоящего – это узрение, настоящее будущего – это ожидание»»

Поэтому действительно время складывается из настоящего, но содержанием этого настоящего могут быть разные переживания. Можно сейчас думать о будущем, и в мысли оно будет нас тревожить, радовать и так далее, но это будет переживание, взятое не из самого будущего, а из настоящего, предметом которого является будущее. Равно воспоминание – это переживание, взятое не из самого прошлого, это не *прошлое переживание*, но *настоящее переживание*, содержанием которого является прошлое. Ясно, что подобное удвоение актуализации прошлого как прошлого и будущего как будущего не в качестве того, чего нет, а в качестве того, что есть возможно только через *проживание* кем-то, через чей-то внутренний мир. Этот внутренний мир не является частью того предположительно объективного прошлого или объективного будущего, которые находятся в мире независимо от субъекта. Воспоминание или ожидание, т.е. прошлое и будущее, не внутри мира, но внутри души. Что же находится в самом мире? Только “настоящее”. Каждый момент в мире

является одномоментным, не имеющим ничего общего с другими моментами. Без человека в мире нет того, кто рассказал бы историю этих моментов, связал их друг с другом и придал бы им характер мгновений единой длительности.

Одним словом, окончательный вердикт Августина заключается в следующем: душа производит время, а не просто его распознает, и потому вне души времени не существует. Если для Аристотеля при устранении какого бы то ни было наблюдателя время сохраняется, то для Августина и последующей традиции, которая разовьет его идеи (позже эта линия будет подхвачена Кантом и сохранится в феноменологии Гуссерля) при устранении наблюдателя говорить о времени становится бессмысленно.

Формула «время есть растяжение души» — это грандиозная философема, удивительный мыслительный ход, по большому счету не имеющий прецедентов до Августина, который впервые позволил сделать ранее невообразимое: поместить время в душу и субъективировать его, т.е. взять на себя смелость заявить, что нигде за пределами душевной жизни, и, как впоследствии будет сказано — субъекта, времени не существует. Примечательно, впрочем, что аристотелевская концепция, со всеми ее парадоксами, свойственными объективистской трактовке, гораздо более интуитивна и естественна для нас с точки зрения здравого смысла. Напротив, субъективистская трактовка Августина во многом контринтуитивна, и в этом главная тяжесть принятия этой точки зрения.

Время и Вечность.

Между тем, для Августина анализ проблемы, конечно, в значительной степени определяется логикой христианства. Помимо первой части этого анализа, посвященной времени, есть и вторая, и она не менее важна. В ней речь идет о том, что мир возникает во времени, или иными словами словами, сотворяется Богом. Бог творит мир и человека, в результате чего начинается история. В этом вопросе Августин выступает оппонентом Античности, в первую очередь, Аристотеля, хотя фактически полемизирует со всеми греческими философами. В отличие от убеждений греческих философов в том, что мир был, есть и будет, христианская мысль склоняется к идее сотворенности мироздания. Если отойти от непосредственного богословского контекста, то в более нейтральных терминах речь здесь идет об идее возникновения мира. Мир попросту не мог существовать вечно. Напротив, согласно античной мысли, во всем следующей. как мы помним, строгой логике, мир не возникал во времени и в пространстве и в этом смысле никогда не уничтожится. Как

говорит Аристотель период *до* времени, равно как период *после* времени, равно являются частями одного и того же времени. Поэтому бессмысленно спрашивать о возникновении мира во времени, равно как и в пространстве. Мы неизбежно будем спрашивать, “а, как долго не было мир” или “а, где был мир, когда его еще не было”. Вопрос “сколько времени протекло до возникновения времени” - один из самых нелепых вопросов. Вместе с тем, именно его наша мысль предательски подсовывает каждый раз, когда мы силимся представить возникновение мира (например, Большой Взрыв). Сама точка возникновения оказывается абсолютно немислимой, воплощенным противоречием, на что нам греки и указывают. Как бы наглядно и убедительно не представлялась точка начала, собственной мыслью мы окажемся отброшены назад на бесконечное число других точек, исчисляющих то время, которое привело к “началу”. Поэтому для Античных мыслителей возникновение времени немисливо. Мир не возник и не уничтожится, но существует вечно. Ведь если бы мира в какой-то момент не было, он никогда не смог бы возникнуть, поскольку из ничего ничего не появится. При всей своей логической когерентности, данная точка зрения неприемлема в христианской философии. Августин настолько возмущен ходом аргументации греческих философов, что саркастически восклицает: тем, кто спрашивает, что делал Бог до творения мира, нужно отвечать - Он создавал ад для тех, кто задает подобные вопросы. Шутка весьма забавная, но неясно, насколько она устраняет логическое требование, согласно которому время или существует всегда или ему неоткуда взяться. Или Бог сам находится во времени, располагая которым, не спеша творит мир, или если у него нет ни времени, ни пространства, то нет и самого Бога. Обе версии нелепы и кощунственны для христианской мысли. Лучшим решением этого конфликта истолкований Августин считает идею помещения Бога в вечность, не покидая которую, Бог сотворяет время, сам в него не погружаясь. Время при этом сотворено лишь “на время”, он само временно, поскольку имеет начало и конец. Противоречие возникало потому, что пытались применять лишь единый объяснительный принцип. Если же допустить, что Мир и Бог существуют по-разному, то ситуацию можно спасти. Время, действительно, возникло, но *до* него была, есть и будет Вечность. Мир на мгновение выделился из той безграничности, о которой и говорили греки. Вечность, действительно, пребывает вечно, но это реальность Бога. Человеческая реальность, и всего сотворенного тварного мир, напротив, временна. Таким образом, есть мир божественной вечности, и есть мир временного творения. В ходе такой логики бытие окончательно удваивается: на мир божественный и тварный. У первого нет

ни начала, ни конца, такой мир есть триумф бессмертия и вечной жизни. Второй же возник лишь на время, он понадобился лишь на определенный срок. Когда его миссия будет выполнена, такому миру придется исчезнуть. Вернуть реквизит и декорации на баланс вечности.

История человеческого мира.

Из всего сказанного следует еще одно важное условие для формирования идеи агента и актора — представление об **историчности субъекта**. Очевидно, что если мир был создан и когда-нибудь придет к финалу, то впервые после эпохи Античности, мы встречаемся с удивительной характеристикой всего существующего: отныне оно не просто длится, но сменяет свои состояния в виде единичных, неповторимых и никогда более не воссоздаваемых мгновений. Как следствие появляется совершенно новый концепт - история и историчность. Теперь мир это не просто циклический круговорот событий, а протяженная из ниоткуда в никуда линия времени, где каждое событие приходит из небытия будущего и уходит в небытие прошлого.

Часто мысль о том, что представление об истории появляется только в христианскую эпоху, а в Античности ее не было, встречает непонимание и критику (примерно такие же как в случае с идеей постантичного рождения субъекта). Первые возражения касаются того, что история как рассказ о событиях была всегда, а рассказ о событиях предполагает новизну этих событий. Приводят в пример «отца истории» Гесиода, резонно утверждая, что греки не могли не понимать, где у них закончилось одно сражение, и начиналось другое. Греки постоянно рассказывали мифы о минувших днях, почитали свою историю, зная в деталях и подробностях жизнеописания баснословных героев и их славных дел. Они и сами о себе рассказывали как об исторических существах: вели исчисление от событий Троянской войны, путешествия Одиссея, греко-персидских войн и прочих культовых событий своего «прошлого». Вопрос об историчности истории, действительно, весьма дискуссионный. О чем идет речь, когда говорится, что история — достояние христианской мысли? Лучшим объяснением будет сказать, что, конечно, философия появилась не в эпоху христианства, а была и раньше, но все же она претерпела серьезные смысловые трансформации. Та идея историчности, которая была знакома грекам, должна пониматься в глобальном природно-космологическом смысле. Она была скроена по аналогии с природным циклизмом, со сменой стадий в каком-нибудь природном процессе. Примерно так мы говорим о смене смене дня и ночи, и вращении планет, о круговороте элементов во Вселенной. Для греческого сознания мир это место, где

работает закон сохранения субстрата, где постоянство всех элементов остается нерушимым, несмотря на смену форм. Ключевое слово в такой картине мира — цикличность. Когда греки рассуждают о смене состояний мира, то цикличность при этом всегда сохраняется. Она подразумевает, что Космос есть замкнутое множество, состоящее из конечного числа элементов. К такому образу Космоса нас принуждает принятие аксиомы о невозникновении из ничего. Ни один из элементов сущего не может возникнуть просто так. Если мир всегда есть, он есть во всей своей полноте. Несмотря на смену приливов и отливов, смену дня и ночи, коловращение тел и круговорот элементов во Вселенной, масса физического субстрата сохраняется при всех процессах. Сохраняется также и состав базовых элементов. Их них можно собрать множество всего, на что требуется "время", но это не совсем то время, о котором говорит христианство. В христианстве история не циклична, но уникальна. Каждое событие случается только один раз и более никогда оно не повторится. Время неумолимо идет вперед. Соответственно, природный состав каждого объекта или явления не так важен. Событие это не реконфигурация тел, это то, что радикально единично, оно возникло сейчас из ничего, и в ничто уйдет навсегда. Напротив, античное представление о "времени" не намерено грешить против законов логики. Идея возникновения из ничего есть абсолютный нонсенс. Как следствие смена состояний — это не возникновение новых состояний мира, они невозможны; это рекомбинация элементов, их сцепление и разъединение, предустановленное законами Космоса. Мир умножает и мультиплицирует себя в разных формах, демонстрирует сам себе разные способы сочетания собственных элементов, но не выходит за пределы единожды заданной целокупности. Формы его преходящи, но сам он вечен. "История" в этом случае есть не что иное, как перебор, упорядочение и ревизия собственных частей. Чем в такой картине мира будет похищение Елены или дарение Троянского коня? Рекомбинацией элементов в великом цикле мироздания. Это событие будет сценой в большом драматургическом полотне, каковой является сцена в романе или кино, сюжет и исход которой предрешены заранее. Если для античной мысли всякое событие есть редубликация законов мироздания, повторение одного и того же бесчисленное число раз (как, например, снежинка или капля дождя представляется каждый раз новой и в то же время каждая из них рано или поздно воспроизведется, т.к. количество элементов в мире ограничено), то для христианства исторические события не имеют протообразца, они не есть репрезентация общего, но, скорее тождество общего и единичного. Но если значение всякого события только в том, чтобы воплощать и

репрезентировать космологический смысл, который уже есть, то никакой реальной истории нет. Ясно, что история в том значении, которым мы пользуемся сейчас и в котором она в качестве довольно молодой науки появляется в XVIII–XIX веках, это все-таки другая история. Это история, рассказанная христианством. В ней Христос рождается лишь единожды, и распятие его происходит лишь единожды. Также мир единожды возник, вследствие чего началась его история и движется к финалу, где его история должна закончиться. Только с двумя ударами колокола, возвещающими “начало” и “конец”, история может начать свой путь. Каждое событие этого пути повторяет божественное творение из ничего. Историчность подразумевает постоянный синтез бытия из небытия — процесс, совершенно невообразимый для античной мысли. Но именно небытийный анамнез придает каждому подлинно историческому событию уникальность, неповторимость и однократность. История в христианской интерпретации есть совокупность событий, где каждое отдельно взятое событие репрезентирует только самое себя, оно единственно и абсолютно.

Какова связь между сменой взглядов на историю и становлением фигуры субъекта? Мы видели, как душа становится резервуаром, в котором рождается время, т.е. фактически нечто возникает из ничего. Душа становится чем-то воплощено-историческим, все свои состояния она проживает как миниатюрное историческое повествование. Все события этой жизни единичны и неповторимы, и удерживаются в новом моменте настоящего самим человеком. Это совершенно уникальная ситуация. Здесь появляется совершенно новый мир, мир человеческой истории, который существует по другим законам, отличным от законов природы, где все повторяемо и циклично. Как историческое существо, человек не просто длит свои состояния — он радикально отменяет свои текущие состояния, ему доступна полная трансформация. Пожелав, он может полностью изменить обстоятельства своей жизни, ценности, взгляды и позиции, он свободен и властен выбирать *любое* из доступных решений.

Свободная воля и ответственность субъекта

Сказанное прокладывает связь с еще одним важным сюжетом, объясняющим рождение агента и актора в период христианской философии. Этот сюжет связан и со временем, и с историчностью, но на этот раз касается **свободной воли** субъекта. Согласно христианскому учению субъект находится в этических отношениях с Богом. Например, он может уклоняться от божественного замысла или следовать ему; он есть тот, кого Бог либо поощряет, либо наказывает. Человек либо виноват

перед Богом, либо добросовестен — а это уже вполне себе этические отношения. Но как они появились? Как возможно философски обосновать само этическое? Это не менее интересный вопрос, наряду с вопросом о природе и статусе времени. Кроме того, как мы увидим, проблема этики и свободы напрямую связаны с вопросами времени и истории. Вновь мы должны будем сказать, что трактовка этического измерения и человеческой свободы несколько изменится в христианской философии в сравнении с периодом Античности. В Античности, конечно же, существовал и философским образом промысливался словарь этических категорий, и, на первый взгляд, представление о нравственном измерении человека в христианстве, со времени Античности не слишком изменилось. Однако мы все же вынуждены констатировать некоторое смещение акцентов. Важнейшей для христианского толкования свободы является идея о свободе особого инструмента души, а именно воли, которая совершает поступки и, совершая их свободно, только и может быть оцениваема этически. Осмысленно говорить об этическом можно только в том случае, если мы подразумеваем, что человек совершает те или иные действия свободно. Если кто-то говорит «я выбирал свободно», мы понимаем (хотя сейчас мы это понимаем потому, что выросли в категориях христианской мысли, а для Античности это было не совсем так), что после этого заявления человек подпадает либо под порицание, либо под поощрение, т.е. вообще какую-либо оценку. Сама функция этической оценки возможна только в том случае, если мы подразумеваем, что действие совершалось не по принуждению, например, какого-нибудь объективного порядка вещей (как в случае кирпича, упавшего кому-то на ногу - кирпич не может быть здесь “виноват”). Мы не виним объекты, потому что ими строго управляют причинно-следственные условия, обязывающие их действовать именно таким, а не иным способом.

Тогда что значит «свободно»? Свобода предполагает неопределенность. В тех случаях, когда мы осмысленно говорим: кто-то благороден и справедлив или, напротив, хитер и коварен, мы подразумеваем, что он действовал не так, как падающий кирпич, а в условиях неопределенности. Это означает, что вполне реально могло быть реализуемо как одно действие, так и другое, и в пределе, многие другие. Человек моральный, таким образом, есть тот, кто в ситуации разных сценариев выбирает и запускает в мир один из многих возможных.

Как только мы *освобождаем* человека, и он может действовать свободно, появляется возможность его этической оценки. При этом впрочем, возникает дополнительная сложность. Она состоит в том, существует ли

неопределенность только на стороне субъекта, который сам не знал всех факторов, в том числе того, как он сейчас поступит, или это неопределенность имеет место в самом мире? Ясно, что мы не можем отнести неопределенность только к человеку. Если все предопределено, а человек просто не знает об этом, в частности, о своем последующем действии, то он не только предстает несвободным существом, но еще и жестоко обманутым. Если мы скажем, что миру (или, например, Богу) уже известно, солжет человек или нет, в то время как сам человек еще колеблется, то выбранное им действие будет крайне сложно оценивать этически. Если неопределенность наступления некоторого события существует только на стороне наблюдателя, то вся его свобода предстает немного игрушечной. Чисто юридически можно сослаться на то, что незнание закона не освобождает от ответственности, а значит, факт свободы может заключаться только в нерешительности человека и искреннем его незнании того, какой выбор он совершит в следующую секунду. Но все же что-то всерьез останавливает нас от принятия такой установки. Как же так, у меня нет никаких шансов не совершить какое-то действие, а меня собираются за него судить? Но если оставаться в пределах классической картины мира, не принимая во внимание квантовые эффекты и квантовую онтологию, то осмысленно говорить о неопределенности можно только в отношении информированности наблюдателя. Всякий объект оказывается в единственно возможных условиях, согласно строгой каузальной последовательности. Даже если причин будет много, это не изменит логику определенности - пусть причин много, но ни одна из них не случайна. Получается, что в условиях детерминизма, нет места человеческой свободе и его этичности. Однако можно рассуждать по-другому. Можно допустить *онтологическую* неопределенность, в которой совершенно не ясно, каким будет мир в следующее мгновение: будет ли этот мир продолжаться в таком своем воплощении, где Сократ решает остаться в тюрьме или в таком, где Сократ соглашается на побег. Оба этих мира будут совершенно различными, и то, какой из них в конечном итоге реализуется, должно являться объективно неопределенным для того, чтобы в данном случае Сократ получил саму возможность этической оценки своего поступка. Каждый конкретный субъект обретает причитающуюся ему свободу в реализации собственного волеизъявления в условиях индетерминизма, т.е. объективной онтологической неопределенности. Однако такая картина мира с большим трудом вяжется с классической логикой, в которую никак не вмещается квантовая онтология, с ее знаменитой “кошкой Шрёдингера”, нарушающей закон исключенного третьего. Отказ от детерминизма

означает с одной стороны нарушение принципа каузальности, в частности, аксиомы о невозможности появления чего-то из ничего, а с другой - нарушение фундаментального закона логики об исключении третьего. Принимая во внимание эти паралогизмы ясно, что Античность пошла привычным логицистским путем, а именно не бралась утверждать наличие у человека свободной воли. Лишь в поздний период, уже у эпикурейцев и частично у стоиков, мы видим возросшее внимание к проблеме свободы. Показательным в этот период оказывается то, что для обоснования этики нужно решить вначале космологически вопросы. Приходится размышлять над тем, как же быть с атомами, образующими космический порядок вещей и устройство самой природы. Результатом станет идея того, что атом вроде бы целиком детерминирован, но все же иногда спонтанно отклоняется. Только сказав это — по большому счету, введя небольшой квантовый эффект в природу, — сторонники Эпикура допускают, что человеку доступна свобода. Хотя и у них свобода толкуется не столько как способность к действию, непросчитываемому всем мирозданием вместе взятым, а как определенное отношение к происходящему, бесстрастное и незаинтересованное. Мы не свободны в своей активности, поскольку не в состоянии изменять траектории сущего, отклонять ход событий и неумолимость заведенного порядка. Но управлять своим собственным отношением к существующему положению дел, мы вольны совершенно свободно. Таким образом, понимаемая эпикурейцами и некоторыми стоиками свобода представляется несколько ограниченной. Однако, до эпохи эпикурейских послаблений, античность и вовсе не предполагала никаких свобод для человека, поскольку была не готова вносить в мироздание неопределенность. Такая безапелляционность подкреплялась требованиями логики - если каждый конкретный объект в мире является подобием шредингеровской кошки, вся классическая логика теряет свою актуальность. Мир древних греков, как, собственно, и многих последующих философов в каждый момент своего существования находится в состоянии строгой дизъюнкции (или — или). Поскольку одновременность утверждения и отрицания одного и того же немыслима и невозможна, свобода, присущая индивиду свобода понималась как ошибка логики..

Именно поэтому, когда мы обращаемся к античной философии и ее связи с этикой, мы видим повторяющиеся сюжеты, воплощенные во многих художественных формах, в частности, знаменитых древнегреческих мифах. В этих повествованиях с регулярностью встречается один и тот же сюжет: непобедимый рок и неумолимое провидение безгранично властвуют над судьбами миров и людей. Самый наглядный пример — миф

об Эдипе (хотя практически во всех греческих мифах мы видим сходную структуру нарратива). В нем герой пытается уклониться от знамений судьбы, но все производимые им действия, направленные на то, чтобы избежать рока, напротив, способствуют исполнению замысла. Все от первой до последней сцены этой трагедии кажутся целенаправленным разыгрыванием пророчества. Вначале Эдипу потребовалось идти к оракулу, а также захотелось ему поверить, равно как избежать рока. Пророчество о том, что он совершит отцеубийство и вступит в инцестуозную связь с матерью ужаснуло Эдипа и заставило бежать из Коринфа в Фивы. Побегом он надеется расстроить планы судьбы, разом отдалившись от своих родителей, чтобы ненароком не причинить им вреда. Однако ему невдомек, что его коринфские “родители” усыновили его ребенком и не являются его кровными матерью и отцом. Именно в Фивах, куда бежит Эдип, и находятся его настоящие родители. Как мы помним уже по дороге Эдип убивает своего истинного отца Лая, а дойдя до Фив, женится на родной матери Иокасте, не зная, разумеется, кем она ему приходится. В полной трилогии Софокловской трагедии много прочих сюжетных кругов, делимых на циклы, самый известный, из которых, фиванский, мы сейчас вспомнили. Но и в прочих циклах повторяется один и тот же сюжет: противодействия судьбе не являются для нее внешними; напротив, они предписаны самой судьбой, включаются в нее как исполнения замысла. Таков удивительный механизм, который неким перформативным образом производит все изгибы судьбы от первого до последнего. С логико-философской точки зрения такое построение греческих нарративов совершенно не случайно. Если допущение свободы нелогично, то мир и его обитатели должны быть устроены так, чтобы противоречий в нем не было. В таком мире ни один герой не может уклониться от судьбической определенности, которая течет только в одну сторону и имеет только одно исполнение.

В эпоху христианства, напротив, уже не получается мыслить так, как в античности. Воле человека теперь необходимо придать свободное течение. Еще одно из известных произведений Августина Блаженного — диалог «О свободе воли» — посвящено анализу того, чем могла бы быть свобода. И хотя до идеи свободы, как этического выбора, еще очень далеко в этом произведении предпринимается попытка осмыслить связь свободы и выбора в пользу добра. В конечном итоге Августин говорит, что уже нужно пребывать в Добре, чтобы уметь выбрать Добро и в этом смысле Добро само по-настоящему никогда не выбирается, а если вдруг сам процесс выбора вдруг становится возможным, то этот выбор уже располагает ко злу. Как бы то ни было, но в этой философской работе

можно слышать зарождение главной мысли, а именно требование, согласно которому *судить* человека (не обязательно в значении «осуждать», в том собственно христианско-божественном смысле, в котором говорится о судилище, но и попросту в смысле "оценки") как некое деятельное существо можно, только предварительно предположив и закрепив за ним свободное волеизъявление, способность к совершению свободного действия. Из такого утверждения, разумеется, возникают дополнительные парадоксы, актуальные уже для самой христианской мысли. Например, если мы отводим человеку роль свободного деятеля и позволяем ему творить историю, то теперь трудность заключается в том, чтобы понять, в каких отношениях находятся свободный человек и Господь Бог. Если человек своими свободными действиями создает новое событие в мире (то, что вызвало массу логических нестыковок для античной философии), то получается, что никто, в том числе и Бог не должен знать, какое действие в следующую секунду совершит агент свободы. Свободно волящий и действующий человек не может своими поступками втягивать Бога в историю. Если Бог также как и человек не ведает, что свершится в следующее мгновение, то почему он продолжает быть Богом? Для того, чтобы человек был свободен, Богу придется не быть всезнающим. А это, конечно, никуда не годится. Данная дилемма представляла собой значительную трудность для всей христианской мысли. Попыткой решения этого парадокса явился кальвинизм, и в конечном итоге протестантизм, а именно разработанный в этих учениях догмат о предопределении. Согласно этому догмату Бог сохраняет свое всеведение, а поступки человека полностью предопределены. Богу известно даже то, грешники мы или праведники, и с каким счетом добрых и не очень добрых дел завершим свой жизненный путь. Итог нашей жизни со всем содержимым его поступков и деяний уже записан в божественной книге и задним числом изменен быть не может. Но независимо от такой тотальной предопределенности мы должны действовать так, как если бы чувствовали себя свободными. Т.е. факт божественного всеведения не должен парализовать нас как моральных существ. Нам нужно действовать согласно своей совести, не взирая на то, что мое решение уже где-то сбылось. Независимо от этого, каждый из нас лично и непосредственно не ведает своего будущего, мы действуем в условиях неопределенности. То, что определено и закончено для Бога, для человека неопределенно и не закончено. Каждый отдельный человек находится в неведении относительно своих выборов и их последствий. Значит ли это, что мы все-таки свободны, т.к. лично нам предзаданность судьбы неведома? Протестантизм делает иной акцент. Если Бог все про нас знает, то

пытаться произвести на него впечатление своими добропорядочными или неблагоприятными поступками уже нет смысла. А самое главное, мы не можем повлиять на его решение - ибо оно уже принято. И тогда нам остается действовать в соответствии с добром, не потому, что так мы надеемся заполучить расположение Бога и гарантировать себе место в раю, а из абсолютно бескорыстной любви к самому добру. Т.е. даже если мы обречены на проклятие и спасение нашей бессмертной души не входит в планы Бога, мы все равно можем выбрать добро, из чистой, совершенно внепрагматической любви к искусству. Согласно логике протестантизма при таком суровом положении дел, человек только и получает возможность творить моральные поступки. В противном случае, если человек надеется на спасение и ведет в своей душе какой-то расчет и калькулирование, то его поступки теряют свое морально-нравственное измерение, они становятся рациональными, но не этическими. Так получается потому, что во всякой нашей интуиции морали заложена идея бескорытности. Добро не служит ничему другому, кроме самого себя. Конечно, догмат о предопределении это не только очень сложное, но еще и драматическое решение. Его не только трудно осмыслить логически, но и принять этически нелегко. Интуитивно оно кажется нам не вполне справедливым. Но истоки его заключаются именно в мучительной потребности уйти от парадокса, поскольку, наделив человека свободой, мы бросаем вызов божественному всеведению.

Здесь, впрочем возникает еще одна трудность. Совершенно не ясно, почему человек, будучи созданный по образу и подобию Бога, и получивший свободу выбирать часто выбирает зло, нарушая тем самым божественный замысел. Сам Бог, будучи всеблаг и свободен никогда не выбирает зло. Как же получается так, что человек будучи его детищем и заполучив часть божественной свободы, находит зло притягательным? Это не единственный вопрос. Мы также не понимаем, почему Бог вообще дает человеку свободу. И если это божественная свобода, то почему в нее “зашит” выбор между добром и злом? Эти философские трудности ложатся в основание проблемы богооправдания, и хотя и находятся в русле философии субъекта, все же выходят за рамки наших целей. Мы отметим только один мотив — способность человека к выбору. При разборе этой ситуации существенно то, что свобода является дарованной, но хотя человеку дается божественная свобода, он распоряжается ею не совсем так, как должно. Согласно уже упоминаемому Августину, парадоксальность заложена в природу самой свободы. Свобода, имеющая «генетическую» *предрасположенность* к тому, чтобы производить одно, но не другое, уже не является свободой. Значит, фундаментальная *неопределенность*

должна быть неотъемлемой частью самой свободы. Почему же альтернативой доброму поступку является именно зло? Ответ прост: выбор по определению должен быть между некоторыми противоположностями, потому шаг в сторону добра обесмысливается и не является выбором, если отсутствует сторона зла. Таким образом, парадоксальность и этическое напряжение присущи всякому свободному действию.

Отсюда вытекает еще один важный вопрос. В основании поступка всегда уже лежит некая этическая интенция. но если любая наша деятельность так или иначе направлена в сторону ценностей, то возникает вопрос: что именно побуждает нас обращаться к ценностям? Фактически эти ценности даны субъекту как свод законов и правил, но можно ли сказать, что эти законы и правила даны ему принудительным образом? С одной стороны, если это, действительно, закон, то он должен быть дан мне как некое внешнее принуждение, от которого мы **не можем** уклониться, поступать не в соответствии с ним. От идеи природной детерминированности мы сейчас специально отказываемся, т.к. в ней фактически нет субъекта. Речь не идет о таком подходе, который можно встретить в современных теориях натуралистической этики, где человек как природное существо несет в себе определенный поведенческий модуль, например, сохраняет свой генетический код, т.к. самим генам необходимо редуцироваться. В христианской философии нет места природной предрасположенности, но, возможно, речь идет о другой предрасположенности, собственно, божественной? Допустим, закон начертан в наших душах, а субъект просто его транслирует? Этот закон может принуждать, к примеру, через страх (когда боятся воздаяния), и речь идет о своего рода, негативной мотивации. Позитивная мотивация будет означать тогда послушание во имя получения вознаграждения. Согласно такой модели, подчиняемся ли мы из страха или соблазна, абсолютное требование закона должно быть исполнено. Но в этом случае поступки, исходя из их принудительности, нельзя мыслить как свободное действие актора. Если некое положительное или негативное принуждение заставляет меня следовать за определенным предписанием, то свобода поступка обесмысливается. Как можно преодолеть эту несообразность? Возможно нам поможет переосмысление понятия “закона” в терминах “идеала”. Идеал это не просто принудительная сила, ограничивающая свободу субъекта извне; это такой состояние, в котором мы самостоятельно выбираем свое собственное ограничение. Если задуматься над природой идеалов и тем **как** они в нас функционируют, то можно заметить, что идеал есть то, что мы *любим* пусть и в роли закона. Через любовь идеал овнутряется и

присваивается, утрачивает чужеродность и иноприродность внешнего для нас происхождения. Это не то предписание, которое возникло без нашего участия, но то, которое мы сами выбрали, потому что расположились к нему. Закон в виде чистого принуждения не предполагает любви, а идеал предполагает любовь. Но если это так, то можно сказать, что парадоксальная особенность идеала заключается в том, что субъект сам свободно выбирает некоторое ограничение и ему следует. Это свобода воспринятого и небезразличного принуждения. Этическое в таком случае можно определять как божественный закон, который любят. Таков удивительный паралогизм: добровольное установление самоограничений. Самоограничение при этом становится конституирующей частью субъекта. Это удивительное свойство ложится в основание понятия *ответственности*, поскольку есть не что иное, как добровольно принятое следование правилам, самоограничение, переживаемое как ценность, важная для самого субъекта.

Но несмотря на эти парадоксы, которых подчас приходится избегать еще более парадоксальными средствами, христианская философия решается утверждать человеческую свободу. Главный аргумент этого решения не изменится на протяжении веков - и сегодня нам очевидно, что человек, свободно не распоряжающийся собственной волей помещается вне этики. На него нельзя обижаться и испытывать к нему признательность тоже не получится. Чтобы человек стал этическим существом, собственно, субъектом его непременно нужно выделить из царства природы, которая существует по детерминистическим законам (природа существует по законам античного Космоса, повторяя себя и воссоздавая в предписанных заранее формах). Но есть некто, субъект, находящийся только на первый взгляд, внутри природы, но, в действительности, живущий по совсем другим, недетерминистическим законам. Он иной, он не соразмерен и не рядоположен природе, он *выделяется* из природы. Христианство систематически выделяет человека, агента и актора, из естественного порядка вещей и наделяет его некоторыми сверхъестественными привилегиями. Сначала это привилегия синтезировать время, потом — привилегия быть историческим существом и творить каждое событие своей жизни как совершенно уникальное, а впоследствии еще и привилегия быть свободным. В сумме все три сверхспособности позволяют человеку менять историю, притом что эту историю творит он сам.

Конец истории как ее смысл.

Последний сюжет, который мы рассмотрим, чтобы закончить с темой возникновения субъекта как источнике времени, историчности и свободы, будет **идея конечности истории**. Для христианской мысли принципиально важен мотив эсхатологичности; коль скоро в христианстве считается, что мир возник, и поэтому потекло время, творящее историю, то он должен и исчезнуть. С одной стороны, можно сказать, что это просто логическое требование - требование завершения самой истории, ведь если история не заканчивается, она становится вечностью. Следовательно, чтобы оставаться историей, она должна завершиться. Однако, это не только логическое требование, здесь есть и серьезный экзистенциальный подтекст, а именно запрос на понимание смысла.

Пожалуй, именно в христианский период у философии появляется особая интуиция смысла. как цели и ценности. “Смысл” понимается не как “значение” какой-то сущности. Например, значением “яблока” является яблоко, висящее на ветке, или определение яблока как фрукта, обладающего характерным вкусом. Различия между смыслом и значением — отдельная большая тема, мы не будем ее подробно воссоздавать, покажем лишь пунктирно. «Значение» — это соответствие предмета какому-либо знаку, ситуация референции, когда знак указывает на предмет. «Смысл» же, если мы вдумаемся в это понятие, богаче по своим коннотациям; он включает в себя ценностно-целевые аспекты. Когда мы спрашиваем «а какой смысл в этом поступке?» или «какой смысл в том, что мир такой?», или «какой смысл в том, что мир вообще есть?», то эти вопросы (по крайней мере, два последних) может быть и звучат слишком возвышенно и метафизически, но, тем не менее, мы прекрасно понимаем их смысл. Чаще всего мы используем вопросы о смысле в более повседневной практике, спрашивая, например «каков смысл того или иного человеческого действия?», и в этих случаях вопрос как-будто имеет довольно тривиальное звучание - будто это вопросы о причинах, мотивах и резонах. Но и сама причина или мотив, если мы их найдем, должны включать в себя смысл, иначе мы не ответим на вопрос. Мы все равно будем спрашивать о смысле в значении того, почему кто-то посчитал что-то важным и ценным. Когда же мы применяем эти вопросы к философским содержаниям, суть “смысла” проступает еще яснее. Применять смысловые вопросы в качестве философских, значит, спрашивать о том, почему существует мир и вопрошающий в нем человек, почему есть каждый из нас, почему в мире все происходит не всегда понятным для нас образом, почему мир так далек от совершенства, и в

тоже время дает нам повод об этом соерешенсте догадываться и т.д. Если держаться измерения смысла, то можно отчетливо расслышать в вопросах ценностные коннотации. Речь идет по большому счету о том почему это важно, что мир есть, почему это ценно, во имя чего есть мир. И, конечно, все эти вопросы применимы и к человеку.

Конечно, представление о цели в Античной философии постоянно имеют в виду. В своем учении о четырех причинах, важнейшую роль Аристотель отводит целевой (телеологической) причине (три другие — формальная, материальная и действенная). Телеология вообще очень существенна для метафизики и почти совсем не существенна для науки, позитивистского или сциентистского взгляда на мир. Когда ученые задают вопросы о причинах и закономерностях, они просто описывают состоявшийся мир. Вопрос о том, почему мир именно такой и законы в нем именно такие, просто выходит за скобки научного интереса и компетенции ученых. Естествоиспытатель находится в мире и описывает его внутреннее содержание, но не спрашивает, *почему* оно такое, почему каждое состояние мира вообще есть, притом, что его вполне могло и не быть. Многие ученые не перестают удивляться тому, что находят и открывают в мире, но ученые в отличие от философов почти всегда забывают удивиться тому, что все это многообразие форм, законом и проявлений вообще существует. что нам вообще дан мир, как огромный подарок, в котором теперь можно копаться и разбираться, что там внутри.

Телеологическая составляющая в античной философии действительно присутствовала, но ценностная ее интерпретация по-новому зазвучала в период христианской мысли. Самое главное, что привносит христианство в связь эсхатологии и смысла, и в конечном итоге — существа человека, — эту идею радикальной конечности. Смерть превращает жизнь в судьбу (А. Моруа), а эпилог превращает повествование в выражающее смысл произведение. Желая обнаружить некий смысл (а мы ищем смысл, когда порождаем нарративы, как серию утверждений), мы должны продумать финал, финальную сцену, в итоге которых должен явиться смысл. Далеко не всякое связное повествование приводит к некоторому смыслу и вообще его имеет. Но когда повествование длится постоянно и безостановочно, мы можем вообще перестать понимать его. Мы говорим «да, я отчетливо вижу здесь некоторую связь, но пока не вижу смысла». Для того, чтобы смысл появился, одним из условий является разрыв цепочки повествования. Смысл сопровождает не просто связь, а прерывающуюся связь. Наглядным примером является предложение. Представим предложение, которое никогда не заканчивается. Вот оно началось: «Однажды ранним

солнечным утром...» — и что-то оно бесконечно нанизывает, рассказывает вовлекая все новые и новые обстоятельства. До тех пор пока предложение не закончилось, мы не можем извлечь какой бы то ни было смысл. Финализация, впрочем, не единственное требование к обнаружению смысла. Еще одно требование — наличие того, что называется замыслом, а именно идеи, выражаемой в повествовании, но не напрямую, а косвенно. Замысел это идея, которая не проговаривается, но выражается. Однако, самое важное, что добавляет христианство, касается телеологии “начала и конца”. В отличие от телеологии Аристотеля, предметом которой является вечность, не возникающее и неуничтожимое сущее христианство скажет, что смысл требует обозримости и завершения. Конечно, почти всегда когда мы вопрошаем о смыслах, мы мыслим в терминах целевых запросов, но христианская мысль добавляет к этому, что запрос на прояснение смысла требует еще двух важнейших составляющих: чтобы нечто началось и закончилось. Сущее как древнегреческий универсум не будет иметь смысла, поскольку существует вечно. Не понятно, как тут можно ответить на вопрос “почему он есть?”. Мы сможем надеяться на получение смысла, если расположим его за пределами мира и скажем, что этот мир не есть все, что мы видим, есть и то, что начинается “после” него. Миру еще нужно попасть в свой смысл, нужно завершить свой путь здесь, чтобы встретиться с неким “там”.

Ясно, что все сказанное в отношении мира, в большей степени имеет отношение к душе. Смысл человеческого существования также открывается в напряжении этих “до” и “после”. В христианской мысли впервые проявляется также некоторая связь субъекта (души, Я) как того, кто не просто ищет этот смысл, но и того, кто по природе своей конечен. Человек *потому* и ищет смысл, что сам конечен. Если бы не конечность, по крайней мере, нашего земного пути, возможно, мы не имели бы ни интуиции смысла, ни запроса на его прояснение. У вечного и абсолютного Бога не может быть цели, ибо нет ничего, что располагалось бы за его пределами или того, что не принадлежа ему, могло бы составлять цель его устремлений. В отличие от человека, которому есть куда стремиться (к Богу), Бог находясь не в истории, но в вечности, находится там, где все цели уже реализованы. Поэтому только душа в силу своей сотворенности и необходимости в какой-то момент сойти с арены истории, пережить смерть и возможное воскрешение в новом облике, имеет в себе уникальный запрос на прояснение смысла. Благодаря этому запросу она существует не так как остальной мир. Субъект выделен и привилегирован в своем особом статусе — статусе превышения порядка сущего в своем беспрестанном поиске смысла.

Лекция 4. Субъект всемогущий

Ранее было рассмотрено, через какие ключевые парадоксализации христианской мысли начинает выводиться субъект в статусе актора и агента. Мы также обсудили, как это связано с проблематикой времени, замысла и свободного выбора. Резюмируя, можно указать три ключевых парадокса, формирующих субъекта: парадокс времени (в том числе возникновения новых событий), парадокс замысла, парадокс свободы и ответственности. В настоящей лекции мы продолжаем исследовать парадоксы, которые фактически конституируют субъекта и субъективность, чтобы в итоге прийти к одному из ключевых выводов всего курса: субъект — это чудо.

Теперь мы переходим из христианства в Новое время и посмотрим, какие важнейшие характеристики и свойства появляются у субъекта в этот период. Принято говорить, и это весьма неслучайно, что Новое время переживает целую серию революционных озарений, связанных с природой субъективности и впервые делает именно ее предметом своего изучения. Если раньше, в первую очередь, был интересен мир, открывающийся наблюдателю, а сам наблюдатель оставался в тени, то теперь внутренний мир самого наблюдателя представляется еще интереснее. А кроме того, мир наблюдения понимается как то первичное и первостепенное, с чего только и должно начинаться всякое познание. Примерно через пару веков после начала этих изменений И. Кант, скажет: множество всех философских вопросов можно свести всего к трем: “что я могу знать?”, “что я могу делать?” и “на что я могу надеяться?”. Но и эти немногие вопросы в конечном итоге отвечают всего на один главный философский вопрос: “что такое человек?”.

Новая европейская эпоха, по большому счету, и открывается вопросом, помеченным Кантом в качестве заглавного. В Новое время скажут очень определенно: всякий человек есть **субъект**. В указанном смысле Новое время является периодом закрепощения человека в облике субъекта. Делается это вполне инструментально: человек определяется через способность к познанию и формированию знания. Человек есть тот, кто познает. В каком-то смысле, это черта, понятая в качестве существенной для человека. вовсе не являлась новшеством. Уже Аристотель говорит нам “все люди по природе стремятся к знанию”, подразумевая, что желать знать и уметь это делать, и есть то, что делает человека человеком. Но философия классического века добавляет к этому кое-что важное: у того, как человек познает есть свои собственные законы и принципы. Это

особый мир, имеющий четкую логику и определенные правила. Мир познания это то, что в свою очередь само может познаваться, чтобы лечь в основу создания определенной науки о познании. Поэтому в нововременной редакции ответ на вопрос, что есть человек, в первую очередь предполагает анализ его рациональности, того как именно он познает и мыслит.

Новое Время — это эпоха расцвета эпистемологии или гносеологии и всех возможных их разновидностей. Это философские дисциплины, в которых изучаются вопросы, связанные с природой познания. В это же время появляется ряд удивительных открытий, связанных с тем, как строится знание и, как мыслит человек. Появляется понятие рефлексии как наблюдение о собственном наблюдении или познание возможностей собственного познания. В наши дни представление о рефлексии кажется совершенно непроблематичным. Так происходит потому, что концепт рефлексии был уже задан и представляет собой пространство смыслов, в пределах которых мы уже мыслим. Как правило, после того как некоторое смысловое поле уже расчерчено, все в нем представляется трюизмом, чем-то тривиальным образом понятым. Поэтому, когда мы сейчас говорим о рефлексии, следует помнить, что Платон или Аристотель это понятие не использовали. Конечно, можно возразить, что дело не в названиях, но в содержаниях, и когда Аристотель говорит, что “мышление это разговор души с самим собой”. то он имеет в виду рефлексю. Это справедливо, однако, греки не придавали рефлексии такого большого значения в делах познания, как новоевропейские философы, а кроме того, не считали нужным подробно изучать сам орган мышления прежде чем его применять.

Ниже мы рассмотрим из каких кирпичиков складывается представление о субъекте в классическую эпоху, главным образом в период Нового Времени.

Рефлексия и непогрешимость внутреннего опыта.

Итак, пафос новоевропейских философов состоит в том, что познание может утратить всякий смысл и эвристику, если только в начале мы не убедимся, что сам инструментарий познания выверен и надежен в употреблении. Намерение более, чем естественное, но как провести такую работу, если проверяемое совпадает с самим проверяющим и, собственно, проверкой? На каких основаниях и какими средствами можно подвергнуть испытанию то, что само испытывает? Само понятие “рефлексии” (reflexio — «отражение») и мыслится философами Нового времени как удивительный дар богов, волшебство, ставшее обыденностью, поскольку

рефлексия позволяет вопреки возможным логическим нестыковками быть открытым самому себе процессом мышления. Рефлексия-отражение есть самосознание, то есть **прозрачность внутреннего мира** субъекта для самого себя. Душа (которую в зависимости от разных смысловых акцентов будут обозначать по-разному: мышлением, разумом, интеллектом или, впоследствии, сознанием) уникальна в первую очередь своей самоосознанностью, которая в конечном итоге и создает субъекта.

Остановимся теперь на понятиях «внутренний мир» и «внешний мир».

Внешний мир (мир природы, вещей и явлений, меня окружающих) предполагает некоторую *непрозрачность, непроницаемость*. Это черный ящик, каковым всегда является всякая вещь или отношение между вещами. Особенностью внешнего мира является то, что он являет нам только свой фасад, который как говорил Шопенгауэр, мы вынуждены лишь срисовывать, не имея возможности войти внутрь. Однако даже самый детальный и длительный перебор про-явлений никогда не позволяет перейти к сущности. Соответственно, мы не знаем внешний мир как сущность, у нас есть только возможные представления о нем. Единственный способ погружения во внешний мир есть бесконечный перебор его явлений. Но это процедура, как мы уже сказали, не дает возможности узнать мир изнутри, который несмотря на всю свою близость к нам остается внутренне необжитым.

Прямо противоположным образом обстоят дела с внутренним миром, с тем как мы даны сами себе в качестве мыслящих и воспринимающих. Внутренний мир мыслится как абсолютно проницаемый для самого себя. Схватывать какие-либо содержания без осознания самих схватываний нельзя. Сами себе мы не даны как явление. Субъект абсолютно проницаем для самого себя, из чего вытекают любопытные следствия. Например, отсюда следует, что мы никогда не можем обманываться в отношении собственных чувств. Не может иметь заблуждений в отношении наших внутренних состояний - того, что мы чувствуем или думаем. Здесь нужно не запутаться. Конечно мы можем заблуждаться по поводу того, что думаем или чувствуем о каком-то предмете или человеке. Например, я могу думать, что яблоко будет спелым, а оно кажется недозрелым, или я могу думать, что тревожусь из-за новой работы, но в действительности моя тревога вызвана состоянием здоровья. Можно ошибиться предметом чувств или знаний, но не самими чувствами или мыслями. Нельзя, думать, что думаешь А, а на самом деле думать не-А. Никто не скажет так: я думала, что решение правильное, но оказалось, что я думала, что оно неправильное. Я чувствовала, что мне страшно, но оказалось, что я чувствовала, что мне не страшно. Я понимала, что Кант прав, но оказалось,

что я понимала, что Кант не прав. Здесь возникает нарушение закона противоречия, и происходит это потому, что наша мыслительная деятельность дана нам в качестве сущности. Мы сразу знаем о ней все, и нам просто негде ошибиться. Можно только отрицать ранее утверждаемое или наоборот, впадая в противоречие. Позднее в период демонтажа субъективности, например, в психоанализе, будут обосновывать противоположное. Речь пойдет о глубинной закрытости измерения мыслей или чувств. Но для классической философии, о которой мы говорим, субъект есть тот, кто полностью и безоговорочно открыт, разъят самому себе, у нет возможности указать на заблуждения и ошибки в отношении собственных состояний. Если мне казалось, что я испытываю эмоцию досады, а в действительности это сожаление, то вот это «в действительности» — в философии Нового времени ложная поправка, поскольку само ощущение всегда правдиво, даже если мы его зря испытывали. Если я зря испугалась, приняв шорохи от сквозняка за нечистую силу, то сам мой страх был абсолютно безошибочен хотя его предметом и причиной оказалась ошибка. Пережитое состояние нельзя отменить, например, не чувствовать или не думать. Оно испытывается — значит оно *есть*. Если же ему на смену приходит другое переживание, то речь идет просто о другом ощущении, которое тоже абсолютно открыто, и абсолютно право в своем бытии. Таким образом, человек безгрешен в своей рефлексии, каждое его состояние абсолютно честно, и он имеет на него полное право.

У Гуссерля есть такой пример: мы заходим в комнату, видим на полу змею и, соответственно, пугаемся, налицо все признаки страха — учащенное сердцебиение, дыхание, расширенные зрачки, но потом, присмотревшись, мы видим, что это никакая не змея, а телефонный провод. Как мы можем осмысленно говорить об ошибке? Осмысленно констатировать ошибку можно с точки зрения внешнего, когда мы говорим “там в мире, никакой змеи нет, мы заблуждались”. Действительно, внешние объекты и явления могут оказаться чем угодно; они могут казаться одним, но как бы наглядно и правдоподобно не выглядели данные мира, всегда может выясниться, что оно не являются тем, за что себя выдавали. Поэтому всякая ошибка может состояться только на стороне мира. Однако совершенно бессмысленно говорить об ошибке в отношении своих внутренних ощущений. Само восприятие не может быть ошибкой, притом что воспринятое - запросто. Мы совершенно реально испытали весь комплекс феноменологических ощущений, связанных со страхом. Восприятие всегда окажется правым (причем безотносительно к воспринимаемому)

Капсулированность “Я”.

Следующее свойство новоевропейского субъекта состоит в том, что можно было бы назвать капсулированностью Я. Речь идет о принципиальной изолированности субъекта, идее, которая совсем не была свойственна Античности. В тот период речь вовсе не шла о том, что человек герметичен, заперт в своем собственном мире, абсолютно самодостаточном и находящемся на полном онтологическом самообеспечении. Напротив, субъект в Новое время это абсолютно самодостаточный и замкнутый мир. Что это значит? Это значит, что его мир интимно приватен и никто не может в него проникнуть. Он всегда имеет только одного хозяина, обладающего выделенным правом доступа. Поэтому только для одного человека этот мир абсолютно пронцаем равно как абсолютно непронцаем для другого. Путешествия из мира в мир невозможны. Поскольку внутренний мир мыслится как герметично замкнутый, состоящий из приватных ощущений, «пришитых» к тому, кто их переживает, переживающий их не может быть изъят из самого переживания. К моему переживанию нельзя допустить кого-то еще, желающего “попереживать” мои переживания. Как бы он не старался, он будет переживать свои собственные переживания по поводу моих. Эта мысль очень наглядно проявляется в таких ситуациях, когда мы задумываемся над ощущениями других существ, чья “друговость” сразу заметна. Например, мы часто задаемся вопросами о том, как видят мир животные? Прочерченная выше простая философская идея о капсулированности и герметичности Я, сразу показывает, что подобный вопрос не имеет большого смысла. Дело не в том, что на него можно ответить правильно или неправильно, можно предложить любые варианты ответа, но все они будут обладать ничтожной эвристической ценностью, потому что фактически мы хотим знать о *чужом* опыте как о своем собственном, а это невозможно. Но и с “себе подобными” дело будет обстоять точно также - несмотря на внешнее сходство прочих “человеков”, доступ в их внутренний мир закрыт. Запрос на *не свой* внутренний мир как *свой* просто бессмыслен, потому что мы знаем только один мир — свой собственный. Вполне объяснимое и невинное желание посмотреть на мир глазами другого, будь-то экзотического животного или подобного во всем нам - человека, упирается в стену. Попробуем в ходе мысленного эксперимента предположить, что мы способны покинуть свои тела и перемещаться в другие, и при этом расположение в определенном теле диктует определенную феноменологию восприятия. Допустим, Иванушка стал козленком,, и теперь он видит мир глазами козлика. Если такая метаморфоза, действительно, то это уже не внутренний мир Иванушки,

это уже чужой внутренний мир, между которыми нет никакого сообщения. Нельзя посмотреть на мир глазами другого именно вот в этой редакции: «я хотел бы посмотреть, как видит мир другой». Если случилось так, что мы теперь и есть этот другой мир, то мы видим его как свой, единственный и окончательный мир. Поэтому подсматривать в чужие миры нельзя - мы всегда останемся у себя дома.

Субстанциальность Я.

Следующая важная характеристика [субъекта] — субстанциальность. В новоевропейской философии субъект для своего бытия ни в чем не нуждается. Его внутреннее измерение совершенно самодостаточно. Что это значит? В целом для классической философской эпистемологии важнейшим является различие между сущностью и явлением. Явление мыслится как то, что существует только потому, что существует что-то другое. Например, радуга — это явление, потому что есть вода, свет и глаз, который видит соединение воды и света как радугу. Красный цвет, как и любой другой - это явление, т.к. есть рецепторы глаза, которые преобразуют спектр в цвет. Согласно философской азбуке - сущность остается в любом случае, ее нельзя уничтожить, в то время как явления существуют временно и как бы не по-настоящему. Если вдруг в мире не останется никого, кто мог бы увидеть радугу или цветовую палитру, то никакой радуги или цветов не будет. Если наблюдатель в силу каких-то обстоятельств изымается из мира, то, что он заберет с собой, будет явлением, а то, что останется - сущностью. Сущность, таким образом, есть то, что для своего существования никому и ничему не обязана. Нет таких условий, которые требуются для существования сущности. а если они есть, то принадлежат они самой сущности, т.е. ни логически, ни онтологически предшествовать сущности они не могут. Если явление существует обусловленным образом, то сущность не обусловлена. Соответственно, при устранении наблюдателей что-то изменится только в жизни самих наблюдателей. но никак не сущностей.. Итак сущность безусловна и существует самодовлеющим образом, из самой себя. Иными словами, сущность совпадает с существованием. Если про явления мы можем сказать, что они могут быть, а могут и не быть, то сущность должна быть, она есть необходимым образом. Традиционно классическая философия высказывалась о явлениях как неких фикциях, то есть том, чего как бы и нет. Явления сродни сноподобным состояниям. Заканчивается сон, исчезают и образы. Сущность же всегда есть. Возвращаясь к субъекту нововременной философии, мы должны констатировать, что большинством философов субъект мыслится в статусе

сущности, а не явления. При этом сущностность Я или субъекта предпочитают называть “субстанцией”. Субстанция имеет в философии несколько значений, одно из которых — как раз сущность. Поэтому можно сказать, что Я сущностно, или субстанциально в смысле независимости своего существования. Что это значит и как это проверить? Проверяется это очень просто. Попробуем представить, что в мире ничего нет. Внешние объекты как-то легко устраняются, а потом кольцо стягивается, я подступаю к самой себе и спрашиваю: а себя как мыслящее существо могу ли я представить отсутствием своего собственного существования? Аксиома Декарта *cogito, ergo sum* заключается именно в том, что, как бы мы ни силились, бастион нашей самости абсолютно не сломляем, и высунуться из него далеко не получается. Как бы мы ни старались отменить собственное существование, это не получается, оно, как птица Феникс, возрождается в самом акте попыток себя устранить. Желая не представлять себя, я должна быть той, которая представляет себя не существующей. Я является сущностью, субстанцией, оно не может не быть. Я есть на каких-то своих собственных онтологических основаниях, даже если в мире ничего нет, Я есть.

Более того, миру мы ничего не должны, ничего личного у нас с ним нет; эта независимость иногда работает в обе стороны. Даже если нам нечего воспринимать, Я бы все равно сохранилось как потенциально готовое к восприятию существо, воспринимало бы само себя. Еще одна важнейшая характеристика самосознания — самовосприятие. Важнейшим для сюжета саморефлексии является «самость», то есть знание в итоге представляется двойным: мы не просто знаем, мы знаем, что это именно мы знаем. Всякое самосознание существует как бы в виде второго дубля. Мы не просто знаем, что мы знаем, мы знаем, что мы знаем.

В каких отношениях с миром находится наша субстанциальность, капсулированность и в некотором роде самодостаточность? Согласно классическому способу видения субъектности, мы находимся с миром в казуальных отношениях, то есть в причинно-следственных. Это значит, что мы к миру «приходим». Поначалу просто живем у себя «дома», а потом «приходим». Мы можем познавать, ощущать, воспринимать, относиться к миру как-то, негодовать, принимать, отторгать, и еще тысяча способов отнесенности Я к миру, но все они предполагают встречу на нейтральной территории. Я как бы не совсем в мире, согласно классической парадигме, но у себя дома, в своем мире. А во внешний мир есть некий приход со вступлением в причинные отношения, то есть мы можем воздействовать на мир, например познавая его, осуществляя какие-то акты (познания, воздействия, причинения чего-то миру). Мир в свою очередь тоже на нас

воздействует, об этом скажет и Кант: причинно-следственные связи работают в обе стороны. Мы как бы встречаемся с миром, как-то с ним взаимодействуем, и что-то при этом получается.

Если суммировать все вышеописанные характеристики, то должны проступить те самые признаки всемогущества субъекта. Он самодостаточен, ни в ком не нуждается, он у себя «дома», замкнут, абсолютно герметичен и находится на онтологическом и смысловом самообеспечении, у него нет второго дна — он никогда себе не врет.

У Декарта так и говорится: Бог прост, Бог не врет, потому что ему «не из чего врать». Должно быть несколько смыслов, чтобы один выдать за другой. Феноменологическое измерение субъекта в классической развертке мыслится именно так: у меня всегда одно захватывающее меня переживание, и если через мгновение наступает другое, то оно тоже захватывает меня целиком, поэтому я честен в своих эмоциях и переживаниях. Субъект способен творить, порождать в этом мире что-то принципиально новое.

И еще одно исключительное качество — способность трансцендировать мир. Фактически в новоевропейское время субъект мыслится в первую очередь как субъект познания, то есть важными вопросами становятся вопросы знания. Человек мыслится как носитель разума, воли к знанию. И так возникает животрепещущий вопрос: каковы «познавательные» отношения субъекта с миром? Возникает субъект-объектная модель, которая благополучно до сих пор живет в каждом из нас, то есть мы мыслимся как субъект познания, который *развернут* к миру как к некой пассивной, не обладающей волей и сознанием материи. В итоге мир мы тоже мыслим как объект и считаем, что приходим откуда-то к миру, а он не знает, что он мир, он просто есть и довольно-таки бессмысленен, пока мы не придем и не придадим ему смысл актами своего познания. Вот эта классическая субъект-объектная модель появляется в Новое время совершенно не случайно, ведь это расцвет науки, а в науке эта модель работает прекрасно, потому что научное знание в своих парадигмальных установках стоит именно на этом важнейшем методологическом требовании: ученый — субъект познания, который «препарирует» объект. Эта модель, пришедшая во многом из науки, оговаривает независимый характер одного и другого, субъект никак от мира не зависит, он свободен в своем волеизъявлении и может познавать мир, а может не познавать. Данная модель непротиворечиво работает, пока мы имеем в виду какие-то частные проявления этого мира. Но все меняется, если мы начинаем мыслить мир как философскую абстракцию — тогда человек, этот субъект

познания, парадоксализируется, поскольку получается, что он не должен являться частью мира вообще. Если мир вообще является объектом, то получается что человек как субъект познания, выполняя свою метаисследовательскую функцию, должен возвыситься **над миром**, оказаться **вне мира**, некоторым образом трансцендировать. Внутренний мир человека, вот этот дух, в каком-то смысле «не от мира сего» (христианские отголоски, ведь кто-то наделил его такой волшебной способностью отделяться от мира и приходить к миру вообще, откуда-то не из этого мира).

Однако даже над научным знанием все равно довлела метафизическая надежда, что наука рано или поздно получит некое абсолютное знание. Она получает относительное знание, но в пределе стремится к знанию вообще, и поэтому даже научное познание все равно выглядит как метафизическое. Философия же мыслится как познание мира в целом, и если мы вводим человека как субъекта познания мира в целом, то, следуя требованиям субъект-объектной модели (в которой отсутствует связь между субъектом и объектом), исследователь должен возвышаться над объектом, который он исследует; получается, что субъект выводится за пределы мира, если мы мыслим мир как *всё* сущее. Получаются совсем парадоксальные выводы: человек не в мире, а значит, *человек не существует, не бытийствует, и он не реален*. Наиболее наглядно можно увидеть это, подставив на место мира в целом понятие реальности. (На самом деле, если проанализировать нашу интуицию мира в целом, то мы увидим, что так мы и мыслим реальность.) Если нам нужно представить себя, мы обычно делаем это во фрагментированном окружении: представляем себя в какой-то точке и имеем в виду, что где-то есть все остальное. Если взять вот эту фрагментированную выделенность и добавить все остальное, то получится мир в целом. Если использовать терминологию Хайдеггера, то мы можем мыслить реальность онтологически и антитетически, то есть как некую совокупность сущностей в виде некоторых предметностей (вещественностей). Некое *есть* в качестве какого-то что-то. Учитывая, что мы говорим именно о реальности, то не просто что-то, а всё, что есть.

Фактически классическая философия ухитряется даже давать определение реальности через субъекта. Реально то, что не зависит от субъекта, существует, даже если никакого наблюдателя-субъекта нет. Получается, что эти субъекты-реальности находятся в субъект-объектных отношениях; реальность — это объект, а субъект получается вне реальности. Реальность не зависит от субъекта, когда субъект не зависит от реальности, это означает, что субъект вне реальности, субъект не реален. Мы получаем

удивительный вывод: субъект лишается характеристик реальности, парадоксальным образом он выводится за пределы того бытия, которое предпосылает ему в качестве некоторой предметности познание. Получается, что человек трансцендирует этому миру на таком же сверхонтологическом основании, пример которого нам известен только в связи с божественным актом творения мира из ничего. Фактически получается, что человек лишается своего пребывания в мире и располагается где-то вовне.

Лекция 5. Демон и субъект-фальсификатор

Итак, обратимся к тому, что мы изучили в ходе прошлых глав. Мы занимаемся реставрацией субъекта с позиции западноевропейской философии, чтобы далее посмотреть, как складывалась эволюция субъекта от его становления через некий расцвет к инволюции. На данный момент рассматривается субъект, приближающийся к зениту, к расцвету своего становления.

Новоевропейский период развития философии становится периодом философского субъекта. Он ознаменован эпохой рождения философского раздела под названием «гносеология». В Новое время философия совершает осознанный поворот к рациональности, к познанию, а также интересуется тем, как возможно осуществить акт познания.

Ранее гносеология не была провозглашена в качестве манифеста философии, но отрицать существование гносеологии до новоевропейского периода нельзя. Именно в Новое время понятие философского субъекта продолжает укреплять свои позиции, становиться доминантным. Ранее мы рассмотрели ключевые характеристики, которыми оснащается субъект. Они позволяют субъекту стать именно **субъектом познания**, то есть той инстанцией, которая и осуществляет философский акт познания.

Далее рассмотрим ключевые философские теории, которые являются показательными с точки зрения того, как именно формируется новоевропейский субъект. Также мы обратимся к персоналиям и конкретному анализу теорий.

Гносеология (эпистемология) — учение о познании. Обычно Новое время воспринимается в своеобразной оппозиции к Античности, которая, в отличие от Нового времени, в большей степени интересовалась онтологическими проблемами. Кроме того, в философии часто ведутся споры о неправильности деления гносеологии и онтологии, так как никакой философский вопрос не может проходить в чистом виде по разделу только одного из этих учений, потому что любой вопрос всегда обращен как к вопросам «что есть?», «как оно есть?» и «почему оно есть?», так и к вопросам «как мы можем знать, что это есть?», «как мы можем понимать, каково оно есть?» и так далее.

Всякий философский вопрос имеет форму вопросов «что известно?» и «как это известно?», поэтому есть смысл в дистанцировании от такого

жесткого разделения на гносеологию и онтологию, от проведения хронологических границ с четким обозначением, что античность располагается в основном в поле онтологической философии, а новоевропейская и постхристианская философии в большей степени обращены к вопросам гносеологии.

Однако вместе с тем трудно игнорировать то, что пишут сами философы, а пишут они в виде «методологической» части своего собственного философствования, то есть долгое время они занимались разбором философских задач, ставя множество разных вопросов перед собой (и некоторые из них были рассмотрены нами ранее, например «что есть время?» и «что есть сущее?»), но ни разу не обращались к тому *инструментарии*, с помощью которого *вообще* проводится философское разыскание. И в этом смысле, как говорят многие философы Нового времени, философия находилась в «рефлексивной слепоте», наивности, поскольку она не обращалась к тому «органу», который позволяет ставить вопросы и искать ответы. Философия действовала в прямом обращении к вопросам, не интересуясь тем, что сам способ постановки вопроса и «техническое оснащение», с помощью которого мы ставим этот вопрос, сами по себе не являются нейтральными, прозрачными категориями. Инструментарий, с помощью которого мы ставим вопрос, тоже имеет большое значение.

Так как философ занимается умозрительной, собственно интеллектуальной, работой которая не связана с опытом, с экспериментальным (эмпирическим) знанием, а связана с логическими выкладками, с рассуждениями, умозрительной работой, философу нужно уделить особое внимание организации своего разума, организации самой разумности, рациональности, понимая, что эта рациональность тоже является предметом. Если мы будем понимать, как устроена рациональность, что из себя представляет данное «техническое оснащение», то мы сможем понять, на что мы можем надеяться в своем познании и где пролегают возможные границы. Мы будем четко понимать наши возможности и сопоставлять свои амбиции с этими возможностями. Так звучит философская задача новоевропейского философствования, и многие мыслители это отмечают в своих текстах. Таким образом, новоевропейский период философствования можно охарактеризовать как философию не только субъекта познания, но и *рациональности* (философию «чистого разума», постижения того, что есть разум и на что он способен). Находясь в этой преамбуле и учитывая, что субъект по-прежнему является главным героем, философы начинают свою работу.

Исходя из всемогущества субъекта, о котором мы уже упоминали (перечисляя характеристики субъекта), самое главное его свойство заключается в умении формировать новые реальности. Если субъект имеет собственную перспективу видения, имеет особую точку зрения и может выступать в качестве наблюдателя (может *быть* этим наблюдателем) и создавать особую оптику, то благодаря такой перспективной выделенности субъект фактически создает отдельные реальности. Подобное видение было совершенно новаторским для философии. Например, в Античности речь не шла о том, что есть некто или нечто, что может формировать дополнительные реальности. Скорее речь шла о том, что есть только одна реальность, **бытийная**, первая и последняя: она истинна, а всё остальное ложно.

Можно единственно правильным способом описать некую действительность, создать массу *иных* описаний, которые будут фиктивными. Платон писал: «Истина одна, а мнений много». «Ложные» мнения являются этими перспективами. Если бы мы перенесли идею субъекта в Античность, то мы могли бы поговорить с античными философами, имея в виду данную субъектную перспективу, выраженную в словах Платона. Человек эпохи Античности сказал бы, что субъект есть тот, кто формирует эти «ложные» мнения, то есть если субъект вне соответствия с истиной описывает некое положение дел, то он создает некоторые заблуждения.

В Новое время субъект получает право на жизнь. В той мере, в которой субъект вообще существует (он — не пустое место) и в которой он не является чем-то нейтральным и прозрачным, он получает содержание. Фактически отношение между субъектом и миром переходит из разряда пассивного, описывающего внутреннюю реальность, в активное, формирующее реальность. Такое видение связывается с тем, что рациональность начинает восприниматься предметно. Если мы действительно оснащены некой особой инструментальностью, то мы должны ею пользоваться. Если инструментальность имеет определенные формы, организующие ее, то информация извне будет поступать в качестве материала наблюдения. Если у внутренней организации субъекта есть структура, значит, она будет организовывать информацию извне. Таким образом, субъект начинает мыслиться как тот, кто в состоянии *создавать* реальности для себя, опыт для себя, под себя, то есть опыт, который в начале проходит обработку, фильтрацию — активную и формирующую.

Отсюда возникает вопрос: если субъект формирует реальность, означает ли это (как думали греки), что субъект вынужден всегда иметь дело с ложной, «так называемой» реальностью, псевдореальностью? Как только наблюдатель наполняется содержанием, становится способным вступать в отношения с действительностью, возникает главный вопрос о критериях *подлинности* того мира, в котором мы оказываемся и застаем в качестве единственно возможного и данного нам. Вопрос о том, насколько подлиннен этот мир, насколько реальность, которую мы называем реальной, поистине реальна. *«Реальна ли реальность?» — вот вопрос, под знаком которого проходит вся новейшая европейская философия.*

Мы понимаем, что этот вопрос является следствием из самой постановки вопроса о реальности субъекта. Если субъект реален, то мир может оказаться фикцией. В Античности субъект, как мы поняли, был нереален, его не было, поэтому ничто не угрожало реальности мира. Но если субъект становится реальным, то мир может оказаться нереальным. Иными словами, если факт или явление действительности проходит сквозь фильтр нашего активного познания, то тот мир, в котором мы оказываемся и который знаем под вывеской своего собственного мира, может оказаться иллюзией с точки зрения «того, как на самом деле», то есть может быть галлюцинацией, сновидением, в котором мы оказываемся благодаря своей собственной организации. Внутри этого назревающего обсуждения возникает необходимость поиска критериев отличия подлинного от временно подлинного.

Мы уже знаем, что в философии используется разделение на *сущность* и *явление*. Сущность — это то, что существует самостоятельно, не имеет нужды в гарантиях и условиях для своего пребывания и бытия. Сущность не может исчезнуть. Как правило, реальность мыслится в виде сущности: действительность, то, что мы обозначаем выражением «на самом деле», «правдой» и другими терминами для передачи собственной интуиции. Но интуиция одна — то, что мы считаем в глобальном смысле миром, который в любом случае должен остаться. Эту реальность, или действительность, мы мыслим как сущностное — то, что остается в любом случае, даже при устранении любых наблюдателей, так или иначе направленных к этой реальности.

Явление же — то, что есть до той поры, пока существует некое условие, обеспечивающее это явление. Например, мы считаем, что вкус шоколада или вкус апельсина — это явление, потому что оно существует до той поры, пока имеются определенные рецепторы, формирующие этот вкус. Есть субъект или живое существо, обладающие внутренним миром и

правилами внутренней организации, субъект или живое существо воспринимают субстанцию, которое имеет вкус шоколада. Но если убрать воспринимающего, то в мире не останется вкуса, формы и цвета шоколада, а останется нечто другое, например, химическая формула или какой-то сгусток материи. Останется что-то, что потенциально может стать шоколадом, если появятся органы чувств, то есть определенное условие. Таким образом, вкус шоколада — это явление.

Это важное разделение на сущность и явление привело к появлению в Новом времени *учения о первичных и вторичных качествах*. Создание данного учения приписывают Джону Локку, одному из крупных представителей новоевропейской философии. Он примыкал к лагерю эмпиризма, но и эмпирики, и рационалисты, по большому счету, разбирали похожие вопросы. Различие заключалось в способах разбора этих вопросов. Помимо Локка многие философы тоже придерживались различения на первичные и вторичные качества, предлагая разные критерии выделения.

Речь идет о первичных и вторичных качествах самих предметов, с помощью которых мы могли бы описывать реальность, то, что находится в этой реальности. Вторичные качества — это явления, которые окружают нас: цвета, запахи, вкусы, свойства вещей, существующие как бы «на самом деле». При всей своей наглядности, очевидности, убедительности, захватывающей нас проявленности, они оказываются *нереальными*.

Философы начинают искать критерии отделения реального от нереального. Вторичные качества (вкус, цвет, запах) — это классический пример того, что исчезает в случае удаления условия, при котором возможны эти свойства, а именно удаления самого субъекта. Локк предлагает критерий, с помощью которого появляется возможность отличить первичные качества от вторичных, реальное от нереального.

Если вторичные качества — это явление, то первичные — это своеобразный аналог сущности. Первичное качество — то, что действительно существует: реальное свойство, вещь, характеристика или сам предмет. В отличие от вкуса шоколада или его запаха, первичным качеством будет сгусток материи, который в любом случае останется. Но, конечно, есть определенная философская трудность, заключающаяся в том, что этот критерий выкажет себя как подвижный и только на первый взгляд являющийся четким и ясным. Итак, первичным качеством будет сгусток материи, который останется, даже если не будет того, кто, взаимодействуя с этим куском материи, переживает его как сладкий, вкусный, ароматный кусочек шоколада.

Как проверить, первичное качество или вторичное? Например, обратим внимание на оранжевый цвет апельсина или на кислый вкус лимона. Когда мы задаем вопрос: «Первичное это качество или вторичное?», то спрашиваем: «Реально ли лимон кислый? на самом ли деле апельсин оранжевый или нам только кажется, что он оранжевый? нам только кажется, что лимон кислый?» Критерий должен выглядеть так: если разным наблюдателям представляются разные состояния в отношении одного и того же объекта, то могут быть высказаны разные мнения. Так, в отношении воды, налитой в ванну, один скажет, что она ужасно холодная, можно простудиться, а не насладиться, а второй скажет, что вода слишком горячая и ее надо бы разбавить холодной. Ясно, что сам по себе предмет, в данном случае шесть литров воды, может быть одновременно теплым и прохладным. Другой пример: лимон, который кажется горьковатым одному, другому кажется просто кислым, а третьему — вовсе нейтральным. Мы понимаем, что мы здесь используем очень грубые слова, потому что язык предоставляет нам не так много возможностей, чтобы описать вкус. Характеризуя разность восприятия лимона, мы можем говорить только очень грубо: одному кажется кислым, а другому не кислым. Может быть, нам очень сложно представить, как лимон может переживаться в качестве не кислого, но, если понимать, что в данном случае соотношение слов и впечатлений чрезвычайно несинхронизировано, диспропорционально, тысяча разных людей могут испытывать тысячу разных оттенков вкуса, каких-то вкусовых впечатлений, для которых просто *нет* слов, но есть разные оттенки, приближающиеся к кислому или отдаляющиеся от него. Это лучше всего продемонстрировать с цветом, потому что наши цветовые, визуальные перцепции более-менее дифференцированы, мы понимаем, что наш глаз действительно отличает много оттенков. Зачастую у нас нет названий для этих оттенков, но глаз видит очень много оттенков зеленого, притом что мы можем максимум сказать светло-зеленый, темно-зеленый (может быть, художники имеют специальные названия).

Так, мы говорим о палитре оттенков зеленого: один видит оттенок № 46, а другой — № 47. Когда возникают различия в перцепции характеристик в отношении того или иного объекта, то предмет сам по себе не может обладать двумя характеристиками сразу (и 46-го оттенка, и 47-го), так как происходит нарушение закона тождества — одна и та же вещь может быть или оттенка № 46, или № 47, или № 48 и так далее. Когда же выясняется, что она должна быть одновременно всеми этими оттенками, то эти качества *выносятся* из вещи и переносятся из вещей к субъекту: глаз, ухо, вкусовой рецептор и так далее.

Так, вторичные качества — это не свойство самого предмета и не свойство самого субъекта. Вторичное качество — это то, что возникает на границе, где встречается инструментально оснащенное восприятие субъекта действительности. И на стыке того и другого возникают качества, иная реальность. Что такое цвета, запахи, вкусы? Это *реальности* этих цветов, вкусов и запахов, но это лишь называется реальностью, потому что это тот мир, в котором живет человек, — мир вкуса шоколада, запаха кофе, цвета апельсина, — живет в громадном мире ярчайших перцепций. Как выясняется, эти перцепции образуют мир субъекта, который, не понимая сути вопроса, можно называть реальностью. Если же учитывать характеристики реальности, а именно ее сохранение или удаление в случае исчезновения гарантов, то это никакая не реальность, потому что с устранением субъекта *нигде* не останется запаха кофе. В мире *нет* запаха кофе, запах кофе становится сновидческим опытом. Человек спит и видит свой сон. Он обоняет — и обоняет *свой* аромат кофе. Это существует только для него, по поводу него и до того момента, пока есть он сам.

Первичные качества — это то, что остается в любом случае. В понимании данного термина возникали разночтения. По Локку, например, *вкусы, цвета и запахи* — это однозначно вторичные качества, а к первичным он относит *форму, плотность, протяженность* объекта. В итоге новоевропейские философы (включая Декарта) говорят, что первичным качеством является *материя*.

Что такое форма и плотность? Мы можем сказать, что форма может быть разной (как в дальнейшем скажет Беркли), но имеется в виду не определенная форма, а *какая бы то ни было* форма. Что такое плотность? Мы рассматриваем плотность как фактуру? Но фактура имеет природу вторичного качества. Например, насекомое, которое ползет по нашему столу, ощущает поверхность стола иначе, чем мы. Тогда в какой реальности это насекомое находится? Разумеется, ее невозможно представить, но мы понимаем, что его реальность иная. Плотность, как и фактура, в значительной степени относится к вторичным качествам. Поэтому если говорить о форме и плотности как любых характеристиках пространственности, то речь идет о *расположенности в пространстве*.

Рассматриваемые в этой главе философы говорят, по сути, что первичные качества — это материя. Дуалисты Локк и Декарт неслучайно выделяют *субстанцию материи* (субстанция в философии — предельное измерение всего сущего; то, из чего всё состоит, а само оно ни из чего не состоит) и *субстанцию духа* (субстанцию сознания). Субстанция сознания — «сама из себя» и «в себе», но при этом мы не можем объяснять сознание

из не-сознания, как мы не можем объяснять материю из не-материи. Причиной материи является материальное, причиной сознания является *сознающее*.

И когда мы пытаемся понять, чем является первичная качественность, то складывается впечатление, что это материя, любая, никак еще не воспринятая и потенцированная материя. Чтобы перевести материю во вторичные качества, нам нужно представить, что этого может не быть. Возможность мысленно представить, что чего-то нет — важнейший критерий отличия первичных качеств от вторичных.

Например, представим, что мы, находясь в стране N, читаем книгу о путешествии в дальние страны, но ни разу в жизни не видели описываемого в этой книге. Затем мы перемещаемся в экваториальную страну M, до бесконечности можем рассказывать жителям экваториальной страны M о снеге, но образ, который рождается в сознании жителя M, будет отличаться от того снега, который они затем увидят. Можно практически все предполагаемые качества объекта сослагать, то есть говорить, что лимон мог бы быть синим, а снег мог бы быть черным, небо могло бы быть красным, а кровь — голубой. Это отнюдь не бессмысленные утверждения, так как наши знания об этих объектах опираются на наш опыт. Если бы человека никогда не выпускали из комнаты без окон и со звукоизоляцией, то он никаким логическим путем не догадался бы, какого цвета небо — синее, красное или желтое. И поэтому небо для него могло бы быть любого цвета, напроць обходя все логические противоречия. Синий цвет неба — это не логическая, а фактическая правда. Благодаря философии логики мы можем вообразить, что в иных возможных мирах совершенно другая физика и, соответственно, другого цвета небо и кровь.

Любое качество вещи, которое могло бы быть другим, не встречая при этом логического противоречия, называется вторичным качеством. И это вторичное качество отличается от того качества вещи, к которому мы приходим через все сослагания и которое уже нельзя представить как другое. Например, когда мы представляем, что лимон не желтый и не обладает характерным запахом, его кожура не обладает известной нам фактурой, то в итоге мы упираемся в «нечто» и говорим: «Да, мы не знаем, что это такое, но это что-то *есть*. Для меня оно выглядит так, а для насекомых иначе, но это что-то *есть*». Если мы попытаемся это «что-то» тоже сослагать (представить, что его нет, нет этого нечто, которое мы считаем лимоном, а кто-то другой — чем-то иным), то у нас ничего не получится. А не получается, потому что мы в таком случае говорим, что здесь ничего нет, а если ничего нет, то нет предмета, который мы могли бы

воспринимать. Таким образом, мы всегда *мыслью* упираемся в *предел* наших представлений, рожденных в процессе сослагания: это могло бы быть другим, и то, и третье и так далее.

Но в конце концов у этих упражнений есть предел, *предел сомнений*, когда мы упираемся в то, что уже не можем представить, чего уже нет. И похоже, что именно это мы и называем материей, неким «нечто». Так по крайней мере получалось у ключевых дуалистов новоевропейской эпохи.

Разделение на первичные и вторичные качества можно воспринять как техническое средство для отделения реальности от нереальности. Оно указывало на то, что субъект — не просто тот, кто в состоянии «наформировать» себе пару-тройку вторичных качеств (вкус лимона или цвет апельсина). Мы осознаем всю «мистериальность» этого процесса, потому что в итоге субъект «наформировал» себе вторичных качеств на целую реальность, то есть фактически он формирует себе целый мир, в котором и располагается. Из-за осознания индивидом удивительной способности «создать» себе целый мир, состоящий из вторичных качеств, возникают неприятные подозрения, своеобразный побочный эффект. Новое время, таким образом, проходит не только под знаком осмысления того, что такое рациональность и реальна ли реальность, но и под знаком бесконечных сомнений, не является ли конечная реальность иллюзией. Философы Нового времени постоянно находятся в поиске четкого критерия, который вывел бы человека из сформированного для самих себя мира и привел в другой, предположительно находящийся за пределами этого иллюзорного мира.

Так появляется важная для всего Нового времени проблема — проблема бесконечных отграничений подлинного от неподлинного и поиска критерия, с помощью которого мы могли бы выйти к подлинному (или признались бы в невозможности сделать это). *Есть ли у субъекта выход к действительности или он обязан всю жизнь находиться в той реальности, которую создает для себя?*

Декарт как раз ставит этот вопрос во всей остроте в «Размышлении о первой философии» и «Рассуждении о методе». Именно в этих трудах мы встречаемся с его знаменитыми мысленными экспериментами: он ставит вопрос, на первый взгляд несколько противоестественный и контринтуитивный для человека, неопытного в философских штудиях. Это очень показательно, так как указывает, что мы всегда уже соединены с некоторой реальностью и нам очень сложно поставить ее под вопрос. В силу того, что перед нами именно интуиция реальности, эта реальность воспринимается абсолютно несомненной. Декарт же делает следующее: он

призывает нас провести мысленный эксперимент и попытаться выработать такую оптику, внутри которой мы могли бы, отвернувшись от плотно занимающего наше окружение мира, спросить себя: «А не может ли оказаться, что это иллюзия?» То есть не может ли оказаться, что абсолютно любой фрагмент реальности, который мы считаем собственно реальным, натурально снится нам?

Для создания иллюстрации иллюзорности Декарт в основном использует метафору сна, галлюцинации, болезненного бреда. В качестве примера он приводит людей, которым кажется, что их голова — тыква. Можно сказать, что они душевнобольны. «Но даже если мы не душевнобольны, — говорит Декарт, — я знаю, что я душевно не болен, но, даже не представляя свою голову в виде некоторой тыквы, я могу с легкостью представить, что, глядя на этот камин, и на этот халат, и на это перо, и на руку, держащую перо, я могу представить, что это есть мой сон, что это мне снится». Современному человеку в этом смысле проще, потому что мы в изобилии имеем примеры самых разнообразных виртуальных инсталляций, которые являют собой опыт. Этот опыт нужно постараться отличить от, предположительно, не виртуального опыта. Мы можем представить, что пока мы спали, нам надели 3D-очки или вживили чип в мозг, который все время меняет реальность (добавляет свет, звуки и так далее). Данные устройства мы не видим, но, пробудившись ото сна, мы сразу оказались бы в той реальности, которая инсталлируется нам определенным оборудованием. Мы открываем глаза и смотрим на окружающий мир через 3D-очки, не ощущая их согласно условиям задачи. Тогда возникает вопрос: *как бы мы могли отличить тот мир, в который мы разом погрузились, от того опыта, в котором мы находимся здесь и сейчас?*

Этот замечательный мысленный эксперимент, который Декарт призывает нас проделать, показывает удивительную вещь. Во-первых, весь эксперимент абсолютно легко представить и понять: в отношении любого фрагмента опыта можно спрашивать о его статусе, а значит сомневаться в том, что воспринимаемое мной как несомненное («на самом деле», некий *предел* того, что «так и есть») вовсе таковым не является, что это не та реальность, дальше которой нельзя идти, а это что-то внутри реальности, иными словами мир, показывающий мне кино или сон, яркую и красочную галлюцинацию давно воспаленного сознания и воображения. Мир, который, возможно, находится внутри реальности, — это патология, разыгрывающая картины очень наглядно и ближайшим ко мне образом: всё выглядит так, как и должно выглядеть в реальности, но в этом можно сомневаться. И Декарт спрашивает: «Если мы можем задать этот вопрос,

усомниться и, положив руку на стол, спросить себя: точно ли это тот самый стол, *реальный* стол, а не стол из моей галлюцинации или стол из моего сна?» Если мы спрашиваем это, значит, здесь есть основа для сомнения, внутри которого это сомнение может быть озвучено. А значит, возникает потребность выработать критерий. Мы, проникшись этой трудностью, спросим: «А нельзя ли точно все-таки? Ну должны же быть какие-то критерии, по которым мы всегда отделим «реальное» от «нереального», реальное от фиктивного». Декарт говорит: «Запрос понятен и более чем оправдан. Давайте пытаться эти критерии найти!» Двигаясь за его мыслью (а на самом деле и за нашей собственной), пытаюсь найти эти критерии, мы обнаруживаем, что их не найти. Когда мы пытаемся отделить любой внешний опыт как *нереальный* от уже *реального* («внешний опыт» — это то, что я нахожу «вне себя») и когда в отношении этого «вне себя» мы пытаемся найти эти критерии, мы их найти никак не можем. Потому что вещи, явления, обстоятельства или события даются мне во всём своем многообразии и изобилии и на них нет бирок с надписью «мы реальны». У меня есть сгусток ощущений: во сне есть сгусток ощущений, и в так называемом «наяву» есть сгусток ощущений. Есть чувствование, но никаких других опознавательных признаков в самой реальности нет.

Часто люди говорят, что помнят, как спали, а потом проснулись. Но переход из одной картинки в другую не означает, что там был сон, а теперь явь, или наоборот. Речь идет о переходе из одной картинки в другую, из одного возможного сна в другой сон. Поэтому Декарт оставляет нас в глубокой озадаченности и говорит, что *внешний* мир доказать в качестве реального нельзя. Но мы знаем эту его знаменитую спасительную сущность, по отношению к которой мы можем быть уверены, что мир реален. Итак, согласно мысли Декарта, доказать внешний мир в качестве реального мы не можем. Тогда мы начинаем доказывать от внешних предметов, которые вовне (в конечном итоге нам дано не так много пространства: только мир и Я, субъект-наблюдатель), и если затем мы понимаем, что внешний мир доказать не можем, то к чему еще можно обратиться? К себе. Если я легко сомневаюсь во внешнем мире, то что будет, если я начну сомневаться в себе? Не может ли оказаться, что я являюсь частью сна, что я на самом деле не существую? И, как мы знаем, Декарт находит хитрость, здесь срабатывает удивительный фокус, а именно: мы понимаем, что вопросы о себе, своем собственном теле, чуда еще не сотворят, потому что наше тело тоже воспринимается как часть внешнего мира. Моя рука мало отличается от стакана с водой, который стоит рядом, потому что свою руку я знаю как объект: во-первых, она тоже дана мне в чувствах, как стакан с водой; во-вторых, я могу представить, что

эта рука мне снится, как и стакан с водой. Я могу представить, что это результат галлюцинации, некая фантомная рука, формируемая 3D-воздействием на мой мозг, что стакан с водой может оказаться муляжом, если я до него не дотянулась и не проверила, что это стакан с водой, но в случае проверки он может оказаться муляжом в сопровождении наведенного 3D-инсталляцией «ощущения воды».

Собственное тело тоже можно представить иллюзией. Тела нет, оно другое, и тело ведет себя так же, как любой другой объект. Когда же мы спрашиваем о Я и сомневаемся в себе, то речь идет о сомнениях не в себе-телесном, а в **себе-воспринимающем**. Как говорит сам Декарт, в **себе-мыслящем**. Имеется в виду мышление в широком смысле, то есть Я, имеющее некоторое восприятие и переживания, Я как внутренний мир.

И вот вопрос: если я сомневаюсь в себе как внутреннем мире, в Я-чувствующем, может ли это быть иллюзией? Может, никакого Я-чувствующего, сомневающегося Я, мыслящего Я нет? Здесь действительно получается удивительная вещь. Это типичный пример философской аксиомы: как только мы начинаем сомневаться в себе самих, мы попадаем в радиус действия известной формулы Декарта, которая в большинстве случаев произносится как *cogito ergo sum* («Мыслю, следовательно, существую»), но мы знаем, что ее первоначальная редакция звучала как *dubito ergo sum* («Сомневаюсь, следовательно, существую»). То есть, когда я **сомневаюсь** в себе-**сомневающимся**, возникает логическое противоречие. Чтобы сомнение состоялось, чтобы сомневаться в себе-**сомневающимся**, должна быть **я**, реализующая это сомнение. Так предмет совпадает с методом, познание совпадает с познаваемым, то есть для того, чтобы сомневаться в себе, я должна **быть**. Есть сомнение, значит, сомневающийся — активный субъект, носитель этого сомнения.

Таким образом, внешний мир спасти на правах *реального* нельзя, свое собственное тело доказать в качестве *реального* нельзя, а свое собственное мышление, восприятие, то, что в современной аналитической философии принято называть *квалитативностью*, никак не представленной во внешнем мире, — обречено быть реальным. Оно ведет себя как сущность («мое *cogito*», «моя субъектность»). Безусловно, любой может проделать этот эксперимент с самим собой и убедиться в том, что *личная субъектность* каждого из нас оказывается *неубиваемой сущностью*, *неустранимой субстанцией* и в каком-то смысле *первичным качеством*. Все остальное может *быть*, а может и *не быть*, может *быть другим*, а значит, может оказаться несуществующим. Но именно Я как мыслящее и чувствующее, бестелесное оказывается той сущностью, которая *не может*

не быть. Данная сущность есть в том смысле, в котором она не может не быть, и подпадает под характеристику реального. Реальность, как говорилось выше, является тем, что есть всегда, даже если все остальное исчезло. Поэтому субъект становится центром реальности, собственно самой реальностью.

Итак, картезианская философия явилась в качестве примера канона того, как можно и нужно говорить о субъекте и о его отношениях с реальностью. В сухом остатке картезианская программа субъектности имела следующее утверждение. Внешний мир навсегда остается под знаком вопроса. После того как мы доказали реальность своего Я, можно спросить: «Можно ли вернуться к миру, поняв что-то важное о себе, и как-то восстановить мир в его ожиданиях быть реальным?» Но нет, субъект ничего не может сделать для мира, мир *навсегда* остается под знаком вопроса, а Я *навсегда* не может в себе сомневаться, даже если бы ему этого очень хотелось.

Еще один пример того, что происходит и может происходить с субъектом, предъявляет нам философия Беркли.

В учебниках часто можно найти информацию о крайней оппозиции рационалистов и эмпириков, и если Декарт — рационалист, то, соответственно, любые эмпирики — противники Декарта. Но эмпирики только в некоторых вопросах являются противниками Декарта. Когда дело касается методологии, заложенной Декартом, эмпирики (Беркли, Локк, Юм — ключевые фигуры эмпиризма) следуют ей. Поэтому можно сказать, что все новоевропейские философы — философы картезианской парадигмы.

В чем значимость Беркли? Рассмотрим его действия по отношению к субъекту. У Беркли еще больше углубляется субстанциальность природы субъекта, его центральное расположение в космосе. Такое центральное расположение субъекта позволяет формировать вокруг себя мир и оставаться при этом реальным, притом что формируемый мир не вполне реален. Беркли — автор замечательной мысли, которая звучит как *Esse est percipi* («Быть — значит быть воспринимаемым»). Продолжая мысль Декарта, Беркли проблематизирует реальность и пытается спрашивать: «Что мы считаем реальностью? Что мы называем реальностью? Почему мы убеждены в том, что реальность реальна?» Беркли заходит в поисках ответов на эти вопросы дальше Декарта. Если Декарт посеял некий скептицизм, сказав, что мы не можем быть уверены ни в том, что реальность реальна, ни в том, что она нереальна (в отношении внешнего мира), то Беркли попытается доказать, что реальность нереальна. Не

просто поставить вопрос, а продемонстрировать, что реальность — вещь совершенно противоречивая.

Беркли начинает свое доказательство с терминов. Что такое объект? Объект — то, что воспринимается. Кто такой субъект? Субъект — тот, кто воспринимает. Субъект — это активный полюс, и существенным для него является действие «воспринимать». Легко и проверить достоверность этого утверждения. Если мы попытаемся представить себе «нечто» или «некто», которое не воспринимает, то мы никогда не назовем его субъектом. То есть субъективность есть для нас активное восприятие. Если активного восприятия нет, то нет и субъекта. Но как мы определяем объект? Объект — то, что не воспринимает, но кем-то воспринимается. И в каком-то смысле Беркли спрашивает: «Что вы еще хотите услышать? Субъект есть тот, кто останется, даже если нечего воспринимать, он тот, кто готов воспринимать. А если есть, что воспринимать, субъект воспринимает. А если объект не воспринимается, то чем он может быть, если он никак не воспринимается? Ничем, потому что объект задается как воспринимаемое, в нем нет ничего, что не относилось бы к восприятию». Вспомним вкус шоколада и цвет апельсина. Что такое цвет и вкус? Цвет — то, что воспринимается глазом, а вкус — то, что воспринимается вкусовыми рецепторами. Это «пучки», находящиеся внутри воспринимающего субъекта.

Беркли предлагает дополнительные доказательства: в частности, самый простой, через аксиоматичность принципа *Esse est percipi* — философ считает, что на нем даже не лежит никакого бремени доказательства, потому что доказательства требуют сложные высказывания и теоремы [а *Esse est percipi* — простое].

Сделаем небольшое отступление. Мы знаем, что философия в той мере, в которой она абстрактна, опирается на математизированный и логицированный тип знания, это не эмпирическая наука. Поэтому у нас есть только логические способы доказательства, а они именно потому доказательства и потому претендуют на абсолютную истину, что в пределе любые доказательные процедуры упираются в аксиомы. Аксиомы существуют, потому что противоположные им высказывания представляют собой логическое противоречие, то есть нечто немислимое. Например, «бытие есть, а небытия нет». Почему «бытие есть» является примером аксиомы? Потому что мыслительный акт в рамках аксиомы «бытия нет» — это логическое противоречие. «Небытие есть» — это такое же логическое противоречие. Сначала что-то утверждается, потом отрицается.

Так, Декарт полагал, что формула *cogito*, которую выше мы разобрали, является ярчайшим примером философской аксиомы. Когда мы говорим, что есть такое Я, которое не существует, то возникает логическое противоречие. Я сначала утверждается, потом отрицается. А аксиомы — это утверждения, у которых нет никакой реальной, то есть логически мыслимой альтернативы. Например, перед нами утверждения: «слоны не летают», «тела притягиваются», «трава зеленая». Все они не являются аксиомой, и мы должны их доказывать. Ведь мы запросто можем представить, что трава оранжевая, слоны летают, а тела не притягиваются, а отталкиваются. Альтернатива логически возможна, именно поэтому доказательства — это выбор между одной логической альтернативой и другой, когда есть равноубедительность того и другого. Аксиоматическим утверждением является то утверждение, которое **не имеет** никакой реальной альтернативы. Высказывание «небытие есть» можно произнести вслух как комбинацию звуков, но это информационный шум, потому что никакого реального умственного образа в нашей голове не рождается, когда мы слышим высказывание «небытие есть» или «бытия нет». То есть высказывание «бытие есть» является аксиомой, потому что его отрицание логически невозможно, соответственно, аксиома является всегда истинной тавтологией.

«Бытие есть» — это очевидная тавтология, но могут быть и скрытые тавтологии. Например, «сумма углов треугольника равна 180 градусам». На первый взгляд это не кажется тавтологией, но это она и есть. Что такое треугольник? Это три угла. А что такое угол? Угол — это 60 градусов. 60 [умножаем на] 3 — [получаем] 180. Это тавтология. Соответственно, опровержение тавтологии является логическим противоречием.

Беркли следует картезианской традиции рациональности, которая учит нас тому, что философы обязаны доказывать свои идеи на манер математических и логических доказательств, то есть через сведение к аксиомам. Беркли говорит, что *Esse est percipi* — это аксиома. Когда мы говорим, что нечто есть, потому что оно воспринимается, — это аксиома. Как показать, что это аксиома?

Например, стакан воды, который стоит рядом со мной. Я говорю, что это объект, который не имеет к моему восприятию никакого отношения, находится вне моего восприятия, вне моего сознания, вне моего впечатления, вне меня. Мы это произнесли, а Беркли после произнесения речи о существовании стакана вне моего сознания будет убежден, что здесь произносятся просто звуки, шумы. Объект не имеет ко мне никакого отношения. Что это значит? Кто говорит об этом объекте? Каким этот

объект является, кроме как воспринимаемый мною? То есть я пытаюсь выбросить объект за пределы своего восприятия, но это невозможно сделать, потому что выйти за пределы своего собственного восприятия нельзя. Чтобы достоверно закрепить существование объекта в статусе вне меня, нужно было бы уметь выходить за пределы своего собственного восприятия. Это абсолютно невозможно сделать.

Представим, что сейчас я выйду из комнаты и окажусь на улице. Улица — это уже внешнее. С этой улицы я убегу на другую. Там уже точно должно начаться внешнее. Я протягиваю руку и дотрагиваюсь до «мира». Но я никуда не дотягиваюсь рукой. Мы прибежали на самую отдаленную улицу, мы будем продолжать находиться в пределах длинного бесконечного коридора своего собственного восприятия. Улица — это моя улица, это улица внутри моего восприятия, как и десять тысяч других улиц. Я буду бежать, чтобы наконец *выбежать* из себя и, конечно же, никуда не выбегу. Поэтому высказывание «мир вне меня», согласно Беркли, — это просто логическое противоречие. Что такое стакан и улица, что такое мир? Это *мой* стакан, это *мое* ощущение, это *мой* образ, это видится *мною*. **Мой** объект — всегда уже мой объект, объект **для меня**. Улица — это мой опыт, и мир «вне меня» — это мой опыт. Поэтому когда говорится: «Улица вне меня», «Мир вне меня», «Стакан вне меня», — то это на самом деле означает: «Есть такой мой опыт, который не мой опыт», «Есть такое мое переживание, которое не мое». «Стакан — там» значит, что мое восприятие, которое тут, во мне, но в то же время как бы не во мне. Возникает типичное логическое противоречие, потому что нечто сначала утверждается, потом отрицается.

Таким образом, принцип *Esse est percipi* («Быть — значит быть воспринимаемым») — это аксиома. Но Беркли предлагает еще два доказательства на тот случай, если кто-то не готов увидеть в этом принципе аксиому. Одно из доказательств восходит к первичным и вторичным качествам, с которых мы начинали.

Беркли показывает, что никакого реального различия между первичными и вторичными качествами нет, но при должной внимательности мы быстро поймем, что все качества ведут себя как вторичные, то есть существуют только вторичные качества. Выше мы говорили, что вкус, цвет, запах мы не рассматриваем, потому что не может быть одновременно десять тысяч запахов, они принадлежат не вещи. Мы сталкиваемся с нарушением закона тождества: вещь либо с этим запахом, либо вещь не с этим запахом, то есть вещь не может одновременно *быть* и *не быть* с каким-то определенным запахом. Беркли говорит, что это

утверждение возможно: форма может быть другой, плотность может быть другой — все может быть другим, но мы помним, что мы оставили материю. Чтобы не подставляться, никак не будем характеризовать, просто «некое нечто», которое обязано оставаться. Потому что не может «ничто» обрастать последующими восприятиями, оформляться активным субъектом. Беркли говорит, что материя — абсолютно противоречивая конструкция, так как мы мыслим ее как некую протяженность, оставшееся пространство. Все убирается, исчерпывается и выбрасывается, а пространство уже выбросить нельзя. Но Беркли считает, что чистая протяженность, представление о пространственности — тоже наша форма. То есть на каком основании мы говорим, что это уже «не мое» — непонятно. Не вполне ясно, по какому критерию мы можем отделить *мое* от *не моего*.

В таком случае нам на помощь приходит Декарт. Все внешнее, как только оно перестало быть *моим внутренним*, тут же выходит из зоны действия возможности доказать реалистичность внешнего. Все, что вне меня, это «нечто» (которое должно «хоть как-то остаться») невозможно сохранить, потому что я успешно могу сказать, что это моя собственная предельная форма мыслимости. То есть я убрала качества вкуса и цвета, но у меня остается форма, с помощью которой я мыслю. Субъект мыслит некую предельную форму, с помощью которой он все схватывает. Это моя собственная форма, которую я почему-то считаю внешней, «неким нечто» этого мира.

Если принять соображения Беркли и Декарта, то вновь получается, что реален только сам субъект. Субъект *принудительно* реален, а внешний мир, при всех наших усилиях сделать его реальным, становится нереальным. И Беркли говорит, что наблюдатель всегда реален. Он называет наблюдателя «духом». Дух всегда реален, он есть субстанция, сущность. Духа не может не быть. А внешний мир, который, предположительно, этого духа окружает, может быть совсем не реальным, его реальность мы доказать не можем.

Философские размышления Локка, Декарта и Беркли, окончательно оформившие сакральность субъекта, имели удивительный эффект. Трудно возражать логике этих философских построений, согласно которым реальность (то, что мы считаем реальным как внешнее) всегда идет под знаком глубочайшего сомнения, большого вопроса.

Однако, понимая эту логику, мы почему-то так не живем. Я сейчас спокойно попью воду из стакана, а когда я буду ставить его на стол, не буду каждую секунду спрашивать: точно ли есть этот стол, точно ли я кладу что-

то на стол? Мы живем так, будто мы совершенно не сомневаемся в этой реальности. Вместе с этим мы попытались логически доказать, что так оно и есть, выясняется, что наше представление о реальности не является результатом знания, выверенного и доказанного строгим образом знания. Тогда чем является наше странное отношение к реальности, которое так трудно расшатать? Требуются усилия, чтобы понять то, что нам говорит Декарт и Беркли. Но когда мы наконец поняли Декарта и Беркли, нас каждую минуту жизни не преследует это сомнение. Почему?

И ответом может быть следующее утверждение: наши отношения с реальностью, отношения субъекта с реальностью, являются отношениями не четко доказанного и выверенного знания, а результатом некой веры. То есть, странным образом, у нас есть удивительно сильная вера (происхождение которой представляет собой отдельную философскую тему для размышлений), своего рода когнитивный инстинкт, согласно которому мы **верим** в то, что реальность реальна, и твердо убеждены в этом. Мы можем бесконечное число раз проделать с собой мысленный эксперимент Декарта, поразиться его правильности, но жить будем так, как если бы мы считали реальность реальной. И так как у нас не так много оснований для того, чтобы что-то думать о мире и его реальности, перед нами встает своеобразный выбор: либо знание, либо вера. Если это не знание, то это вера. Мы верим в то, что мир реален.

Лекция 5. Трансцендентальный субъект как гарант объективности

Название пятой лекции немного незаконное, потому что, как свидетельствуют специалисты и просто внимательные читатели «Критики чистого разума», Кант не использует конструкцию — трансцендентальный субъект, — но так случилось, что это словосочетание надежно осело в философской традиции. Это довольно концентрированное и рабочее понятие.

Сегодня мы продолжим следовать выбранной стратегии и посмотрим, как происходит дальнейшее «усиление» субъекта в формировании некоторых реальностей. Как вы уже заметили, на протяжении предшествующих четырех лекций происходило нагнетание, неизбежно ведущее к кульминации, к которой мы сегодня в большей степени сможем приблизиться. Однако сразу стоит оговориться, что в этот раз мы ее еще не достигнем. О кульминации субъекта можно будет говорить только в связи с философией Гегеля. А сейчас речь пойдет о Канте. Нам предстоит знакомство с важным шагом — логическим поворотом, который оказался совершенно революционным. Несмотря на всю интеллектуальную активность, которая производилась для очищения и обнаружения собственной природы субъекта, тот методологический шаг, который совершил Кант, просто не приходил философам в голову.

Мы остановились на новоевропейской субъектности, на эпистемологических последствиях такого субъекта и такой техники познания, которая только и может быть реализована новоевропейским субъектом, а именно эпистемологией докритической и, как ее называет сам Кант, догматической. Вот эта догматическая эпистемология оказалась перед лицом очень неприятного парадокса, тяжелой дилеммы в виде двух возможных подходов в познании. Собственно, это и составляло природу дискуссии между эмпиризмом и рационализмом: способ получения достоверного знания. Эмпиризм был убежден, что получить абсолютное знание вполне возможно — для этого надо опираться на опыт. Правда, отстаивая преимущество опыта, эмпирики в основном выдвигали в качестве достоинств метода в меньшей степени аподиктичность (абсолютную достоверность и доказательность), чем саму возможность получения знания, то есть его прирост. Рационалисты были убеждены в том, что никакая опора на опыт не может называться знанием и не может обеспечивать абсолютную достоверность познания, и здесь чувствовали свою силу, указывая на то, что важнейшим критерием абсолютного знания является не столько прирост, сколько доказательность. Поскольку опыт

никогда не может обеспечить абсолютную аподиктичность, никакая эмпирическая стратегия познания не может претендовать на полную достоверность.

Внутри этой дилеммы расколотым оказался сам субъект, которому приходилось принимать решение: быть субъектом эмпирического познания, то есть тем, который в итоге станет субъектом научного знания, познания в смысле естествознания; или быть субъектом некоего математизированного знания, аналитического и аподиктического. В этом заключался большой конфликт, затянувшийся на целое столетие, не слишком явственно приведший к каким бы то ни было внятным результатам и даже повлекший несколько абсурдную ситуацию: не аргументы рационалистов, а аргументы философов-эмпириков в какой-то момент стали подтверждать правоту рационалистов. Например, так случилось у Юма и у Беркли. Не буду на этом подробно останавливаться. Аргументы обеих сторон зашли в тупик, и спор выглядел непродуктивно.

Примерно в этой ситуации Кант задумывается над собственной эпистемологической программой, которая в итоге разовьется в программу трансцендентальной философии, или просто трансцендентализма, который примирит рационализм и эмпиризм. Но более важным следствием для нас будет выведение в свет некоего трансцендентального субъекта и обоснование удивительной идеи, оставшейся незамеченной предшественниками Канта, — идеи, согласно которой абсолютная достоверность, которую мы ищем как лежащую у основания настоящего знания, достижима лишь в том случае, если истина окажется рукотворной: если человек окажется так или иначе сопричастным к изготовлению этой истины. Не в том субъективистском смысле, который присутствовал в догматической метафизике в виде различных версий субъективного идеализма, а в преобразованной трансценденталистской форме. Эта основополагающая мысль, что именно сопричастностью субъекта достигается аподиктическое знание, всеобщность и необходимость, оказалась неочевидной и неожиданной идеей, в том числе и для самого Канта, который смело называл свою философию коперниканским переворотом и вполне осознанно противопоставлял ее классической метафизике. Попробуем подобраться к идее трансцендентальной субъектности, претендующей на обеспечение абсолютной истинности. Почему вообще надо говорить об абсолютной истине?

Любая интеллектуальная работа по приобретению какого бы то ни было идеала познания руководствуется целью достижения абсолютной достоверности. Если проанализировать наше представление о знании и

его приобретении, мы увидим, что в основании лежит некоторая несомненность. Иными словами, относительная истина представляется для нас оксюмороном: истина может быть только абсолютной. Если же говорить об онтологической стороне абсолютной истинности, то она выглядит как нечто, что отвечает двум взаимосвязанным характеристикам, о которых как раз и говорит Кант: всеобщность и необходимость.

Свойство всеобщности заключается в том, что мы считаем какую-то истину онтологически абсолютной и эпистемологически несомненной, то есть, полагаем ее выполнимой во всех случаях. Такая истина отвечает тому, что в логике называется квантором всеобщности, и мы с полным правом можем сказать, что так есть всегда или так не есть никогда, так есть во всех случаях или так не есть ни в одном. Требуется некая абсолютизация всех возможных случаев, в отношении которых то или иное положение будет выполняться или не выполняться. Исключения здесь невозможны.

Необходимость оговаривает неслучайный характер той или иной истины. Истина тогда является необходимой, когда в ее отношении мы констатируем не такое утверждение, в котором она может быть, а может и не быть – необходимость оговаривает невозможность быть другим. Приведу пример: в философии принято говорить о фактах и аксиомах, и, если припомнить предложенное Лейбницем замечательно емкое лингвистическое разделение на истину факта и истину разума, здесь как раз можно увидеть это различие.

Факт – это некое положение дел, в отношении которого мы можем сказать, что оно может происходить или не происходить. Возьмем любой факт: небо имеет синий цвет, а кровь – красный. В каком случае это для философа факты? Фактом данное положение дел является именно потому, что в отношении каждого из этих утверждений мы можем произвести логически легальную процедуру отрицания. Мы можем представить, что небо красное, а кровь, напротив, голубая; мы можем представить, что небо не обладает голубым цветом или обладает любым другим цветом. Когда мы это делаем, никаких логических противоречий не возникает. В суждении «небо красное» не содержится какого бы то ни было логического противоречия, которое позволило бы нам, не обращаясь к опыту, не выходя к миру и не глядя в небо, удостовериться то, что оно не красного, а синего цвета. В самом содержании этого высказывания нет ничего, что позволило бы нам установить его истинность или ложность. Они будут устанавливаться только через соотнесение с реальным положением дел.

Почему в данном случае эти истины являются не необходимыми, а так называемыми случайными? Потому что речь идет об установлении истинности или ложности через соотнесение с опытом, в силу чего данное положение всегда может быть другим (логическая процедура это допускает): то, что оно именно такое, а не другое, не является результатом некой внутренней логической процедуры, процедуры внутреннего удостоверения — выбор мира в пользу того, что небо голубое, а не красное, случайный, а не необходимый, потому что альтернативы логически возможны, а удостоверение на опыте не является абсолютно достоверным. Почему (после того как мы выйдем к миру и удостоверимся в том, что небо все-таки голубое, а не красное) эта истина является относительной и случайной? Потому что процедура удостоверения на опыте — принципиально незавершенная. Что мы делаем, когда выходим в мир, чтобы посмотреть на небо? Мы смотрим на участок неба, но понимаем, что мы исследовали только обозримую его часть. Мы можем прогуляться и посмотреть на другие участки, но как бы далеко мы ни продвинулись в изучении неба, в силу неограниченности пространства мы всегда находимся в ситуации невозможности провести верификацию во всех точках Вселенной.

То же самое с фактором времени: если мы проводим проверку некоторого утверждения на опыте, который всегда протекает в пространстве и во времени, с точки зрения времени мы всегда имеем дело с ограниченной выборкой, то есть мы проверяем то количество фактов, которое произошло до текущего момента и происходит сейчас. В той мере, в какой будущие события от нас скрыты, сама верификация является по определению неполной. Любая верификация на опыте неполна в двух смыслах: с точки зрения представленности опыта в пространстве, поскольку мы не можем гарантировать проверку во всех местах, и с точки зрения времени, так как не можем гарантировать завершение временного ряда. Таким образом, любые факты случайны и обеспечивают только относительную достоверность. В отличие от тех истин, которые являются необходимыми.

Посмотрим теперь, в каком случае мы можем говорить о необходимости истины. Необходимая истина обеспечена только тогда, когда нам не нужна сверка с опытом, когда из самого внутреннего содержания, из внутренней логики утверждения мы можем убедиться в его истинности или ложности. Этого можно добиться только в том случае, если его опровержение невозможно на самом первом, начальном уровне: на уровне логической возможности.

Возьмем утверждения, что небо голубое и не голубое в одно и то же время; кровь и красного, и не красного цвета в одном и том же значении и в одно и то же время. Такое утверждение никак не может быть нами представлено и помыслено. Никакая сверка с опытом не нужна — нам не нужно производить проверку того, так это или не так. Уже здесь и сейчас мы понимаем, что утверждения подобного рода абсурдны, поскольку здесь нарушается один из фундаментальных законов логики: нечто утверждается и при этом отрицается. Например, высказывание «слоны летают» может казаться ложным, но мы задаемся вопросом, откуда мы знаем, что оно ложное, и понимаем, что произвели сверку с опытом, и поэтому данное высказывание ложное, однако это случайная истина, потому что нам надо идти в мир и проверять, летают они или нет. В случае же с высказыванием «слоны летают и не летают» — это не только ложно, но и противоречиво, абсурдно. Это утверждение всегда необходимо ложно. Таким образом, важнейшим критерием необходимой истины является возможность произвести верификацию с помощью логической процедуры. Высказывание, истинность которого нельзя установить на основе логической процедуры, всегда истинно или ложно случайно.

Почему это важно? Если вернуться на шаг назад, в классическую метафизику, где субъект оказался поставленным перед выбором, по какому пути познания идти — через опыт или через аналитическое знание, то как раз сейчас это разделение на случайные и необходимые, всеобщие и относительные истины, окажется очень важным. Дело в том, что до кантовского поворота практически вся классическая метафизика, все споры между эмпириками и рационалистами вращались вокруг того, какое из познаний — ориентированное на опыт или принципиально не ориентированное на него — может оказаться адекватным. Рационалисты ратовали за логическое мышление, потому что оно обеспечивает абсолютную достоверность, а эмпирики утверждали, что нужно ориентироваться на опыт, так как он предоставляет некоторую новизну. В итоге получалась сложная дилемма: мы хорошо понимаем, каковы преимущества математического и логического знания, поскольку оно опирается на верификацию и возможность обнаружения аксиом в пределе. Преимущество здесь — абсолютная доказательность. Но есть ли какие-то дефекты, побочные эффекты у такого рода знания? Трудность заключается в том, что находится под вопросом сама возможность приращения знания. В основании процедуры верификации лежит чистый анализ, то есть раскладывание того, что мы уже знаем, доведение до простейших утверждений, аксиом, и последующее собирания аксиом в сложные высказывания — теоремы. Говорить о возможности заполучить

некоторое неизвестное, радикально новое при таких процедурах не представляется возможным. Сама природа такого знания это исключает. Если существует завершение процедуры рассуждения и доказательства, именно наличие предела ограничивает любое количество истин, которые мы можем получить. Все выглядит как замкнутое множество, где мы можем только комбинировать и переконфигурировать, то есть собственно заниматься анализом и синтезом, но не открытием того, что ранее не было известно. Это серьезный пробел аналитического, абсолютно доказательного типа знания.

Ясно тогда, что познание, ориентированное на верификацию с опытом, будет иметь названный дефект в виде всегда неабсолютной, всегда относительной достоверности. Преимущество заключается в том, что именно такой тип познания позволяет открывать новое. Мы выходим — по определению понятия опыта — в некую неизвестность, незаконченность. Мы узнаем что-то новое, когда наши вчерашние ощущения были разрушены наступившим завтра. Трагичный парадокс самой новизны, самого нового знания в том, что получить его можно только за счет обрушения тех истин, которых мы, казалось бы, достигли.

Моральная дилемма заключается в том, что субъект должен выбирать между двумя возможностями, но, к сожалению, ни одна из них не гарантирует собственно знание в подлинном смысле. С одной стороны, наши представления о знании в обязательном порядке включают совершенную достоверность. Тогда опытный тип познания, строго говоря, не является познанием, потому что в самом представлении о знании мы закладываем представление об абсолютной истине — мы называем знанием то, в чем можем быть точно убеждены, и никакое событие не изменит кардинальным образом и не продемонстрирует некой неизбежной гипотетичности того, что мы для себя открыли. С другой стороны, знание также содержит в себе и представление о необходимости приращения, то есть мы называем что-то знанием в том случае, если находим нечто новое. Если не происходит никакого прироста, а есть лишь тавтологическое повторение того, что уже известно, мы не считаем это знанием. Таким образом, природа знания в том виде, в котором мы ее имеем и представляем, является парадоксальной, поскольку соединяет два взаимоисключающих требования: это, во-первых, абсолютная доказательность, а во-вторых — возможность получать новые знания. Мы называем знанием такое новое, в отношении которого у нас есть абсолютная убежденность. Мы хотим делать новые открытия с

возможностью абсолютной убежденности и с абсолютной доказательностью.

В этой, казалось бы, совершенно неразрешимой ситуации оказались рационалисты и эмпирики, сами не отдавая себе в этом отчета, потому что парадоксальность самого представления о знании как будто бы оставалась ими незамеченной. То, что знание представляет для нас невозможный симбиоз, казалось не столь очевидным. Но именно с этого начинается Кант, когда говорит, что научное знание и возможность науки (в случае Канта наука — не корпус естественных наук, но единственно правильный путь познания) необходимо «спасти». Ведь если не удастся объединить эти два несоединимых требования, то выяснится, что невозможна ни наука, ни какое бы то ни было познание.

Кант полагает: если мы докажем, что такое знание возможно, то восстановим идеал абсолютно доказательного и вместе с тем нового знания. Именно поэтому главным вопросом «Критики чистого разума» является вопрос, как возможны априорно-синтетические суждения. Что это значит? Речь идет о соединении, которое я только что охарактеризовала. «Априорное» значит доопытное. Нельзя сказать, что здесь Кант революционен, потому что классическая традиция уже понимала, что два важнейших качества, характеризующие всякую истинность (всеобщность и необходимость), всегда достигаются априорностью, которая не требует сверки с опытом. «Синтетичность» в понимании Канта означает прирост, то есть синтетическим знанием называется такое знание, которое обеспечивает узнавание чего-то нового. Соответственно, Кант задается вопросом: возможны ли априорно-синтетические суждения? После обнаружения таких суждений *post factum* он быстро переходит к следующему вопросу: как они формируются? Кант берется за поиск ответа, показывая, в чем заключается априорно-синтетическая природа знания, и ставит перед собой задачу объяснить, как оно возможно.

В этой удивительной точке, когда Кант берется обосновывать, почему есть знание, соединяющее в себе абсолютную достоверность и новизну, и появляются контуры трансцендентального субъекта и самого принципа трансцендентальной субъективности. Скажем несколько слов о понятии трансцендентального субъекта (с той оговоркой, что, если следовать тексту, Кант говорит просто об априорных формах, трансцендентальных принципах, трансцендентальном идеализме, но практически не соединяет предикат трансцендентальности с субъектом, хотя активно его подразумевает).

Важнейшая вещь для трансцендентальной субъективности состоит в том, что она удивительным образом присутствует во всяком индивидуальном Я, но не отождествляется с ним. Иными словами, это не частное Я того или иного человека, а структура, присущая субъекту, лежащая в глубине его собственной субъектности, но лишенная какой бы то ни было личностной персонификации и полностью совпадающая с любой другой глубинной структурой, лежащей в основании любого другого субъекта. Это некая общечеловеческая основа, сам принцип бытия субъектом: не конкретным, а субъектом вообще; принцип организации природы самой субъективности. Поэтому, как принято говорить, если где-то находятся два, три, четыре психологических Я, четыре субъекта, то это четыре эмпирических субъекта, а трансцендентальный субъект только один в силу своего единообразия, соприсущности всем. Но что это такое и почему именно наличие этого удивительного принципа и обеспечивает возможность априорно-синтетического знания?

Вернемся к прояснению этого знания, посмотрим, как оно выглядит в представлении самого Канта. Мы сказали, что Кант начинает с того, что оно [априорно-синтетическое знание] точно есть. Однако нужно разобраться, как возможно, что оно есть. Фактически Кант говорит следующее: априорно-синтетические суждения, из которых складывается априорно-синтетическое знание, мы встречаем повсеместно в самых разных дисциплинах. Они присутствуют как в естествознании, так и в метафизике, но в большей степени представлены в математике. Это наилучшая иллюстрация априорно-синтетического знания. Кант по большей части использует примеры оттуда, хотя — справедливости ради — прибегает и к естествознанию, и к метафизике. Например, в начале I и II книг Кант приводит математическую аксиому: кратчайшим расстоянием между двумя точками является прямая линия. Пример из естествознания: закон сохранения вещества, при любых трансформациях количество материи (вещества) остается прежним, постоянным. А из метафизики — культовый пример с причинностью.

Остановимся тут подробнее. Декарт предполагал, что высказывание «все имеет причину» является аксиомой, а значит, примером только лишь логического знания, которое не дает никакого прироста [знания]. Кант же считает высказывание «все имеет причину» априорно-синтетическим. Своеобразие априорно-синтетического, если его пристальнее проанализировать уже в терминах самого Канта, заключается в том, что, впервые встречаясь с некоторым фактом и не имея возможности вывести его из ранее известных понятий, мы почему-то можем быть убеждены в его

истинности. Например, сколь бы тщательно мы ни разглядывали любой предмет или явление природы (скажем, камень), мы не сможем дедуцировать оттуда, как он поведет себя — раскрошится ли он при механическом воздействии или окажется прочным. Из одного созерцания, умозрительных рассуждений об этом объекте мы ничего не узнаем, мы должны вступить с ним во взаимодействие. Когда это происходит — например, от малейшего взаимодействия камень крошится, — мы понимаем, что на самом деле это куча песка. Данное знание оказывается для нас абсолютно новым, неожиданным. Если бы была верна вся классическая традиция, то любое неожиданное знание всегда сопровождалось бы сомнением в том, что завтра или послезавтра оно сохранит свою форму и тот вид, в котором мы его обнаружили. Кант же говорит, что есть такие случаи, когда мы, впервые узнавая что-то, проникаемся абсолютной убежденностью, что так будет всегда и везде, что данная истина является всеобщей и необходимой (например, что кратчайшим расстоянием между точками является прямая линия).

Что значит «впервые узнавая»? Ясно, что мы все когда-либо узнаем впервые, и о законах логики (закон тождества, закон исключенного третьего) можно сказать то же самое. Здесь нужно быть точными и внимательными. Речь идет о том, что мы можем не знать, как формулируется закон тождества, но мы применяем эту истину в повседневном обиходе, будь то концентрированный акт мысли или совершенно обычная способность практически ориентироваться в мире. Законы логики всегда уже выполняются, и в этом смысле они всегда уже нам известны. Поэтому в отношении так называемых аналитических истин все-таки можно говорить, что они не являются новыми для нас.

Но все обстоит иначе с огромным пластом истин, в первую очередь математических, потому что, когда мы впервые знакомимся с такими аксиомами, они кажутся нам абсолютно новыми. Наверное, когда мы впервые слышим, что через точку можно провести бесконечное число прямых или что прямая является всюду плотной и между любыми двумя точками, составляющими эту прямую, можно проложить две другие (в пределах бесконечное число точек), все это является для нас в достаточной степени новым, но поразительность ситуации, ее противоестественность, паранормальность заключается в следующем: как только мы это узнаем, тотчас же проникаемся уверенностью в том, что любые другие прямые линии будут отвечать этому принципу, только что открытому. Все треугольники мира будут подтверждать, что сумма их углов равна 180

градусам, и между любыми двумя тосками кратчайшим расстоянием будет прямая.

Кант спрашивает, что за тайный и загадочный ингредиент примешивается к подобного рода утверждениям. Казалось бы, мы должны повести себя так, как если бы мы встретились с каким-то фактом: например, что сердце слева, а не справа (ведь мы не можем быть уверены, что всегда у всех организмов сердце будет справа), или что все лебеди белые (если мы узнаем, что некоторое количество лебедей обладает белым окрасом, то не можем быть абсолютно убеждены, что все лебеди на земле или в любых других местах всегда таковы). Когда мы, встречаясь с чем-то новым, находимся в ситуации относительной убежденности, а не абсолютной, это классическая, нормальная, ожидаемая ситуация. Однако Кант говорит, что практически все, 99 процентов математических истин идут под очень странным грифом: мы узнаем о них как о неких неожиданностях, как о чем-то новом, но при этом у нас не возникает ни малейшего поползновения продолжить опыт, продолжить проверки. Можно обратиться к классике, к знаменитому диалогу Платона «Менон», где Сократ показывает мальчику, как можно было бы построить фигуру площадью восемь футов. Фактически все, что слышит мальчик, является для него новым, но ни в какой момент у него не возникает соблазна перепроверить с помощью линейки, верны ли те наблюдения, которые Сократ делает в отношении частей квадрата. Кроме того, после того как они покончили с этим квадратом, у ребенка не возникает никакой потребности проверять все остальные квадраты, применительно к которым будут действовать все те принципы, которые они открыли для одного-единственного квадрата. Эта особенность в случае с математикой заставляет Канта спрашивать, как такое возможно.

Еще один короткий пример из естествознания. Кант берет в качестве иллюстрации закон сохранения вещества. Речь идет о том, что из самого анализа понятий — вещество и изменение вещества — мы не можем вывести идею постоянства. Точно так же, как в случае с математикой: из самого понятия точки и прямой линии мы не можем вывести, какое расстояние до точки будет кратчайшим. Как говорит Кант, представление о точке, о прямой — это качественные представления, а о краткости и дальности расстояния — это количественные характеристики, потому что не есть анализ: мы здесь узнаем что-то новое. В случае с принципом сохранения вещества мы тоже узнаем что-то новое и при этом почему-то проникаемся абсолютной убежденностью, что данный закон действует при любых трансформациях вещества.

Кант спрашивает, как это возможно, и указывает на принцип трансцендентальности, или на принцип априорности. Трансцендентальное — некий принцип, который вообще делает возможным априорное. Фактически речь идет о том, что получить удивительное сочетание новизны и абсолютной достоверности можно только в том случае, если при выполнении процедуры познания всеобщность и необходимость обеспечиваются самим субъектом. Если бы мы имели дело только с тем, что приходит к нам извне в качестве некоторого нового опытного материала и эмпирического знания, то, как мы понимаем, оно бы никогда не сопровождалось никакой абсолютной доказательностью, мы всегда бы находились в состоянии бесконечных сомнений. С другой стороны, если у нас все-таки есть какое-то знание, которое сопровождается полной убежденностью, тогда оно должно быть тавтологическим, пустым, сугубо аналитическим: вечным раскладыванием ранее известного, только чистая логика. Мы должны были бы заниматься либо логикой, либо гаданием. Но если допустить такую поразительную вещь, что сами структуры, которые присущи познающему субъекту, как-то участвуют в организации опыта, можно представить опыт не в виде этого абсолютнейшего произвола, который в любой момент может быть другим, и мы должны были бы относиться к нему не как к чему-то совершенно неупорядоченному, бессистемному, неорганизованному, некоему чуду (иначе жизнь была бы наполнена ощущением беспрестанного хаоса). Единственно возможным ключом для объяснения существования априорно-синтетического знания, согласно Канту, является допущение, что имеет место непосредственное участие субъекта во взаимодействии с опытом.

Как именно работает принцип, предложенный Кантом? Что он в общем виде из себя представляет? Этот принцип заключается в том, что если бы опыт не был связан со структурами, свойственными самому субъекту, то всеобщность и необходимость ни в какой момент не появились бы, так как они ассоциированы с доопытным познанием, с самой априорностью. Поэтому, говорит Кант, мы должны сделать единственный возможный шаг и допустить, что познание выглядит следующим образом: субъект — данный системный принцип — всегда в начале каким-то образом обрабатывает опыт, оформляет сигналы, которые приходят извне, из мира, систематизирует, упорядочивает их. Именно наличие неких принципов, свойственных самой трансцендентальной субъектности, самому принципу познания, и их вмешательство в упорядочение опыта и позволяет получить «опыт» — во-первых, понятный и соразмерный нам, потому что мы в начале подогнали его под собственные познавательные

способности, сделали его релевантным и адекватным для нас; во-вторых, всеобщий и необходимый, поскольку таковым делают его те принципы оформления, которые вмещались в начале.

Почему получить сырой опыт, никак не оформленный для нас, невозможно? По двум причинам. Одна — очевидная, из нее еще не следует трансцендентальный принцип, другая — объясняющая трансцендентальный принцип. Первый момент: взаимодействие с «просто опытом» выглядит малоубедительным, так как если опыт не предполагает соответствия тому, что мы в принципе можем схватить, вряд ли мы способны что-то из него извлечь. Ясно, что извлекается то, что может быть извлечено. Должна быть некоторая взаимная подогнанность того опыта, который становится для нас доступным, достижимым, под наши возможности. Они должны участвовать в организации этого процесса. Второй же пункт, указывающий на трансцендентальный принцип, показывает и оговаривает, что сами наши познавательные способности — не просто отражают, нейтрально считывают информацию извне, а активно формирует нечто для себя. Необходимость того, чтобы такие структуры существовали и работали, как раз и обеспечивает несомненность.

Таким образом, есть некая внутренняя структура, которая определенным образом сначала оформляет нечто, что еще не является опытом, собственно в сам опыт. Он является не чем-то первичным, а результатом неких процедур, обработки. Впервые Кант говорит, что опыт — продукт, результат. Опыт не появляется, как думала классическая метафизика, «с чистого листа». Опыт — сложное результативное следствие. Он получается в результате нашего активного оформления, взаимодействия, организации внешних сигналов и несет в себе два важнейших измерения. Первое: то, что пришло извне, некое содержание, материя этого опыта, явления (феномен, как потом скажет Кант) — содержательная часть. Например, мы находим небо синим, траву — зеленой, чашку — белой, и это содержание являет собой измерение, пришедшее извне, связанное с внешним миром, поступающее на «трансцендентальный экран» активно формирующего восприятия и несет с собой то, что безусловно связано независимостью, внешним от нас расположением. Однако в каждом явлении, помимо этого содержания, есть еще и формальная сторона, форма явления. Важнейшей характеристикой формы явления является то, что она приходит не извне, она не связана с внешними сигналами. Форма всякого явления обеспечивается способом познания, она приходит «от меня». Здесь реализуется принцип упорядочивания, организации. Чуть

позже мы уточним, что это за формы. Сам принцип приходит от субъекта потому, что всякое явление есть нечто комплексное и всегда уже входящее в состав нашей субъектности. В состав всякого явления, которое я начинаю исследовать, всегда входит что-то действительно не связанное со мной, приходящее из мира, но обязательно уже оформленное.

Почему именно организующие принципы, приходящие от субъекта, обеспечивают всеобщность и необходимость? Потому что именно в отношении них мы не можем сомневаться, так как они являются нашими собственными принципами организации всякого внешнего. В начале мы сказали, что факты могут быть такими и иными, а есть нечто, что ни при каких обстоятельствах не может быть другим. Разгадка заключалась в том, что мы сами не можем быть другими для самих себя, наши внутренние принципы не могут быть другими, потому что мы не могли бы осуществлять процедуры познания, применяя другие структуры. Наши структуры познания являются не произвольно изменчивыми, а инвариантными в силу сращенности с нами. Поэтому Кант говорит: разгадка заключается в том, что познание должно быть связано только с нами, исходить от субъекта.

Это в достаточной степени странная вещь, здесь есть определенный революционный потенциал, потому что, как правило, по некоторому наивному умолчанию абсолютную достоверность для нас приобретает то, что не субъективно, а объективно, принципиально независимо от нас и наших наблюдений. В данном случае все переворачивается: говорится, что абсолютная несомненность никогда не может приходить в качестве чего-то объективного. Мы никогда не породили бы идею законов, принципов, правил, если бы имели дело только с чем-то объективным. Мы начинали бы всякий раз с чистого листа, не имели бы никаких ожиданий, и никакой предшествующий опыт ничего не значил бы. Мы все время говорили бы, что было так, но неизвестно, как сейчас, и совершенно не известно, как будет. Сама идея инвариантных принципов и жестких правил никогда не смогла бы прийти извне, если бы мы взаимодействовали только с внешним миром как с чистым опытом, никак не обязанным своим существованием нам самим. Идея законов, принципов, непреложных установлений, несомненности — абсолютной истины — есть в нас только потому, что в нас работают такие структуры, которые по своему происхождению не могут быть другими. Поэтому у нас есть опыт невозможности быть другими. И он приходит от нас самих.

Таким образом, принцип трансцендентализма, выведенный Кантом, утверждает парадоксальную, но хорошо доказанную вещь: достижение

знания, которое является и новым, и в то же время абсолютно выверенным, достоверным, возможно только потому, что наше собственное участие в процессе добывания опыта активно, а не пассивно созерцательно. Мы участвуем в формировании чего-то в качестве того, что потом будет воспринято как опыт, и наши собственные структуры, которые всегда входят в состав любого внешнего явления, обеспечивают аподиктичность, всеобщность и необходимость, абсолютную достоверность истины. Трансцендентальное говорит, что истинность возможна только тогда, когда она связана с самим субъектом наблюдения.

Важно отметить: трансцендентальное в обязательном порядке противопоставляется субъективному и снимает непродуктивное противопоставление субъективного и объективного, которое присутствовало в классической метафизике. Теперь речь идет не о частном, эмпирическом субъекте (сколько людей, столько и разных впечатлений, восприятий), а об общих, присущих всем и каждому инвариантных принципах организации опыта, которые просто «присажены» к субъекту. То есть словечко «субъектный» в отношении к трансцендентальному возможно только потому, что трансцендентальный принцип — как некое программное обеспечение, которое работает только в связи с носителем. Этот принцип инсталлирован эмпирическому субъекту, но субъектность в значении «субъективности», «частности», «индивидуальности» здесь сведена к нулю. Трансцендентальность — это не субъективность, это некая объективная субъектность (очень грубо говоря), то есть некие всеобщие, универсальные принципы организации субъектности, а значит и организации самого опыта. Именно трансцендентальное обеспечивает искомую всяким знанием законосообразность и истинность.

Кант тщательно систематизирует и уточняет принципы, которые задействованы в априорно-синтетическом познании. Они имеют отношение и к чувственности, и к организации рассудочности (работа рассудка). Кант придерживается классического деления: у нас есть чувственность, с помощью которой нам даются предметы, и рассудок, с помощью которого мы их мыслим. Через ощущения я вижу цвет неба, слышу звуки, воспринимаю запахи — я вообще имею впечатление благодаря органам чувств, чувственности вообще. После того как первичные впечатления получены, я могу формировать из них понятия, оперировать ими на правах абстракций. Этим занимается рассудок: он соединяет, разъединяет, занимается анализом и синтезом понятий, образованных по результатам первичных впечатлений. Таким образом, в

некотором смысле трансцендентальный субъект состоит из двух частей. Есть еще третья часть — разум, но пока не будем ее вводить, чтобы понять, как работает сама трансцендентальная механика.

По Канту, априорными формами (то есть собственно трансцендентальными принципами, которые организуют нашу чувственность), являются пространство и время. Они объективны, но присущи не самим по себе вещам, а исходят из наших собственных способностей упорядочивать чувственные впечатления. Априорные формы пространства и времени обеспечивают первоначальный доступ к любым ощущениям, которые на входе в эту огромную трансцендентальную «фабрику» доставляют новые данные, проходя через фильтр чувственности. Трансцендентальных форм рассудка (Кант называет их не просто формами, а категориями) насчитывается двенадцать. Таким образом, всего у нас 14 априорных форм: две формы чувственности и 12 форм рассудка. Рассудочные категории не поставляют ничего нового: это абсолютно формальные инструменты, которые лишь обрабатывают, устанавливают различный характер связей между понятиями, сформированными по результатам первичных впечатлений — ощущений, но с помощью этих понятий они теперь мыслятся рассудком. У рассудка есть глубинная трансцендентальная структура. Она, как и можно было ожидать, снимается Кантом с логики нашего мышления. Он говорит, что нужно взять логику как мы ее знаем и анатомировать ее, чтобы показать, почему и как она работает. Фактически все 12 категорий основываются на возможных принципах построения форм суждений в логике. Это некие предельные, фундаментальные, организующие принципы нашего мышления.

Априорные формы чувственности — пространство и время — в большей степени контринтуитивны, чем априорные формы рассудка. То есть представление о том, что они относятся к нашей собственной чувственности, а не являются некими природными свойствами самой Вселенной, дается нам гораздо сложнее, ведь категории рассудка нам привычнее представлять как собственное мышление, как некий субъективно организующий принцип. Для того, чтобы говорить, что без нас Вселенная не продолжит свое путешествие во времени и не будет представлена в качестве протяженной в пространстве, требуется дополнительно подбирать аргументы. Как бы то ни было, именно соединение априорных форм чувственности и рассудка — очень важный момент, ибо новое приходит через первичный фильтр, через чувственную организацию (пространство и время), а потом обрабатывается рассудком.

Именно в соединении того и другого обеспечивается организация самой трансцендентальной субъектности, обладающей комплексом важнейших свойств.

В итоге, во-первых, мы еще больше «оторвались» от представлений о частном, личностном субъекте. Впервые это начинает происходить у Декарта, когда он говорит о принципе *cogito*, присущем всем. Когитальность — некоторая несущая конструкция любой субъектности. Кант многократно усиливает этот мотив. Трансцендентальное — несущий принцип для любой субъектности: теперь это не некий реальный, антропоморфный некто, а принципиальное устройство субъектности. Во-вторых, мы видим, что обожествление субъекта, начатое с христианской эпохи, в случае с Кантом усиливается во много раз, поскольку теперь трансцендентальная субъектность оказывается той единственной инстанцией, которая обеспечивает абсолютность знания. Если классическое философское представление о процедуре познания все время балансировало между представлением о субъективном (а значит недостоверном, неочевидном, вероятностном) и объективном, (правильном, окончательном), то Кант показывает, что достижение абсолютной достоверности возможно только в случае прямого вмешательства субъекта в формирование своего опыта. Ни при каких других обстоятельствах абсолютное знание не может быть возможно. Если субъект не участвует в организации опыта, он никогда не дотянется до истины, она всегда будет находиться в другом месте. Нужно вначале создать свой собственный мир, чтобы потом найти в этом мире нечто несомненное (и им будет то, что относится к самому субъекту).

Наконец, трансцендентальная природа субъекта означала разделение мира на два измерения: реальность для нас (мир феноменов) и реальность саму для себя (мир ноуменов). Может, не совсем правильно говорить о том, что здесь речь идет о реальности двух порядков, но, как пишет Кант, феноменальное — трансцендентально, эмпирически реально, а ноуменальное — трансцендентально идеально. Речь идет о том, что есть мир для нас, в котором мы располагаемся (мир феноменов), и мир вещей-в-себе (мир ноуменов). Последний при этом находится за пределами нашей достижимости, но в «нашем» мире, феноменальном, мы являемся неограниченными хозяевами в плане познавательных практик. Феноменальный мир успешно познаваем при условии, как думает Кант, совершенно недорогой цены — при отказе от выхода за пределы всякого возможного опыта, то есть за пределы мира, организованного нами.

Именно здесь извечные сомнения скептиков (предполагающих, что люди занимаются лишь фикциями и получают лишь эфемерную иллюзию знания, а не само знание) могут быть отвергнуты, поскольку познание внутри феноменального мира обещает нам безоговорочный успех и эффективность в достижении двух важнейших искомым казавшихся в начале противоречивыми требований: новизны и абсолютной достоверности. Это становится возможно постольку, поскольку мы сами приняли непосредственное участие в организации феноменального мира.

Вопросы

Насколько мы можем утверждать, что трансцендентальные структуры действительно универсальны и общечеловечны? Каким образом Кант это обосновывал?

Д. Г.: Практически никак. Это один из основных упреков, который сделал возможным колониальную критику кантовской философии с различного рода этнографических ракурсов. Они указали на то, что другие принципы организации мышления возможны. Логику Канта, его нежелание связываться с подобным обоснованием понять можно. Если мы задумаемся, как он мог бы попытаться доказать эту мысль, то и сами, наверное, откажемся от такой затеи. Что здесь можно сделать? Мы не можем эмпирическим путем обосновывать наличие трансцендентальной организации познания в качестве универсального, общечеловеческого: надо обратиться к другим людям, каким-то образом проводя верификацию. Над всем этим в качестве табу стоит общефилософское правило: мы не можем быть убеждены даже в наличии другой субъектности. Разумеется, тогда мы тем более не можем быть убеждены в наличии другой трансцендентальной субъектности. Это вопрос сложный. Но философия всегда проводит внутреннюю работу по исследованию трансцендентальной субъектности. Кант ничего не говорит в качестве доказательства того, что мы можем быть убеждены, что у любого другого это так. Точно так же классическая философия считала возможным исходя из обоснования внутри самой себя демонстрацию аподиктичности, например принцип *cogito*: я обнаруживаю когитальность для себя, но в той мере, в которой это аподиктически должно быть так, мы должны исходить из того, что если где-то есть другая субъектность, она будет организована точно так же, как моя. Это не значит, что я должна быть убеждена, что сидящий рядом Тетенс, которому Кант пишет письма, тоже субъект. Но если он субъект, то принцип его организации только такой. Это классический ход мысли для всей философии, и у Канта он тоже

подразумевается, но никак не связывается с прямым утверждением этих вещей. Именно то, что он этого не делает, развязывает руки последующей критике, которая при сделанных оговорках весьма условна. Упрек касался того, что трансцендентальная субъектность была успешно экстраполирована на все потенциальное человечество. Здесь была совершена некоторая репрессия, подгонка иных принципов организации мышления и культур мышления под вполне себе определенный или единственный возможный принцип. Это было скорее политическое действие, чем эпистемологическое или метафизическое... Но я думаю, это известные контексты.

Лекция 6. Абсолютный субъект, который субстанция

В прошлый раз мы пытались посмотреть, что означает трансцендентальный субъект, сделав предварительную оговорку, что он не вполне существует на страницах «Критики чистого разума», а появляется с легкой руки последующих философов и философствований и входит в поле понятийной лексики. Сегодня мы продолжим говорить о субъекте вообще, имея в виду тот вектор, который нас инспирирует, а именно вектор его все большего возвышения и интенсивности. В этот раз нам предстоит увидеть, как выглядит зенит классического субъекта.

Мы начали говорить о новоевропейском субъекте как об эмпирическом или психологическом, то есть как о личности, персоне, индивидуальности. Конечно же, поскольку мы занимались философским анализом субъекта, мы довольно быстро оговорили, что философия никогда не ограничивается представлением о психологическом субъекте, а пытается искать в нем инварианты, универсальности. Собственно говоря, философия всегда пытается ответить на вопрос, что есть субъектность как таковая и в чем природа субъективности вообще, но сам этот философский поиск действительно начинался во многом с освидетельствования эмпирического субъекта, некоторой конкретной персоны. Потихоньку от этого представления об эмпирической субъектности философия переходила ко все более абстрактной основе, и следующей условной рубрикой философского анализа субъективности может быть представление о когитальном субъекте. Речь идет не только о Декарте, а практически обо всем окружении философов, так или иначе погруженных в эту эпоху, дух которой составлял картезианский субъект. Это был первый шаг в сторону от эмпирического, частного, индивидуального,

персонофицированного субъекта к абстрактному субъекту, некоторому субъекту вообще, причем понятому как механика, машинерия, специфичная именно природой своей возможной бессодержательной активности. То есть субъект — это не тот, кто личностно наполнен каким-либо индивидуальным биографическим опытом бытия этим человеком или другим. Субъект — это как раз тот, у которого всякое внутреннее содержание может быть выхолощено, остается только формальная структура субъектности, которая продолжает сохраняться, самовоспроизводиться и активным образом работать. Важным шагом в направлении такого понимания субъекта был именно картезианский, или когитальный, субъект.

Следующее представление о субъектности, о котором мы говорили на прошлой лекции, — это, собственно, «трансцендентальный субъект». Мы оговариваем, что Кант так не говорит и не использует этот концепт в такой смысловой связке, но зато последующая философия изобретает это понятие именно для того, чтобы подчеркнуть, что речь идет о некотором процессе, механике.

Сегодня мы поговорим об абсолютном субъекте. Он знаменует некий предел возможных философствований о субъекте и субъективности, потому что после конструкции абсолютного субъекта, которую мы сегодня попробуем воспроизвести, что-либо еще делать с субъектом практически не представляется возможным в смысле прояснения того, что это такое, наращивания его способностей, уточнения свойств и так далее. Такой субъект можно либо разом принять, либо не принимать вовсе, что и было сделано, ознаменовав собой начало эпохи утраты доверия к субъекту как к чему-то реалистическому.

Таким образом, поговорим об абсолютном субъекте по большей части в исполнении гегелевской философии, имея в виду Гегеля как главного репрезентанта и маркера идеи абсолютной субъективности. Справедливости ради, нужно принимать во внимание, что предшествующие или так или иначе коллегиальные ему философы, в частности, те, кем представлен эпохальный период немецкой классической философии или немецкого идеализма, то есть такие фигуры как Шеллинг, Фихте и, в общем-то, Шопенгауэр, проделывали похожую работу. Если мы говорим об идее абсолютного субъекта как о некоем философском концепте, взятом в несколько укрупненном виде с точки зрения немного удаленной перспективы, можно с определенными

оговорками поставить знак равенства между философскими системами, которые принадлежали философствованию и Фихте, и Шеллинга, и Гегеля. Это те философы, которые сделали очень многое для возведения монументального памятника абсолютному субъекту — разумеется, на разных основаниях, с помощью разных подходов, иногда диаметрально расходясь в какой-то детальной аргументации, но в общем и в целом эту философскую работу можно обозначить как некий тренд эпохи. Мы остановимся на Гегеле, может быть как на некоем резюмирующем имени, и возьмем его философский проект как резюмирующий проект.

Ключ к пониманию того, что такое абсолютный субъект и как можно его сконструировать, лежит в выдвигании вперед двух нетривиальных и важных для философской мысли проблем. Одной из них мы уже касались напрямую, вокруг нее в прошлый раз выстраивали повествование о кантовской философии, кантовском представлении о субъекте, а второй касались вскользь.

Первую проблему можно обозначить и поставить следующим образом: как возможно, что мы объективны в своем познании? Как возможно, что познающий субъект продуктивен в своих познавательных усилиях? Вкратце напомню, в чем ее суть, почему ее нужно увидеть как проблему и есть ли здесь действительно проблема — а она, по всей видимости, здесь есть, поскольку было бы, как говорят философы, большой невнимательностью и, может быть, даже неблагодарностью принимать нашу продуктивность, а именно некоторую результативность нашего научного, теоретического, фактически любого знания, как данность. Знание нацелено на получение некоторых сведений о мире и последующую проверку того, правы мы в отношении этих сведений или нет, а именно правы ли в неких своих прогностических намерениях, когда мы не просто что-то узнаем, но пытаемся что-то делать в мире в соответствии с полученной информацией: во-первых, чтобы проверить ее достоверность и правдоподобие, а во-вторых, чтобы реализовать свои цели. То есть не ограничиваться пассивной описательностью и удостоверением факта, что нечто действительно так, а поставить полученное знание себе на службу, в каком-то смысле телеологическим способом повысив его ценность и значимость, потому что знание превращается в средство во имя неких целей, которые есть у человечества. Комплекс такого представления оказывается вполне работающим.

Мы действительно осуществляем проверку, удостоверяемся в верности наших гипотез или теорий, в успешности в получении знаний, можем использовать их, чтобы реализовывать свои цели. Было бы весьма недальновидным и наивным полагать, что так и должно быть, что здесь нет никакого чуда, никакого сверхъестественного положения дел. Почему здесь есть ситуация, заставляющая нас удивляться? Если мы действительно подходим к миру как к некому иному, которое никак не связано с нами, и первичные отношения взаимодействия с миром у нас возникают только в связи с желанием получить некоторую информацию о нем, то, строго говоря, нет ни малейших оснований иметь оптимистические ожидания по поводу того, что мы сможем, подступившись к этому иному, что-то от него получить, что оно нам каким-то образом откроется. Мы можем до бесконечности строить догадки об устройстве мироздания, в чем-то временно утверждаться, но уже в следующую секунду опыт опровергнет все гипотезы. В итоге мы можем оказаться в ситуации, когда разом понимаем, что любое взаимодействие с миром никогда еще не начиналось, потому что мы всегда находились только в режиме своих собственных домыслов. Подступить к миру просто не получается, потому что мир — это другое. Тем не менее, притом что мир ничем нам не обязан и знание вполне могло не быть получено, мы вполне успешны. Нужно ответить на вопрос, почему так происходит.

Вторую проблему можно сформулировать так: возможно ли, что мир, каким мы его полагаем (нечто целостное, предельное, всеобъемлющее, Абсолют, если использовать служебный термин философского словаря), является объектом? Можем ли мы полагать, если взять мир как все, что есть, эксплуатируя самые простые, в каком-то смысле детские, наивные интуиции, когда мы говорим «все-все-все», — все то, больше чего уже ничто не может быть? Именно так мы понимаем этот мир: как некое наибольшее, используя практически формулу Ансельма Кентерберийского, с помощью которой он давал определение идеи Бога. Как раз это определение мы используем для того, чтобы нащупать свое представление о мире, мире в целом, мире вообще — не о каких-то частных проявлениях мира, а вообще о мире. Это некое все.

В чем заключается вопрос и проблема? В классической традиционной субъектной дуалистической парадигме есть исследователь — биолог, химик или физик, у которых содержится нечто отличное от них и подлежащее исследованию на правах субъект-объектной диспозиции, согласно некому онтологическому, логическому и смысловому

несовпадению одного и другого, принципиальной нетождественности. Субъект должен отличаться от объекта, а объект должен отличаться от субъекта, чтобы познавательная практика, понимаемая как исследование, направленное от кого-то на что-то, состоялась. Можем ли мы понимать мир в целом в такой же перспективе? Можем ли мы накладывать субъект-объектную перспективу, взятую из прикладных исследований, как некую кальку на представление о мире вообще? Это вторая большая проблема, и мы к ней подойдем.

Начнем с первой. Почему мы эффективны и продуктивны в своем познании? В прошлый раз, когда говорили о Канте, мы развернули его философскую систему как обширный детализированный ответ на вопрос, как это возможно. Напомню вкратце решение Канта. Оно заключалось в том, что чудодейственным образом у нас есть априорно-синтетическое знание, собственно, оно и есть ключ к тому, что происходит. Оно и есть само это продуктивное познание, которое у нас постфактум наличествует и в отношении которого мы изумленно спрашиваем, как же так случилось, что оно у нас все-таки есть. Кант последовательно и чрезвычайно систематично показал, почему мы удивляемся. На первый взгляд, наличие априорности, то есть абсолютной убежденности во всеобщности и необходимости в некотором знании, никак не должно соединяться с синтетичностью, то есть с наличием нового знания, некоего приращения. Если у нас есть прирост, то убежденность не может быть абсолютной, она должна быть только относительной. Между тем странным образом у нас есть незаконнорожденное и паранормальное знание, которое соединяет абсолютную убежденность с возможностью получения нового знания.

Ответ Канта заключался в том, что такая паранормальная конструкция есть результат существования трансцендентального субъекта, его устройства и его диспозиционального отношения к миру. То есть у нас есть некая трансцендентальная структура, которая, согласно Канту, присуща антропоморфным носителям, человечеству, и эта машинерия взаимодействует с миром ноуменального — с реальностью, которая никогда не откроется нам в своей собственной основе, она может быть дана нам только будучи оформленной нами и прошедшей через структурирующий фильтр наших собственных познавательных способностей. Это и есть мир феноменальный, который мы получаем вследствие взаимодействия трансцендентальной структуры с ноуменальной реальностью, которая всегда уже лежит по ту сторону трансцендентальной субъективности и открывается только будучи

препарированной и оформленной субъектом. Благодаря такому положению дел мы оказываемся в феноменальном мире — в том мире, в котором мы живем, который мы знаем как мир собственного опыта. Этот опыт абсолютно изоморфен нашим собственным способностям, потому что мы в начале бессознательно его оформляли, а теперь мы сознательно собираемся его познавать. Он абсолютно когерентен нам, соприсущ, и поэтому никаких систематических непреодолимых препятствий тому, чтобы этот мир был раскрыт и познан, у нас нет. Кант безусловно агностик в отношении того, что осталось по ту сторону оформления: в отношении ноуменального он выступает как эпистемологический пессимист, но в то же время как абсолютный эпистемологический оптимист в отношении феноменального мира, где мы практически обречены на успех. Если мы не выходим за пределы всякого возможного опыта, но остаемся в пределах феноменального мира, мы обречены на успешное познание. Мы будем продуктивны, и теперь ясно почему.

Гегель удивительным образом заимствует эту конструкцию. Он не отбрасывает ее, а берет за основу, как это делают и его предшественники. И Фихте, и Шеллинг не могут обойти трансцендентальный идеализм как собственный бэкграунд, это слишком фундаментальная и мощная философская конструкция. Они действительно отталкиваются от кантовской мысли. Но, в общем и целом, все они (и более очевидно Гегель) упрекают Канта в некотором малодушии, в неспособности довести эту предложенную им конструкцию до логического завершения. Согласно Гегелю, Кант должен был проявить большую проницательность и внимательность, не самоограничиваться, и тогда бы он заметил, что для действительно правильного ответа на вопрос «как это возможно?» нельзя было прибегать ни к какому ограничению между ноуменальным и феноменальным. Трансцендентальная структура ни в коем случае не должна была служить некими граничными условиями между миром, открытым для нас, и миром, который остается по ту сторону, потому что, согласно мысли Гегеля, при таких ограничивающих процедурах мы никогда не получим мир, который действительно может быть нам доступен. Кант начал правильно, но в какой-то момент не смог пойти до конца.

Итак, в чем же заключалась ошибка Канта, согласно Гегелю, и что нужно было делать, чтобы дать правильный ответ на вопрос: как возможно, что мы эффективны и продуктивны в своем познании? Гегель, и здесь он не

является пионером и первооткрывателем, начинает с критики вещей-в-себе, с критики ноуменов. Практически вся классическая немецкая философская мысль после Канта видит главный недостаток его системы в разделении мира на феномены и ноумены, на понятие и вещь-в-себе. Гегель в самом начале, буквально в предисловии к своей работе «Феноменология духа», пишет ставшие знаменитыми слова: «...если бы абсолютное само по себе еще не попало к нам в руки и не желало бы попасть, оно уж конечно посмеялось бы над этой хитростью». Он набрасывает образ человека, который ловит птиц с помощью палочки, намазанной клеем, и говорит, что классический субъект (трансцендентальный) напоминает такого птицелова, который пытается приманить птичку с помощью нехитрой уловки. Гегель уподобляет птицу реальности, которая, разумеется, упорхнет от горе-ловца, поскольку никакое инструментальное изобретение, никакая трансцендентальная структура не в состоянии поймать ее в свои сети, уловить в свои структуры, уложить в свои формы, если мы действительно находимся в таких же отношениях с реальностью, как этот птицелов с птицей: будучи от нее отличным, никак с ней не совпадая, он тем не менее хочет ее каким-то образом заполучить — так же, как мы хотим заполучить реальность.

Что не так в кантовской конструкции? К чему этот образ и о чем эта фраза? Согласно Гегелю, Кант допускает роковую ошибку, удостоверяя ноуменальное как некое лежащее за пределами трансцендентального субъекта, тем не менее оговаривает определенный способ оформления этого ноуменального, то есть определенный способ вступления в отношения и взаимодействия с этим ноуменальным. Существует два момента такого взаимодействия. В первом случае Кант говорит о том, что у нас есть формы чувственности и рассудка, которые, подлаживаясь к неозначенному сигналу, поступающему откуда-то извне, структурируют некое неозначенное нечто, чтобы получить феномен, явление, феноменальный объект. Получается, что трансцендентальные структуры вступают во взаимоотношения с ноуменальным на правах оформления. Постулируется, что ноуменальное есть нечто радикально иное, радикально недостижимое, однако трансцендентальный субъект может накладывать формы на это ноуменальное.

Второй момент взаимодействия называется *аффицированием*. Он указывает на то, что ноуменальное имеет возможность и способность воздействовать на нас. То ноуменальное, которое всегда будет оставаться на правах радикально иного, всегда будет оставаться нераскрытым, тем не

менее каким-то образом активно воздействует на нас. Оно вступает в контакт с нами, дается, но не может быть дано в таком виде, в каком оно существует само по себе. Оно каким-то активным образом пытается предстать перед нами, но всегда уже проходит через структурирующие фильтры — априорные формы чувственности и рассудка.

Получается, в обоих этих случаях речь идет о каузальном типе взаимоотношений, то есть о причинно-следственном способе взаимодействия с ноуменами. В каком-то смысле мы можем сказать, что причиной феномена является встреча трансцендентального субъекта с ноуменальным: в состав причины, лежащей в основании получения феноменов в качестве следствия, входит ноуменальное. То же самое с аффицированием: когда мы говорим о том, что ноуменальное влияет на нас, здесь уже напрямую влияние есть модус причинения. Ноуменальное аффицирует, воздействует на нас, побуждая, порождая. Да, через фильтры, да, через определенные структуры, но некий иницирующий импульс поступает от ноуменального. И вновь речь идет о каком-то контактирующем взаимодействии, очень напоминающем причинное взаимодействие. Согласно критической мысли, к которой здесь Гегель так или иначе примыкает, такое взаимодействие представляет собой логическую несообразность, потому что, если мы говорим об инаковости ноуменального, допущение, что оно может вступать во взаимодействие с нами, является очень странным, практически противоречивым, равно как и идея того, что мы можем оформлять эту ноуменальную реальность и что-то для себя получать.

Само это слово — «*оформление*» — очень активно циркулировало в философской мысли в связи с кантовским проектом и стало ей очень присуще. Трансцендентальный субъект есть тот, кто оформляет ноуменальное. Вся эта процедура в корне противоречива, согласно Гегелю. Речь идет о том, что мы, имея некоторые оформляющие способности, будучи оснащены определенными техническими инструментальными возможностями, можем накладывать эти инструменты на нечто радикально иное. Я в таких случаях привожу поясняющий пример: представим, что мы, используя технические инструменты, присущие нашей науке, — свои человеческие, «земляные» микроскопы или какие-то измерительные приборы, — пытались бы с их помощью разглядеть некую марсианскую амебу. Это, может быть, не вполне чистый пример, потому что марсианская амеба является плохим претендентом на то, чтобы иллюстрировать ноуменальное, но в порядке мысленного

эксперимента, я думаю, понятно, о чем идет речь. Если радикально другой предмет действительно не из нашего мира, просто не получится никоим образом осуществить с ним познавательный, оформляющий контакт в силу простейшего и лежащего на поверхности аргумента о том, что это другой мир, и из одного мира до другого дотянуться нельзя.

Всякая онтология предельна и всякий мир является окончательным. Выход за пределы реальности обесмысливает всякое представление о реальности. Реальность покинуть нельзя. Мир в значении определенной реальности является окончательным и предельным для каждого из нас, его нельзя покинуть и перейти в другую реальность, а если нам кажется, что мы это сделали, значит, так называемая другая реальность всегда была частью той, из которой мы осуществили переход. В соответствии с более изощренной аргументацией говорить об оформлении никак нельзя, потому что инструмент и материал должны быть однородны, *подогнаны друг к другу*, чтобы взаимодействие было продуктивным и привело к изготовлению нового объекта. Если это абсолютно другой материал, если он «инопланетный», абсолютно бессмысленно пытаться прилагать и применять инструменты из другой реальности — технически ли мы их понимаем или как некие познавательные техники и стратегии, они просто ничего не будут описывать. Они окажутся информационным шумом, и объект, с которым мы попытаемся вступить во взаимодействие, если только он действительно радикально иной и принадлежит другому миру, никогда не станет заметным для нас. Он никогда не сможет объективироваться в качестве некоего нечто, в качестве предопыта того, что осуществится как потенциально годное для установления контакта с чем-то или с кем-то из нашей реальности, нашего мира.

В этом удивительном пункте лежит противоречие идеи вещи-в-себе. Каждый философ, который был намерен критиковать кантовскую систему в целом, должен был обязательно подвергнуть критическому демонтажу и деконструкции понятие вещи-в-себе. Разные философы предлагали самые разные аргументы, не буду останавливаться на всех. В действительности можно обнаружить массу других нестыковок, связанных с этим понятием. Мы знаем знаменитую фразу Якоби, одного из ближайших последователей философов, которые принялись критически читать кантовское наследие: «...без такой предпосылки я не могу войти в систему [Кантовой философии], а с такой предпосылкой не могу в ней оставаться». Гегелевскую демонстрацию противоречивости вещи-в-себе можно считать

образцовой, собирающей вместе другие критические выпады. Что из этого следует?

Если мы принимаем эту удивительным образом не замеченную Кантом противоречивость разделения на феноменальное и ноуменальное при посредстве трансцендентальной субъективности, тогда получается, что трансцендентальный субъект и вообще субъект познания находится с миром в каких-то других отношениях, а не в тех, в которых полагал Кант. Он нарисовал нам этот тип взаимодействия для того, чтобы, как мы неоднократно говорили, ответить на вопрос: почему мы продуктивны? И ответ заключался в том, что мы не нейтральны, не прозрачны. Мы не являемся отражающим зеркалом, мы «прошиты» как некий структурирующий механизм, и тот мир, который мы в итоге получаем как наш, подогнан под нас именно благодаря тому, что мы его структурировали. Гегель говорит, что Кант был прав в своей фундаментальной интуиции: можно познавать и быть успешным в своем познании, только вступая во взаимодействие с подогнанным миром, то есть с миром для себя, «для своих», с миром, который уже прошел обработку нами. В этом Кант был прав, но он роковым и драматическим образом ошибся в том, как это происходит. Кант полагал, что есть некое «не наше», с которым мы вступаем во взаимодействие, оформляем его и получаем «наше». Он сохранил дуалистические отношения, отношения двойственности между субъектом и объектом. В каком-то смысле здесь получились два объекта: один собственно реальный, а второй фиктивный, временный. Подлинный объект — это сама ноуменальная реальность, с которой трансцендентальный субъект может вступать во взаимодействия, в результате получая фиктивный с точки зрения онтологической перспективы объект. Как говорит Кант, все, что мы имеем в нашем феноменальном мире, эмпирически реально, но трансцендентально идеально — если субъекта мы убираем, то нет никаких оснований и никакой уверенности в том, что все остается именно таким, каким оно было для нас (например, пространство и время). Этот статус трансцендентальной идеальности в отношении феноменального мира означает, что он есть до той поры, пока работает гарант, условие возможности его существования. Он не вполне является объектом. Это такой квазиобъект, но тоже в каком-то смысле объект, феномен для нас. Подлинное, что вполне реально в кантовской системе — не почти реально, не как бы реально, не временно реально, а реально в полный рост, — это сам трансцендентальный субъект и ноуменальная реальность.

Согласно Гегелю и всей последующей критической мысли, здесь вполне сохраняются классические, типичные для новоевропейской эпистемологии субъект-объектные, дуалистические отношения, чего не должно быть, потому что пока есть двойственность, мы никогда не получим непротиворечивую картину мира. Проблема, почему мы эффективны, вновь встает, как будто мы и вовсе не пытались ее решать, потому что, как говорит Гегель, если эта реальность действительно другая, то, не будучи нам ничем обязанной, она вовсе бы не стала добровольно представляться, и признание этого момента обесмысливает всю работу по оформлению этого мира для того, чтобы сделать его доступным. Он по-прежнему остается чужим, другим, и непонятно, почему мы тем не менее эффективны. Поэтому Гегель считает, что Кант поставил правильный вопрос, сделал много верных шагов, рассказал, как должен выглядеть итоговый результат (идея самой подогнанности обязательно должна быть сформулирована), но не смог решить эту задачу. Его способ решения оказался противоречивым только потому, что он сохранял дуалистическую основу.

Мы сказали, что, для того чтобы выйти на идею абсолютного субъекта и сконструировать ее, нужно поговорить о двух важнейших философских задачах. Первая из них: как возможно, что мы эффективны в познании? Это мы уже сделали. Подвесим пока результат и перейдем ко второй проблеме. Мы ее обозначили как проблему того, является ли мир в целом объектом. Сейчас попробуем увидеть, в чем здесь вопрос. Опять же, на первый взгляд кажется, что интуитивно желательно склониться к тому (и обычно мы так и делаем), чтобы сказать, что мир в целом — объект. Обычно всю субъективность мы приписываем себе, человечеству и персонифицированным представителям этого человечества, а некую вселенную, универсум, космос (не в сциентистском смысле, а в античном, космос как все сущее) мы подразумеваем в качестве объекта — того, что вне нас и что предлежит перед нами, каким-то образом нам дается. Казалось бы, все бы ничего и примерно понятно, откуда у нас берется такое представление о мире в целом, а именно из описания нашего частного взаимодействия с проявлениями этого мира, то есть из взаимодействия с теми состояниями мира, которые мы знаем как локальные. Например, мы сидим за рабочим столом и понимаем, что мы сейчас субъекты. Если мы возьмемся как-то теоретизировать эту ситуацию, то припишем себе некоторую субъектность как способность к рефлексии, к самоволению и самосознанию, а стол, наоборот, лишим этих названных характеристик; мы скажем, что именно в этом отношении, по этим важнейшим

критериальным основаниям и по этим названным существенным свойствам, мы субъектны, а стол объектен. В отношении любых частных состояний эта дуалистическая диспозиция абсолютно здраво и бесперебойно работает. Однако она выказывает удивительную внутреннюю противоречивость или как минимум парадоксальность, как только мы пытаемся применить эту конструкцию к миру вообще, к миру в целом — не к частным проявлениям, а к базовой интуиции, когда мы говорим о некоем вообще, о всем, о том, больше чего не может быть. Вот здесь что-то происходит.

Попробуем проделать работу и спросить себя: можем ли мы считать это всё тем, что отлично от нас, объектно и предпосылается нам на правах иной предметности? Мы припоминаем, что уже ставили этот вопрос и демонстрировали его парадоксальность в связи с новоевропейским представлением о субъекте, и как раз-таки сейчас нам понадобится размышление о той глубинной противоречивости, которая была заложена в классической идее познающего субъекта. Тогда мы делали оговорку, что классическое представление о таком субъекте предполагало и допускало легализацию этого парадокса. О чем речь? Когда вводился классический субъект, он относится к реальности извне, и возникал парадокс: если реальность есть то, что не зависит от субъекта познания, тогда и он отделяется от реальности, перестает быть ей обязанным и связанным с ней какими-либо узами, превращаясь в нечто нереальное, в нечто, находящееся вне бытия, вне сущего и мира. Он обращается в призрак.

В буквальном смысле субъекта нет нигде в мире. Классическая новоевропейская мысль, как мы тогда говорили, мирилась с этой удивительной несообразностью, и, по-видимому, это происходило благодаря глубинной закладке христианской идеологии и христианского представления об устройстве человека, который всегда «на прямой связи» с Господом Богом, создан по образу и подобию Его, а значит, по совокупности удивительных привилегий может трансцендировать миру. При таких требованиях и ожиданиях человек должен располагаться вне мира, в некой сверхъестественной, сверхмирской, надмирской области. Фактически то же самое мы сказали о субъекте как о том, который может располагаться где-то вне, реализуя свою субъектную направленность. Гегелевские интуиции состоят в том, что так не должно быть, этот имплицитный парадокс нужно поскорее эксплицировать и продемонстрировать его несостоятельность, показать невозможность

работы с понятием субъекта, если мы скрываем в его устройстве эту странность.

Прежде чем мы посмотрим, как Гегель демонстрирует невозможность обратить мир в объект, скажем, что здесь не будет справедливым считать его первооткрывателем этой идеи, потому что прецедент такой удивительной мысли принадлежит Спинозе. Несмотря на то что философ является одним из ярких, характерных представителей картезианской эпохи, в этом вопросе он действительно несколько выбивается. Вообще говоря, когда мы спрашиваем о том, является ли мир в целом объектом, по умолчанию здесь закладывается «а не» — некое противопоставление, то есть является ли мир объектом, а не субъектом. Соответственно, критика как бы подразумевает своего рода иную редакцию: а вдруг мир является не только объектом, но и субъектом, или вдруг мир является все-таки субъектом? Имея в виду эти возможные альтернативы, вскрыем, какие именно существенные признаки субъектности мы подразумеваем, когда рассуждаем на эти темы. Нужно каким-то образом формализовать и определить природу субъективного.

По крайней мере в классическом исполнении философия исходит из того, что субъектом мы называем, мыслим и полагаем ту интуицию, то смысловое образование, от которого никак не удастся отбиться — оно весьма навязчиво для нас и имеет как минимум две характеристики. Первая — волевая составляющая. Субъект есть тот, кто волит и следует собственной воле, действуя по собственным волевым импульсам, например желаниям. Тот, кто желает и делает нечто в соответствии со своим желанием, может преуспевать или не преуспевать в результативности, но он всегда уже преуспел в том, что следовал своему желанию, активно приближая цель, которой в мире еще не было. Мы желаем того, чего для нас еще нет, нам нужно изменить какое-то положение дел, перевести весь мир или свое состояние в другой режим. Мы можем хотеть, например, подышать свежим воздухом или поднять левую руку — и мы делаем это, то есть меняем весь мир и себя в этом мире, вписывая в него новое событие, управляемое нашей волей и активной деятельностью, которая служит этой воле. Субъект — это актер.

Второе важнейшее представление о субъекте — рефлексия, самопознание. Субъект есть тот, кто знает себя познающим и кто знает себя в познании. Он есть тот, кто присваивает себе некие состояния. Без этого элемента присвоения нет субъекта. Нельзя говорить просто о вкусе сладкого,

кислого, о понимании того, как доказывается теорема Пифагора, или о непонимании того, что хочет сказать Гегель. Все названное осмысленно только в том случае, если оно переживается кем-то, присвоено и принадлежит опыту, который сам конституируется как двойной: с одной стороны — как удержание в поле своей собственной состоятельности содержания непонимания мысли Гегеля или понимания доказательства теоремы Пифагора, а с другой стороны — как переживание «ктоиности». Я и есть тот, кто не понимает сказанное Гегелем. Я есть тот, кто понимает доказательство теоремы Пифагора. Каждое из этих состояний осмысленно только в том случае, если оно укладывается в логическую, риторическую и смысловую конструкцию: понимается кем — мной, кем не понимается — мной.

Итак, два свойства: быть актором и быть наделенным самосознанием. Спиноза показывает, что мир в целом ни в коей мере не может являться объектом по первой характеристике субъектности, по признаку акторности. Его аргумент известен. Он говорит о том, что мы знаем только два вида действия. Первое — механистическое действие, пассивное подчинение, когда нечто приводится в движение, производит действия или существует благодаря тому, что на него воздействует что-то другое. Так устроена механика тел, механика порядка природных объектов. Камень не может отпрыгивать в сторону, лежа на дороге. Он может быть отброшен с этой дороги дуновением ветра, пробежавшим мимо зверем или ногой человека, который пожелает отбросить камень. Некое воздействие извне требуется для «приведения в действие» любого объекта — то есть объект есть то, что не может воздействовать на самого себя, но всегда ждет внешнего воздействия. Ясно, что из этой констатации, очевидной и действительно существенной для определения того, что такое объект, вытекает важнейшее и весьма неприятное, трудоемкое для философской мысли следствие. Что в свою очередь оказывает влияние на второй объект, на третий, на четвертый и так далее? Если каждый отдельно взятый объект требует воздействия на себя со стороны другого объекта, то последний должен находиться под влиянием третьего, а третий — испытывать влияние четвертого, а четвертый — пятого, пятый — шестого... Возникает вопрос: в какой момент мы должны остановиться и как вообще можно мыслить порядок воздействия объектов друг на друга в рамках бесконечно регрессирующей иерархии? Данная конструкция всегда обращается в бесконечную лестницу взаимных причинений. Как мы знаем из классической философии, устранение этого парадокса одно: нужно закрыть ряд чем-то самопричиняющимся. То есть начальный шаг,

который приводит в движение всю эту машинерию, уже не может быть примером механистического движения, он должен быть примером другого движения. Давайте теперь посмотрим, что это за другое движение.

Мы сказали, что объекта от субъекта отличает два разных способа действовать. Объект действует только как результат воздействия на него другого объекта, а субъект действует как результат самовоздействия. Действия субъекта не выходят за пределы намерений его самого. Субъект и есть тот, кто одновременно воздействует и претерпевает воздействие, тот, кто волит и следует движению воли, реализует импульс воли; поэтому в случае с субъектом речь идет не об иерархии воздействий одного на другое, а о некоем однородном, находящемся в пределах самого себя самовоздействии, самопричинении. Когда мы понимаем, что разговор о бесконечном влиянии разных объектов друг на друга приводит к необходимости закрыть этот ряд самопричинением, уже здесь мы чувствуем, к чему идет дело — в какой-то момент появляется субъект.

Теперь, если вернуться к вопросу о мире в целом, следует спросить себя: а мир в целом действует как объект? Может ли он быть одним большим объектом, который требует влияния на себя чего-то другого? Ответ Спинозы известен. Он говорит: если вы действительно имеете в виду мир в целом — то, больше чего ничто не может быть, — то по понятным и очевидным причинам нет ничего другого вокруг, вовне и рядом с таким миром, что могло бы воздействовать на него. Таким образом, если вы имеете в виду действительную интуицию мира в целом, а не что-то другое (не какое-то частное состояние, явление или аспект внутри этого мира, а сам мир), то обязаны объявлять его самопричиняющим, тем, что реализует второй тип действия и второй тип причинности — не механистический, то есть не объективный, а самопричиняющий, то есть фактически субъективный. Таким образом, мир в целом, как сказал бы Гегель (и говорит в «Феноменологии духа»), является не только субъектом, но и субстанцией. У субстанции много значений, Спиноза под субстанцией подразумевает понятие *causa sui*, причина самой себя. Мир есть субстанция в значении самопричинения. Однако субстанция у Спинозы оказывается субъектом. Когда Гегель говорит о тождестве субъекта и субстанции, он берет субстанцию скорее в значении объекта, то есть утверждает, что мир в целом есть тождество субъекта и объекта. Но термины неважны, важна сама логика этого размышления. Как только мы поднимаемся до абстракции мира в целом, у нас проваливаются, как мы

сейчас это увидим, любые стратегии разговора о нем как о чем-то объективном.

Спиноза показал, что о мире в целом нельзя говорить с точки зрения терминов причин и следствий, примененных к объектам. Каковы гегелевские аргумент и метод демонстрации того, что мир в целом есть субъект? Гегель предпочитает вторую из названных характеристик субъекта. Первую мы назвали самопричинностью, вторая — самопознание, в общем и целом эта характеристика касается знания. Для начала мы возьмем ее. Потом мы увидим, что знание у Гегеля выливается в познание. Речь будет идти о познании и в итоге о самопознании.

Что означает, что мир в целом обладает определенной характеристикой знания — такой, что этот способ обладания обращает мир в субъект? Опять же, задаемся простым вопросом: можем ли мы считать мир в целом таким объектом, в отношении которого есть некое знание? Есть мир в целом, а есть некое знание о мире в целом. Есть мир вообще, в своей конечности, готовности и абсолютности, мир как Абсолют, как все то, что есть, — и есть знание, которое находится в отношениях соответствия, корреспонденции с таким миром. Если это так, то это знание будет знанием вообще, в целом, абсолютным знанием. Можно ли так мыслить? Можно ли мыслить мир как объект, как все то, что есть, и знание как то, что хотя бы потенциально может быть присвоено субъектом в качестве абсолютного знания?

На первый взгляд кажется, что так мы обычно и мыслим, потому что в отношении частных состояний в мире эта субъект-объектная конструкция вполне добросовестно работает. Мы говорим, что есть физические реалии, события, объекты или явления, о которых у нас есть знание: теории, книги, учебники, справочники, параграфы и статьи в «Википедии», которые описывают некое частное положение дел. Все очень четко: есть вещь, объект, явление — есть предмет знания, и есть знание о предмете, и они как будто бы принадлежат разным мирам. Это присущее нам всем представление имеет глубокую философскую основу. Ближайшим образом она, конечно, относится скорее к научному способу описывать мир, ее корни уходят в естественно-научное знание, которое довольно молодо.

Но если углубить эту интуицию о том, что есть предмет, а есть знание о предмете, то мы уйдем вглубь философских веков, к Платону, к разделу эпистемологии и важнейшей для философской мысли конструкции: идея

как некий принцип, закон, основание, сущность, ответ на вопрос, что есть тот или иной предмет. Все в общем и целом именуемое знанием принадлежит определенному миру, о котором говорит Платон. Это действительно отдельный мир, и ему совершенно индифферентно, реализуется знание на физических носителях или нет. Даже если в мире не было бы никакого треугольного предмета, идея треугольника, конечно же, была бы, и даже если в мире не было бы никаких тяготеющих масс, то закон тяготения тоже был бы — потенциально он может либо быть разыгранным, либо не быть разыгранным на физических объектах, но сам принцип сборки этого закона онтологически первичен и достаточен, даже если нигде и никак, ни в каких иных мирах этот принцип не воссоздан на отдельно взятом экземпляре, не манифестирован в виде какого-то примера. Тем более, как мы помним, согласно платоновской философии, любая иллюстрация закона является его дурной копией — это не сам закон, это нечто, что о нем напоминает. Сам эффект напоминания возможен только в том случае, если мы уже знаем закон безотносительно к иллюстрации, как если бы ее и не было.

Согласно Платону, мир вещей нуждается в законах и знании о том, как должны быть сделаны эти вещи, но законы не нуждаются в вещах для того, чтобы просто быть. В отсутствие вещей они продолжают иметь такой, а не другой вид, их определенность никак не связана с воплощением. Из этой классической конструкции во многом и вытекает субъект-объектный дуализм, и Гегель говорит, что это принципиально неверная и нерабочая философская конструкция. Можно несколькими способами показать, что с ней не так.

Самый простой вариант демонстрации — это простая, может быть, схематическая идея: представление о том, что где-то рядом с миром-Абсолютом есть абсолютное знание о нем, вызывает к жизни парадокс по типу онтологического доказательства Ансельма Кентерберийского о существовании Бога не только в разуме, но и в действительности. Если мы говорим, что кроме мира-Абсолюта есть еще абсолютное знание о мире-Абсолюте, тогда получается, что мир-Абсолют не Абсолют, потому что с включенным знанием в этот мир он был бы абсолютнее, полнее, больше, чем в случае отсутствия этого знания, и он был бы более совершенным в смысле онтологической и эпистемологической полноты, некой реальной полноты, чем в отсутствие этого знания. Одним словом, как только мы вызываем к жизни концепт Абсолюта, многие, если не сказать все, классические модели философствования теряют силу. В частности, это

касается дуалистических конструкций. Они в первую очередь ломаются. В данном случае речь идет о том, что мир в целом как Абсолют не может не включать в себя знание о себе самом, иначе он не Абсолют. Это такая первичная демонстрация, но есть более сложный способ выразить ту же самую идею, что знание должно некоторым образом принадлежать миру и всегда входить в его состав, причем не на правах части, а на правах самого этого мира.

Более сложную демонстрацию мы рассмотрим дальше. Для понимания того, что хочет сказать Гегель, мы можем для начала обратиться к классическим источникам, а именно к Аристотелю. Полезно будет в дидактическом смысле знать, что Гегель, который был весьма избирателен в своих предпочтениях в отношении философской традиции и ее представителей, уважал немногих философов и доверялся им с точки зрения того, что они шли в верном направлении и мыслили так, как надо, в его понимании: он упоминал Гераклита, Спинозу и Аристотеля. Спинозу мы уже задействовали, ясно и видно, почему он вызывал доверие. Теперь черед понять, почему Аристотель.

Аристотель, как мы помним, критиковал платоновское разделение мира на идеи и вещи по разным основаниям. Он приводил до десяти главных аргументов, и в целом все они так или иначе сводились к тому, что наличие удвоения онтологически бесперспективно и эпистемически во многом бессмысленно. Один из этих аргументов говорит, что идея подобия вещи существует по сопричастности, что идея сопричастности к идеям является бессмысленной, так как ни о чем не говорит, и многое другое, например парадокс третьего человека. Аристотель разными способами показывал невозможность установить отношения между разделенными мирами. Рассказ о том, как осуществляется их сообщение, не получается. Здесь работает такой эпистемический закон термодинамики — разрушенное никак не воссоздается обратно в целостность, а если при этом мы видим, что все работает так, как если бы взаимодействие было, то мы должны исходить из того, что целостность не нарушена. Аристотель нечто подобное имеет в виду, когда указывает, что если бы действительно имело место разделение между миром идей и миром вещей, то любой способ установления связи между ними был бы невозможным. Поэтому его решение заключается в том, чтобы сохранить идею порядка, абстрактных формул, законов и принципов.

Когда мы говорим «платоновская идея», «эйдос», то (по крайней мере если мы отрываемся от буквальной доксографии платоновской мысли и идем вслед за философствованием вообще) подразумеваем под этими понятиями некие принципы, абстрактные конструкции, к которым пробивается познание, когда оно преследует свои гносеологические амбиции — узнать, как все сделано. Идеальное Платона — это как нечто сделано. Если мы отвечаем на вопрос, как это сделано во всей своей полноте и до конца, то понимаем, что такое та или иная вещь, явление. Аристотель говорит, что нужно, безусловно, сохранить эту интуицию, и с ней ничего невозможно сделать. Философская и на самом деле любая мысль, любое пробудившееся мышление начинается с того, что есть некий дубль у всего, что мы созерцаем в качестве наивно принимаемого, само собой разумеющегося. У всего этого есть принцип, в соответствии с которым вещи есть. Такие принципы, безусловно, реальны — с этим Аристотель не собирается вступать в критическую схватку, — они логически первичны, но не являются ни онтологически первичными, ни онтологически самостоятельными, то есть их нельзя полагать в качестве существующих в отдельно взятом мире, отдельно взятом измерении. Их суть, их возможность действовать и существо их положения заключается в том, чтобы всегда быть воплощенными в каком-то конкретном предмете, то есть всегда работать. Ошибка Платона, согласно Аристотелю, заключалась в том, что он гипостазировал, как говорят философы, то есть абстрагировал, отделил и онтологизировал эти принципы, по которым что-либо сделано. Есть законы математики, идеальный треугольник, идеальный угол, есть принцип суммирования углов, есть сто восемьдесят градусов — они действительно есть, но нигде в мире, разумеется, нет ста восьмидесяти градусов. Аристотель говорит, что онтологически первичными являются сами вещи. С них нужно начинать и в них искать эти идеальности: конкретный предмет физического мира, конкретный медный шар, сделанный из определенного материала, и является воплощенным геометрическим законом построения сферической поверхности.

Еще один из его аргументов состоит в том, что чистая материя как нечто неоформленное есть ничто. Все, что есть, всегда уже оформлено. Любое нечто, любая определенность есть нечто оформленное — не только в смысле какой-то пространственной формы, а в широком смысле структуризации. Всякое существующее есть определенное, а неопределенное не может существовать, потому что, если нечто есть, оно есть то или это. Если оно ни то и ни это, его просто нет. Соответственно, определенность и

определенность всякого объекта есть структура, которая и делает этот объект им самим. Но такая структура нигде, кроме как внутри самого объекта, не находится. Она проявляется уже внутри объекта. Таким образом, вердикт Аристотеля, очень перекликающийся с тем, что пожелает сказать и сделать Гегель, будет заключаться в том, что законы и принципы создания вещей всегда находятся в самих вещах.

Если мы теперь под идеальными законами и принципами будем понимать знание «как», то получим формулу, что знание о мире всегда уже разыграно внутри самого мира. Знание о том, *как*, и есть внутри каждой конкретной отдельно взятой предметности. Оно воплощено, и оно не может быть отделено. Представление о всегда уже воплощенном знании у Гегеля, безусловно, сохраняется и выражается в его знаменитом определении конкретного. Онтологически первично и поистине реально конкретное. Что такое конкретное? Конкретное как отдельно взятая вещь: это стол, стул, дерево, небо, лампа, рука — это всякая вещь. Любое конкретное всегда уже структурировано неким идеальным.

Итак, важный тезис заключается в *интериоризации, имманентизации* знания в мире, но само понятие знания Гегелем пересматривается и отличается от того, как с этим работает античная мысль, в частности Аристотель. У Гегеля знание будет переинтерпретировано во «всегда уже познание», то есть всякое знание — всегда уже познание. Нет знания, которое не было бы познанием. Известна его знаменитая формула: знание есть результат. Гегель имеет в виду, что под знанием мы подразумеваем переход. В действительности, если мы попытаемся проэкспертировать свои собственные интуиции, то, по-видимому, мы даже, может быть, и согласимся. Что мы понимаем под знанием, когда мы говорим «Теперь я это знаю»? Это отдельная большая философская трудность — что мы называем знанием. В какой момент мы считаем, что мы что-то знаем? Возможно, когда наше информирование соответствует результату? Но это может быть случайностью. Нам кто-то сказал, что нужно повернуть налево за угол, мы повернули за угол и обнаружили там, что хотели, но тот, кто нам это сказал, не знал, что, завернув за угол, мы придем к желаемому объекту. Он сказал это наугад и угадал. Тогда знание — это не просто продуктивная информированность, не просто информированность, которая привела к результату. Это определенное состояние, внутреннее феноменологическое состояние переживания. Если проэкспертировать это переживание — что знание определяется не извне, а изнутри (это нужно делать не натуралистически, а феноменологически), — то мы

обнаружим удивительную вещь: знание возникает тогда, когда у нас есть осознанный опыт незнания, опять же, феноменологически схваченный. Когда мы чувствуем и знаем, каково это — не знать, после этого возникает опыт знания, и у нас появляется феноменологическое ощущение схватывания того, каково это — знать. То есть в знание включен осознанный и переживаемый одним и тем же лицом переход от незнания к знанию, потому что в противном случае придется ввести знание как информацию. К примеру, мы, неспециалисты в физике, приходим послушать курс по основам физического знания, перед нами в аудитории появляется ученый-физик, светило, и пишет на доске: $E=mc^2$, почтительно отходит в сторону и говорит, что с этой темой покончено, переходим к следующей. В данном случае, если мы описываем знание как нечто внешнее, лектор справился со своей задачей. Он показал то, что мы должны знать. Означает ли это, что каждый из нас мгновенно перешел в состояние знания? Нет, потому что нужен некий переход от того, когда мы не понимаем, что это такое, к тому, когда мы это понимаем. Одно лишь знакомство с некой информацией не гарантирует и вовсе не вызывает к жизни переживание знания.

Таким образом, Гегель говорит, что знание всегда является результатом перехода от незнания к знанию, и в этом смысле всякое знание — это не просто констатация, а *познание*, это история прохождения разных состояний уточнения, прояснения, от сумеречности к ясности, от ясности ко все больше ясности, с проваливанием, как это часто бывает, снова в сумеречность. Это некий путь. Поэтому Гегель предлагает еще одну формулу: путь к истине совпадает с самой истиной. Он имеет в виду, что познавательная процедура как процессуальность мысли является знанием, а не только констатацией некой данности. Но если это так, если мы объявляем знание познанием, тогда ранее принятая формулировка о том, что знание всегда уже интегрировано в мир, должна быть доуточнена — мы должны сказать, что познание теперь является соприсущим миру. Мы говорили, что диспозиция не может выглядеть таким образом, что есть мир как Абсолют и есть абсолютное знание о нем, а теперь мы должны доуточнить и добавить, что внутри абсолютного мира соприсуще находится абсолютное познание. Только внутри, не рядом или где бы то ни было еще.

Когда мы говорим «познание», мы уже чувствуем, что в самой сущности этого понятия содержится субъект. Фактически субъект мы и синонимизируем с познанием. Поэтому, в самом обзорном систематическом

приближении, когда мы интериоризуем познание, мы интериоризуем субъекта. Если абсолютный мир есть абсолютное познание, то, следовательно, абсолютный мир есть абсолютное самопознание. Вообще говоря, устранение этого парадокса, что у абсолютного мира не может быть абсолютного знания, находящегося вне этого мира, требует связать сказанное с самой первой проблемой: как возможно эффективное познание. Оно требует сказать, что если мы мыслим мир как Абсолют (а мы всегда, говоря о мире, желаем говорить о нем, а не о чем-то другом — не о симуляциях и суррогатах, а именно о мире, то есть о мире как Абсолюте, о том, больше чего ничто не может быть), то такой мир может быть предметом познания в одном-единственном случае — в акте самопознания.

Мы спрашивали: может ли мир быть объектом, подлежащим некоему внешнему познанию? Как мы теперь понимаем, ответ отрицательный. А что он предлагает взамен? Ответ будет такой: мир как Абсолют может быть познан только в акте самопознания. Никакого внешнего познания быть не может, значит, тогда оно всегда интериоризовано, присвоено, внедрено и реализовано как нечто внутреннее, а значит, мир может быть познан только через самопознание. Таким образом, отвечаем на второй вопрос: может ли мир быть объектом? Нет, не может, он есть не только объект, но и субъект, то есть познающий сам себя, как это бывает в рефлексии: я знаю, что я знаю. Мир знает, что он знает, то есть он есть и субъект, и объект (по Гегелю — тождество субъекта и субстанции).

Если это так, если есть только самопознание, тогда мы отвечаем (правильно, как думает Гегель) на первый вопрос: почему в мире возможно эффективное познание? Потому что оно есть самопознание. Диспозиция, о которой мы говорили ранее (что есть субъект, который имеет дело с объектом, принципиально чужим для него), растворяется в тумане, как призрак. Теперь дело обстоит так, что есть единый мир, который занимается самопознанием, поэтому никакой чужеродности вообще никогда не было. Он всегда был только самим собой, родственным самому себе. Поэтому кантовское нащупывание того, что должна быть некая подогнанность, иначе мы обречены на провал, верна, но в другом диспозициональном исполнении. Она должна быть доведена до «всеобщих» высот. Нужно сказать, что эта подогнанность выполнена, потому что никакого другого вообще для мира нет. Есть один мир, который и содержит в себе познающее субъектное духовное начало.

Попробую очертить, как сделать эту правдоподобную, но пока довольно абстрактную конструкцию более-менее внятной, доступной для здравого понимания. Что значит, что познание в мире — то есть в мире, в котором познание есть субъект, субъект в мире... Честно говоря, это не особо правильная конструкция. Правильно говорить, что субъект не в мире, а мир и есть этот субъект и это познание. Поэтому давайте именно такую правильную формулу попробуем прояснить. Что значит, что мир в целом — это познание, и что значит, что мир в целом — это субъект? Это мучительный вопрос, потому что все выступает против того, чтобы мы это поняли. Гегель говорит, что в норме мы мыслим с помощью рассудка, а рассудок постоянно все разделяет на субъект и объект, идею и вещь, явление и сущность. Это анализирующий орган, но именно его мы вынуждены применять, у нас нет ничего другого. Понять и схватить то, что предлагает не рассудочная философия, а диалектическое, о котором говорит Гегель, можно только на пределе интеллектуальных возможностей. Поэтому, когда у нас это не получается, не нужно сильно расстраиваться, нужно просто попробовать еще раз, ведь это довольно-таки естественная ситуация. Все сопротивляется в нас и все против нас, потому что, на что бы мы ни посмотрели, все выглядит дуалистически.

Мы говорим: «Но подождите, что это значит — мир субъектен?» Я знаю камень, стул, небо. Все они не выглядят, как что-то субъектное. Мы склонны приписывать субъектность только человеку в широком смысле, то есть человеку с большой буквы, любому человеку и человеческому и себе в частности. Как понимать субъектность, всегда уже реализованную в мире? Под субъектностью подразумевается познание, и мы сказали, что познание — это некое как, как что-то сделано. Для начала нужно понять, о чем идет речь вот в этом аристотелианском смысле. Что такое вещь? Что такое амеба? Амеба — это факт самопознания. Что такое камень? Камень — это акт самопознания. Что такое стол? Стол — это акт самопознания. В каком смысле? Для начала, в аристотелианском: как это сделано, то есть законы и принципы не где-то, а всегда уже здесь. Законы геометрии в столе, потому что они делают стол столом. Законы и физики, и математики, и химии, и чего угодно — вся гносеологическая, эпистемическая начинка мира — в каждом конкретном объекте. Она в этом камне. Законы физики в этом камне, потому что они делают камень камнем и держат его как нечто сконфигурированное, а не распадающееся в неопределенное ничто.

Дальше мы сказали, что нет знания как не-познания. Значит, мы должны сказать, что камень — это не просто акт знания. Камень — это акт познания, потому что мы мыслим теперь всю эту удивительную огромную механику сотворения мира миром же как некий процесс по самосборке согласно определенным разумным принципам. Когда мы говорим, что у нас есть ощущение, что в мире как-то подозрительно разумно (это наивная философская идея, которая часто ложится в основание религиозных систем, потому что они эксплуатируют эту интуицию удивительной разумности сущего), то, по большому счету, здесь речь идет именно об этой фундаментальной идее: всякое сущее сделано по определенному принципу. Но сказать, допустим, что, как это предполагалось у Платона, идея уже есть, а теперь вещи просто каким-то образом собираются согласно этим идеям, нельзя — тогда мы отнесем идею знания (и в действительности не знания, а познания) в другой мир, а мы должны оставить ее в мире. Получается, что все, что происходит в мире, происходит в соответствии с некоторым познанием. Сам этот принцип конфигурации мира есть действие по самопознанию, по деланию себя «как», чтобы в итоге прийти — начиная от камня, амебы, коацерватной капли, плавающей в «первичном бульоне», — через минимальную *самоопределенность*, волю к собиранию и самопознанию. Но возникновение этого состояния не означает качественного скачка, как будто в мире никогда не было познания, а теперь оно появилось в виде откуда-то спустившегося носителя сознания, например человека. Оно всегда уже было и всегда уже есть, сотворяется. Мир не изготавливается, он сам себя делает. Это делание — воля к тому, чтобы быть, а не не быть, и воля к тому, чтобы быть в определенности, удерживаться в ней. Это есть движение самопознания, движение познания.

Ответы на вопросы

Вопрос: Знать — не массив усвоенной информации, а самоощущение его обладания?

Д. Г.: Это и то и другое. Ничто здесь нельзя выбросить. Нельзя сказать, что знание есть только самоощущение обладания информацией, но и одну лишь информацию нельзя оставить. Поэтому это типичная интенциональность, которой пронизаны и проникнуты практически все размышления Гегеля об устройстве сущего, то есть Абсолюта. На всех уровнях работает интенциональность. Есть неразрывная корреляция между тем, как мы это знаем, и тем, что мы знаем.

Кстати говоря, у Гегеля получается, что мир еще и потому не может быть объектом, что он длителен. Он развивается, в отличие от любого другого частного объекта, по отношению к которому мы говорим: вот стол, и он закончен, он уже дан, поэтому это объект. Одна из характеристик объектности — это законченность. Мир в целом — и в этом состоит его невозможность быть объектом — не закончен, он изготавливается, он всегда делается. Таким образом, возникает вопрос: а знание об этом мире тоже делается? В каком-то смысле да. Гегелевский ответ безусловно положительный. Именно так и нужно это мыслить.

Тут возникают платоновские сомнения. Мы говорим: но мы же не можем говорить о знании как о чем-то вовлеченном в историю, потому что еще до того, как человечество узнало о процессе синтеза молекулы ДНК, он благополучно происходил в телах Сократа, Платона и Аристотеля. Благодаря этому мы все единодушно, как правило, принимаем платонизм в своей здоровой интуиции: знание уже есть независимо от того, реализовано оно или нет, известно оно или нет. Но если взять эту интенциональность, то, согласно Гегелю, мы не можем сказать, что знание уже где-то есть, потому что мы тогда разделяем то, что должно быть в мире. Тогда получается неготовность мира. Можно ли сказать, что вот он, наконец, весь мир? Нет. Он всегда только отсроченное и отложенное во времени обещание когда-нибудь стать объектом. Но пока объекта нет. Его в принципе нет. Что вы называете миром: мир мгновение назад, мир сейчас или в следующее мгновение?

Мир всегда делается, и тогда возникает вопрос: а как знание за ним поспевает, если оно обязано быть в мире? Ответ Гегеля именно такой: оно тоже изготавливается. Нельзя говорить, что мы чего-то не знали, а оно само по себе было таким. По Гегелю, это будет ретроспективная «подстава», когда мы как бы мухлюем, заявляя, что мы сейчас знаем, а потом говорим, что это всегда так было. Строго говоря, будет получаться, что, когда мы не знаем о синтезе молекулы ДНК, он не происходит, потому что то, что мы так называем — это не синтез молекулы ДНК, это непонятно что. Синтез молекулы ДНК — это концепт. Это наглядно видно, когда выясняется, что теория была неверна, ложна, неполна и так далее. Выясняется, что от концепта флогистона и теплорода нужно отказаться. Все говорят: флогистон и теплород были ложными конструкциями, и возникает ощущение, что те конструкции, от которых мы не отказались, всегда и везде истинны. Но нет. Это тоже концепты.

В чем интенциональность? Концепт всегда уже соответствует какой-то реальности, а то, какая это реальность, и есть не что иное, как оформленное этим концептом. Поэтому то, как описывается реальность в какой-то момент, и есть именно эта реальность. Если древние люди говорят, что дождь идет потому, что гневается боги, то в этой реальности, реальности древних людей, дождь — тоже концепт, который реализуется, потому что есть концепт гнева богов. Это их абсолютно исчерпывающая «реальная реальность». Равно как сейчас тому, что дождь идет, дается другое концептуалогическое объяснение, «научное». Наука тоже концепт. Интенциональность в чем? В том, что мы взаимодействуем с помощью этого концепта с определенным срезом реальности, который всегда уже находится в соответствии с самим концептом.

Вопрос: Что будет, если раскрыть механизм разделения мира на субъект и объект, и кто сумел выйти за пределы схемы субъект-объект?

Д. Г.: Как раз-таки Гегель предлагает выход из этой схемы и говорит о ее непродуктивности. Это условности, но считается, что есть классический период философствования и неклассический, классические эпистемологии и неклассические. Одной из отличительных черт классической философии и эпистемологии является разделение на субъект и объект — это действительно совершенно типовая модель. Неклассическая философия ознаменовывается именами посткантовских философов. В основе их мысли лежит уход от непродуктивного разделения на субъект и объект. Речь идет о тождестве, и все показывают это по-разному: и Шеллинг, и Фихте, и Шопенгауэр, и Гегель. Мы в основном о Гегеле говорили.

Лекция 7. Субъект под подозрением

Эта лекция знаменует собой переход, о котором мы так долго говорили. Мы упоминали, что рано или поздно будем вынуждены заканчивать с дифирамбическими воспеваниями субъекта и перейдем от мажорных к минорным тонам в отношении его фигуры. Данная лекция — первая среди посвященных этим размышлениям.

Существуют две большие стратегии философствования. Первая очень внимательно и ответственно учитывает историю вопроса в аспекте

определенных теорий, подходов, авторов, эпох, которые были задействованы в связи с тем или иным типом мышления. Вторая стратегия стремится (понимая, может быть, что это не вполне ей удастся) освободиться от прямых исторических контекстов и следить за логикой мысли вообще; рассуждать не в связи с историческим периодом или культурной эпохой, а рассуждать о мысли в нейтральных терминах, как если бы это не было напрямую связано с географическими или хронологическими координатами.

В связи с логикой нашего рассмотрения участи субъекта встает вопрос о том, какая стратегия по умолчанию принимается у нас. Слушатели уже заметили, что эта стратегия ближе ко второй, отвлекающейся от хронологических рамок, даже притом что я их упоминаю: мы говорили об Античности как большом массиве определенных философских подходов, потом о христианском периоде и дальше шли в Новое время. Мы, конечно, не могли уйти от периодизации, но тем не менее рассматривали внутреннюю логику, пытаясь удержать ее так, как если бы она и сама по себе имела смысл, и ей просто требовалось быть развернутой во времени. И сейчас, когда мы совершаем большой парадигмальный переход от конституирования субъекта к его деконструкции, мы все еще находимся в пределах второй стратегии, то есть внутренней самостоятельной логики. Но тем не менее мы обязаны все же обозначить временные маркеры.

Как два этих больших подхода к субъекту разнесены в веках, в историко-философских эпохах? При рассмотрении этого вопроса следует помнить, что здесь не эпохи ведут мысль, а мысль «распластывается» по эпохам. Если эти эпохи все же обозначить, то такой точкой заката субъективности, точкой свертывания триумфального шествия субъекта является, по-видимому, послегегелевский период. Его часто называют «неклассическим периодом философствования», имея в виду, что классика — это до Гегеля, включая Канта, и неклассическая философия начинается где-то после Гегеля. Можно пользоваться этой парой (классическая и неклассическая рациональность), хотя она очень условная в смысле определенных культурных и исторических границ, но она рабочая. Можно говорить о том, что это примерно XIX–XX века вплоть до наших дней. Хотя если говорить об ультрасовременности, сегодняшнем дне, то это самое проблематическое время для опознания того, в каких формах сейчас находится субъект, если он все-таки находится: если же он полностью дезавуирован, то это не устраняет проблемы, потому что распознать способы аннигиляции субъекта тоже не так просто.

Если все-таки чуть-чуть упрощать себе задачу и двигаться в плоскости совы Минервы, которая имеет в виду не современность, а прошлое, — если говорить о XIX–XX веках, то, пожалуй, именно эти два века ознаменовывают грандиозную программу лишений субъекта, отчуждения у субъекта всех тех благ, которые он с таким трудом приобрел на протяжении почти двух тысячелетий своей истории. Посмотрим, как это делалось и по каким направлениям.

Можно обозначить некую карту или плоскость для десубъективации, то есть отказа от идеи субъектности или по крайней мере пересмотра этой идеи, — это две большие линии, по которым ведется критическая работа. Первая линия — это критическое переосмысление рефлексивных параметров субъекта: его мышления, сознания, когитальности, всего того, что связано с измерением «Я» как мыслящего существа, как *res cogitans*. Второе направление, вторая критика — это линия, которая связана с измерением свободы, то есть с измерением какого-то практического действия, измерением способности к волеию, возможности предварять поставленные волей цели в жизни в качестве некоторого свободного действия. Если воспользоваться словарем Канта, деконструкция субъекта ведется по двум направлениям: с точки зрения теоретического и практического разума. Критике подвержен субъект как мыслящее и как действующее существо. Мысль и действие — мы возвращаемся здесь к классической римской формуле: «Для мысли и действия рожден человек». Так вот, если для мысли и действия рожден субъект, то стратегия деконструирования и аннигиляции субъекта будет заключаться в том, чтобы показать, что либо он неправ, берет на себя не совсем те полномочия, к которым приуготовлен, либо сама эта постановка задачи, подразумевающая наделенность этими характеристиками, изначально неверна и сфальсифицирована.

Мы начнем с первой критической линии, рассмотрим атаки, совершаемые в направлении когитальности субъекта, его способности быть сознательным существом. Но прежде я сделаю небольшую дидактическую оговорку: в общем и целом, если мы суммируем эти две его характеристики (быть сознательным и быть свободным существом), то в результате получаем самого субъекта — это очевидно. Но критическое переосмысление этих двух свойств субъективности можно подвести под один знаменатель, который имеет смысл назвать десубстантивацией субъекта. По двум этим критическим линиям субъект лишается своей субстанциальной формы, совершенно фундаментальной и типологической для классического западноевропейского определения

субъекта и субъективности. «Субъект — это субстанция» — мы видели, что у Гегеля это напрямую сказано, и это отождествление субъективного и субстанциального поднято до неких абсолютистских градаций. Но даже если не брать такую специфическую онтологизацию этой формулы, а оставаться в терминах классической гносеологии, например картезианского типа, то мы знаем, что картезианская программа, делящая мир на два измерения (в каком-то смысле на две реальности, по крайней мере на две субстанции уж точно), говорит о *res cogitans* и *res extensa*. *Res extensa* как материально-вещественное нас не интересует, а интересует *res cogitans*. Это не что иное, как субстанциальное измерение сущего, некое предельное измерение бытия, имеющее классические субстанциальные характеристики: то предельное измерение, которое уже ни из чего не выводится, ни к чему не сводится, а является собственно бытийным состоянием, измерением самого бытия, то есть фактически субстанцией. Те контексты, авторы и теоретические подходы, которые мы будем рассматривать, настроены против именно этой идеи субстанциальности субъекта.

Итак, первая линия — идея когитальности субъекта. Что здесь не так и что может быть высказано против? Если рассматривать идею критичности субстанциальной формы субъекта, первое, что подпадает под полемический огонь противников, недружелюбно настроенных к понятию субъекта, — это понятие самой рефлексии. Оно совершенно сюжетобразующее, как мы видели ранее, когда начинали говорить о новоевропейском субъекте: без понятия рефлексии невозможно ввести субъективность и задать само измерение сознательности субъекта, его способности быть тем самым «Я», которое есть «Я самоудостоверяющее себя в качестве Я», Я-*cogito*, когитальное «Я».

Попробуем себе напомнить, что включает в себя понятие рефлексии. Мы вывели несколько параметров: рефлексия вводится как нечто самопрозрачное, самооткрытое, самодоступное — нельзя ошибаться по поводу своих собственных состояний, внутреннее приватное состояние обладает исключительной привилегированностью. С точки зрения эпистемического потенциала рефлексия обладает совершенно бесценными характеристиками, бесценными для верификации. А все, что имеет отношение к работе мысли, делается во имя верификации, то есть установления истинности или ложности: в отношении мира мы находимся в состоянии вечной неуверенности по поводу того, что нечто истинно или ложно, и мы должны проверять. Более того, если мы имеем дело с миром опыта, то, раз ввязавшись в проверку, мы будем проверять вечно, и

никакое количество проверок не даст нам возможности быть абсолютно убежденными в истинности или ложности того или иного утверждения. Мы всегда уже произвольно повышаем градус истинности или ложности, когда говорим: «Наверное, всегда будет именно так, а не по-другому». Это верно в отношении внешнего мира, но в отношении своих собственных состояний, своего сознания, мы находимся в совершенно тепличных и привилегированных условиях, потому что всякое наше состояние мыслимости чего бы то ни было не может быть ложным. Если мы испытываем некоторое переживание, если у нас есть некоторая эмоция, или идея, то само содержание этой идеи не может быть ложным. Мы можем впоследствии прийти к каким-то другим выводам, но то феноменальное состояние убежденности, которое испытываем как состояние убежденности, само по себе абсолютно открыто для меня как для носителя. Я не могу заблуждаться в своих состояниях, в том, что я испытываю. И против этой прозрачности выступают хорошо известные контексты.

Если приводить конкретные примеры учений и подходов, которые восстают против такой наивной самоданности, то мы хорошо знаем эти контексты — это большое обширное наследие психоаналитического подхода к изучению сознания, психологизация сознания. Психоанализ появляется довольно поздно, но критика рефлексии зарождается чуть раньше в виде спорадических разнокалиберных методов, интуиций, и в конце концов сам психоанализ — это одна из рубрик, один из возможных подходов к критике. Как уже сформировавшийся психоанализ, так и предшествующие разрозненные интуиции объединяет одна идея, которая заключается в том, что сознание вовсе не является прозрачным для самого себя, поскольку имеет достаточно сложное и хитрое внутреннее устройство, которое выглядит как нечто неоднородное, имеющее разные пласты. И то, что мы называли рефлексией, и что классическая традиция считает рефлексией, даже если и присутствует в сознании, то выполняет очень ограниченную определенную роль. Состояние некой условной прозрачности, собственно то, что мы называем сознательными состояниями, не исчерпывают всей плоскости, всей территории сознания. Сознание складывается как нечто, что имеет в себе неотрефлексированное, некие состояния, которые еще до появления психоанализа получают разные названия: их называют докогитальными, дорефлексивными, в феноменологических контекстах можно встретить термин «допредикативные» состояния. Правда, в феноменологии они очень своеобразно обыгрываются, позже я скажу, что феноменология и психоанализ буквально противоположны друг другу,

практически антагонистичны. Но в том, что они сделали с субъектом, во многом очень подобны и получили похожие результаты.

Эта «досознательность», если дать этому какое-то общее название, по-разному вводится в разных контекстах, но в общем и целом речь идет о том, что само сознание удивительным образом состоит из не-сознания и собственно сознания. Мысль, которая для классической картезианской парадигмы невообразима. Как можно говорить о несознательном сознании? Но замечательная формула, которую можно обозначить как «не знаю, что знаю», появляется как нечто вполне осмысленное, не являющееся оксюмороном.

Для классической же философской мысли такая конструкция является попросту абсурдной. Это довольно показательно и даже в каком-то смысле поучительно: мы можем почитать диалоги Сократа, а именно диалог «Пир»; Сократ в нем упоминает Диотиму, с которой он ведет важные философские беседы, и именно Диотима, являясь некоторым образом интеллектуальной наставницей Сократа, рассказывает ему о том, какие вообще возможны виды познания. Она говорит о типах людей, но фактически речь идет о разных возможностях знать, о разных возможностях отношения к знанию. Первый вид отношения к знанию — это некий модус невежественности, когда мы «не знаем, что не знаем». Ignorabimus, как это называлось в схоластике: «Я даже не знаю, чего я не знаю». Второй вид: «Знаю, что знаю», это Диотима называет мудростью. С подачи этого замечательного диалога появляется знаменитое противопоставление «философов» и «мудрецов», и философы это те, которые знают, что не знают; знаменитое сократическое «Я знаю, что не знаю», в общем-то, именно отсюда. Получается некая триада, треугольник: «знаем, что знаем» — мудрецы, которые уже достигли просветленности, в этом смысле они не стремятся к знанию, а они уже пришли; невежественные люди, а вернее невежественное состояние разума, — когда мы не знаем, чего мы не знаем, и не знаем, что нужно было бы знать; и, наконец, это удивительное философское состояние света, высветление незнания из той точки, которая сама не является частью освещенного. В отличие от мудрецов, которые считают, что они не просто являются носителями света, но и сами находятся в этом освещенном пространстве, — философ же знает, что всегда есть какое-то продуктивное затемнение, которое дает возможность высветить все остальное. Есть эта триада, и никому не приходит в голову добавить четвертый элемент, даже Аристотелю. Он очень любил именно логические квадраты и

классификации, но я не припомню, чтобы Аристотель, рассуждая о похожих вещах, где-то говорил нечто подобное.

Ни в античности, ни в христианской мысли, ни тем более в новоевропейский период мы не встречаем такой формы: «Не знаю, что знаю», — потому что это абсурд. Если в конце концов применить декартовский подход, то вопросы «почему это так», «почему нет четвертого элемента», должны отпасть. Ясно, что это противоречие, нельзя не знать, что ты что-то знаешь. Но именно эта модальность в какой-то момент появляется и фактически ознаменовывает собой измерение бессознательного, или подсознания.

«Я знаю это, но я не знаю, что знаю». Примеры здесь могут быть вполне жизненные, повседневные, обыденные. Тут мы, может быть, заходим на территорию некоторой психологизации, но зато можно привести наглядные примеры. Когда мы, к примеру, плохо подготовились к экзамену, и нам кажется, что мы не знаем ответа. И вдруг случается некий инсайт — мы предполагаем что-то, и выясняется, что это правильно. Когда мы причудливым образом извлекаем из памяти числа, имена, города, предполагаем нечто, что мы на самом деле знали, но забыли. Львиная доля того, что мы «знаем», — это то, что мы могли услышать, вычитать, понять, узнать, но не отследить, как это было. Часто из этого возникают курьезные ситуации, когда мы говорим нечто, будучи абсолютно уверенными, что это наши оригинальные мысли, здесь и сейчас придуманные, но знающие люди могут нам чуть ли не дословно показать, где мы это вычитали.

Сейчас понятие бессознательного вошло в плоть и кровь культуры, для нас конструкция бессознательного не является противоречивым скандалом, паралогизмом. Но если вдуматься, то эта идея довольно странная: для классической эпистемологии модальность бессознательного является очень странной — «незнание о собственном знании». Тем не менее она появляется. Ее важная, вполне реальная и непридуманная опасность для классического понятия субъекта, для классической субъективности состоит именно в размывании, расшатывании идеи абсолютной прозрачности и идеи того, что сознание всегда полно и целостно в смысле заполненности самим собой. Сознание не может складываться из незнания, но для идеи бессознательного это именно так. Сознание это и сознательное, и несознательное в том числе — в сумме своей они дают сознание.

Еще один момент тоже связан с критикой прозрачности и напрямую отсылает к психологическим контекстам, уже вполне сформировавшимся, с примесью собственно психологического словаря. Это не просто идея бессознательного как четвертого элемента («не знаем, что знаем»), а еще и мотив служебной подчиненности сознательной части (рефлексивной, прозрачной части, где я знаю себя сознательным существом) бессознательному. Мы знаем, что классический психоанализ говорит о разных интенциях. Например, если мы берем фрейдовский психоанализ, то это либидинальные энергии и импульсы; есть и масса других разновидностей, разные прочие психоаналитические теории: поздние, или учеников Фрейда, или учеников учеников Фрейда — не просто идеи сексуальной энергии, но, допустим, идеи властной энергии, и других идей доминантности. Но нас сейчас эти нюансы интересуют в меньшей степени, тем более, что мы должны принимать во внимание, что психологический словарь (как в психологии тематизировались категории бессознательного) не единственный. В конце концов, Ницше не психолог, но он работает с сознанием как с чем-то непрозрачным, не субстанциональным, не являющимся «заказчиком» своих собственных состояний, и это очень похоже на психологические контексты. Поэтому это общий тренд, мы его и рассматриваем как общий.

Для нас важна идея того, что рефлексивная часть выступает в качестве чего-то, что обслуживает некие иные состояния, которые всегда скрыты от света сознания. То есть, по законам игры самого сознания, оно тогда работает как сознание, если оно складывается из этой странной конstellляции. То, что действительно движет сознанием, что делает его активным, что вообще делает возможным его работу, не является частью сознаваемого поля сознания, не является высветленной частью. Все подлинное, жизнь сознания — именно здесь, в неких когитальных подвалах. Светоносная же, рефлексивная часть, та, что подлежит картезианским определениям и подпадает под характеристику невозможности ошибаться («я знаю, что я сейчас чувствую»), — является тем, что в психоанализе очень удачно называлось рационализацией. Психоанализ прямо говорит о том, что есть подлинные либидинальные энергии, или, если брать другие разновидности психоанализа, любые другие «заинтересованности» — и этот массив, лавина заинтересованностей для своего воплощения требуется в каких-то инструментальных, сугубо технических выполнимостях. И рефлексивная часть сознания — это собственно технически-инструментальная часть воплощения, претворения этих глубинных механизмов.

В классическом представлении об устройстве сознания, в традиционной метафизике, где *ratio* является субстанцией, «рационализация» понимается совсем по-другому. Там есть «рациональность» и «нерациональность», и нерациональность вовсе не является частью сознания. Нерациональность — это скорее к чувственности: там, где мы чувствуем, там мы не мыслим. Но если мы действительно мыслим, то мыслим рационально. Поэтому для классической идеи сознания рациональность никак не могла быть какой-то вспомогательной частью сознания, свойством сознания — оно целиком и полностью совпадало с самим сознанием. Но не так в неклассических контекстах. Наоборот, речь идет о том, что рациональность носит служебную, инструментальную роль, и в этом смысле рациональность — иррациональна. Потому что рациональность, которая состоит на службе у чего-то нерационального, — сама по себе тоже нерациональна. Это хорошо понимала классическая философия, поэтому ни в коей мере она не могла поставить рациональность чему-то на службу. Рациональность может служить разве что только другой рациональности. Демонстративное доказательство, например математическое или логическое, тогда вполне себе доказательно, когда каждый последующий шаг с необходимостью вытекает из предыдущего, то есть все звенья — рациональны. Но если на место какого-то шага ставится нерациональная посылка, для обоснования которой мы далее привлекаем рациональный аппарат, то рассуждение разом предстает нерациональным. Логика здесь более чем очевидна и прозрачна, но именно ей противостоит тезис о бессознательном, как о чем-то содержательно нагруженном и ставящим себе на службу рациональную часть рефлексии. И в этом смысле этот путь является еще одним очень болезненным ударом по идее субъективности, поскольку теперь выясняется, что субъективность в своей рациональной части является каким-то странным образованием, вспомогательным, не вполне распоряжающимся самим собой. Скорее субъектность состоит на службе у каких-то внесубъектных, бессубъектных сил, и субъектность в этом смысле лишается своей субстанциональности.

Если резюмировать, две возможные критики — критика рефлексии (сознание — это еще и незнание о собственном знании) и идея того, что рациональная часть рефлексии может обслуживать нечто нерациональное. Два этих момента равно имеют своей мишенью классическую идею рефлексии и через нее — классическую идею субъекта.

Следующий момент довольно-таки похожий, мы его касались, когда характеризовали становление новоевропейской идеи субъективности. Мы

говорили, что классическое представление о рефлексии вводится как нечто метаязыковое, как некая иерархия: знание о знании. Если вдуматься, рефлексия очень напрашивается в классических терминах обозначить как некое знание о знании. «Я» не просто есть тот, кто переживает некие состояния, «Я» есть тот, кто сопровождает эти переживания всегда еще одним переживанием: переживанием присвоения — это *мои* переживания. Трансцендентальный синтез апперцепции Канта ровно об этом. Обязательно должно быть соединение, синтез переживаний, присвоение — как еще одно переживание. Неклассическое представление о субъекте, его расшатывающее, выступает как раз против этой иерархичной идеи знания о знании.

Речь идет о том, что в формуле «знание о знании» содержится некий логический изъян. Именно логический в данном случае, не столь декларативный, как предшествующие рассуждения о бессознательном, где, может быть, не было строгих логических доводов и объяснений; здесь они есть, и они выглядят довольно убедительно. Нам говорится следующее: как только мы вводим понятие «знание о знании», здесь вводится пара «сознаваемое» и «сознающее»; то есть нечто сознается тогда и только тогда, когда есть то, что сознает некое сознаваемое. Тогда получается, что если всякое сознаваемое, чтобы быть познаваемым, требует некое познающее, то само познающее тоже должно в какой-то момент стать познаваемым, чтобы познаваться. Когда я говорю «знание о знании», а знание определяется как некое «о...», то для того, чтобы второй регистр, второй шаг «Знание #2 о Знании #1» в свою очередь было знаемо, оно сразу потребует мультиплицирования, повтора этой же конструкции. Теперь для того, чтобы Знание #2 стало познаваемым (и в этом смысле было знанием, потому что знание — это познаваемое), то нужно Знание #3: знание о знании о знании и так далее. Мы понимаем, что эта лестница имеет все шансы для того, чтобы выстроиться в бесконечный регресс. А это всегда плохо, потому что бесконечный регресс ни к чему не приводит, он препятствует тому, чтобы рассуждение было закончено и имело бы определенные границы, позволяющие задать сущность. Здесь даже не просто терминологическая проблема (когда мы бесконечно что-то определяем и никогда не можем это в конечном итоге определить), а сущностная: внутри самого сознания мы сталкиваемся с этим парадоксом, чтобы что-то познавать, всегда нужно познавать что-то другое, если сама когнитивная процедура совершается в такой бесконечной передаче эстафеты, то мы в итоге ничего не познаем. Понимание всегда только обещается, но при этом отсрочивается, и в этом смысле весь ряд впадает в неосознанное. Если попытаться решить эту проблему и сказать: «А что

если произвольно остановиться на любом шаге?», то все равно останется проблема впадения всего ряда в неосознанное, потому что если мы ввели эту конструкцию «всякое знание — это всегда сознаваемое», то нельзя просто так взять и обрубить эту цепочку.

Каков отсюда вывод: данная конструкция, данное определение рефлексии как знания о знании не является рабочим, оно содержит в себе, по-видимому, какой-то принципиальный систематический дефект, поскольку так оно не работает. Как оно в таком случае работает и что тогда есть рефлексия — это отдельный вопрос. Но по крайней мере классическое определение рефлексии как знания о знании наталкивается на этот парадокс и в этом смысле должно быть отброшено — с пониманием того, что рефлексия, по-видимому, является чем-то придуманным. По крайней мере наше сознание не работает как рефлексивный механизм, потому что рефлексивный механизм не работает, это неработающий механизм. Это очень опасная и неприятная констатация, в данном случае довольно серьезная, поскольку картезианская программа знания серьезно фундировалась этим представлением об иерархически выстроенной лестнице, самосхватывании.

Следующий момент критики сознания — это то, что можно было бы назвать спонтанностью сознания, что напрямую будет переключаться с идеей бессознательности и частично с идеей снятия иерархичности. Что подразумевается под спонтанностью? Классическое новоевропейское определение сознания субъекта упирало на то, что мыслящий субъект осуществляет контрольно-надзорные функции в связи со своим сознанием, он есть тот, кто контролирует свое сознание. Ясно, что из двух названных характеристик (из знания о знании и прозрачности рефлексии) напрямую вытекает этот мотив. Я есть тот, кто знает, контролирует свое знание, и я есть тот, кто все знает, — некий паноптикум собственного внутреннего сознания: от меня ничего не скроется, я осуществляю тотализующий контроль за всем, что происходит внутри моего собственного сознания. Так вот, третий мотив, мотив спонтанности сознания, бьет именно в идею контроля за собственным сознанием и говорит следующее: мы очень ограничены в своих возможностях понимать работу своего сознания. На самом деле там, где действительно что-либо сознается, где мы активно совершаем работу сознавания, мы не являемся сознающими существами, мы являемся пассивными наблюдателями.

Здесь легко привести примеры, они тоже будут очень житейскими, распространенными, естественными для нас. Наверное, безотносительно к этим сложным философским рассуждениям мы частенько замечали, что, размышляя или вообще занимаясь любой интеллектуальной работой, «переживаем» нечто странное. Если вдуматься, как мы понимаем, то можно заметить любопытную вещь: мы всегда тратим усилия, чтобы что-то понять — мы перечитываем текст, пересматриваем какое-нибудь доказательство, сто раз продумываем, вдумываемся, совещаемся, смотрим с разных сторон, короче говоря, тратим определенное количество интеллектуальной энергии, пытаюсь перейти от опыта непонимания к опыту понимания. Эти затраченные усилия вполне осознанны, но они дают иллюзию того, что мы являемся контролирующим органом своей собственной сознательности. Если мы еще внимательнее, точнее присмотримся и попытаемся не пропустить момент, когда мы не просто хотели что-то понять, а когда мы поняли, когда то, во имя чего тратились усилия, наконец свершилось, — то наше внимание должен привлечь именно этот удивительный участок перехода от незнания к знанию.

Согласно классической традиции, этот переход тоже относится к тому, что контролируется. Я сначала долго думала, потом я еще думала, потом еще и еще, и вдруг я что-то поняла. Все, что здесь происходило, — моя безоговорочная, полноценная личная ответственность. Но это классическое представление в данном случае призывает нас к еще большей щепетильности, тщанию к изучению этого перехода, которые позволили бы заметить, что как раз момент перехода нами не контролируется. Можно спросить, что в этот момент случилось: ведь мы и до этого десять раз перечитывали какой-нибудь нетривиальный философский пассаж, много раз пытались решить эту задачу — и вдруг говорим, что поняли. В данном случае язык подбрасывает очень прямолинейные подсказки, как именно это происходит: когда в какой-то момент мы хлопаем себя по лбу и говорим: «Я поняла!», мы явно констатируем появление нового состояния. Или мы говорим: «Наконец дошло» или «Идея пришла в голову». Во-первых, что довольно показательно, мы используем лингвистические конструкции от третьего лица. Можем сказать: «Я поняла», но очень часто говорим: «Наконец-то дошло», «Решение открылось». Короче говоря, у нас есть простая интуиция того, что что-то совершается без нашего ведома. Мы, конечно, ответственны в том смысле, что целенаправленно тратили усилия, но сам момент перехода — он как короткое замыкание. Переход от незнания к знанию дан нам в качестве провала, это тот момент, когда меня как субъекта нет. Я была субъектом, когда я не понимала, и я являлась

субъектом непонимания. А теперь я являюсь субъектом понимания. Но я странным образом не являюсь субъектом перехода от непонимания к пониманию, потому что это стремительно малый момент, его нельзя описать как момент настоящего. Он абсолютно непротяжен. Речь, разумеется, не о физической протяженности: у него нет ментальной, интеллектуальной протяженности, протяженности в опыте. Нельзя прожить этот момент. Именно из этой констатации данный критический пафос черпает свой исток. Такое впечатление, что сама механика понимания, сама машинерия совершалась там, куда субъекту нет доступа. Субъект — как с черным ящиком, на входе и на выходе — всегда уже имеет дело с запросом и ответом, но не с процессом порождения некоторого знания.

Можно подойти еще ближе к полупсихологическим, даже когнитивистским контекстам. Есть очень хорошие примеры у Пиаже: он в большей степени взаимодействовал с детской психологией, но у него есть серия рассуждений на очень похожую тему (философы вообще часто прибегают к его наблюдениям). В серии работ о геометрии и о том, как дети осваивают математические истины, Пиаже писал, что детям, которые справлялись с решением математических задач, простейших арифметических заданий по складыванию и вычитанию, задавали вопрос «Как вы это сделали? Прибавили пять плюс два и получили семь: как получилась эта семерка?» Ребенок — как и взрослый, мы здесь в равном положении — не мог рассказать, как он это сделал. Пытаясь рассказать, как что-то сделали, мы просто повторим решение, еще раз проведем сложение, но рассказать, как мы складываем, не сможем. Что здесь рассказывать? Можно только предъявить итог сложения. Это простейший пример, но на сложных, может быть, это еще более наглядно, потому что мы почти никогда не можем рассказать, как что-либо поняли. Можем рассказать, что привело нас к пониманию. Но момент, когда к какому-то количеству мыслительных шагов вдруг добавилось переживание «верности», убежденности в том, что это воистину так, вот этот момент добавления — его просто сначала нет, а потом он вдруг есть, и ключевое слово здесь — вдруг. Из этого мотива критики классического представления о рациональности, субъектности и сознательности субъекта тоже выводят потенциал, указывающий, что сознание в этих своих спонтанных истоках явственным образом отличается от того, что по этому поводу думали классические эпистемологи.

Суммируя: сознание непрозрачно, оно неподконтрольно самому себе, и оно не является неким удвоением, утроением, учетверением и так далее, неким «знанием о».

Заключительный сюжет в связи с нашим разговором о сознании мы возьмем из феноменологии. Как известно, некоторые психоаналитические контексты недружественно настроены по отношению к феноменологии, и, в общем-то, наоборот тоже. Главный камень преткновения, препятствующий интенсивной дружбе этих направлений, заключается в понятии самого бессознательного. В феноменологии не может быть никакого бессознательного. Здесь благополучно сохраняется мотив того, что сознание может функционировать в качестве непроявленного (что противоречит картезианской идее самоданности). В этом смысле феноменология — наследница картезианства, а именно представления, что сознание не может заблуждаться. Если говорить о феноменах внутри феноменологии, то здесь абсолютно дублируется классический декартовский, общий для новоевропейской эпистемологии мотив абсолютной самопроявленности. Но удивительно: несмотря на это, феноменология все равно вносит свою лепту в десубстантивацию субъекта, но уже по немного другим основаниям. Она это делает через механизм интенциональности, а именно через знаменитый принцип «направленности сознания на...», то есть сознание — это всегда сознание о чем-то. Через механизм интенциональности феноменология по-своему расшатывает субстанциальные характеристики сознания, это субстанциальное представление о субъекте как о некоем полюсном субстантивированном «заказчике» сознательных состояний.

Как только мы начинаем говорить о феноменологии, то первая ассоциация возникает сразу же с трансцендентальной феноменологией Эдмунда Гуссерля. Гуссерлевская феноменология вполне может находиться здесь на переднем плане ассоциативных отсылок, хотя впервые об интенциональности говорил Brentano. Интенциональность — это вообще «священная корова» всякой феноменологии. Феноменологий очень много, и интенциональность интерпретируют по-разному; несмотря на ее такую «каркадность», она не может избежать различных описаний и истолкований. Тем не менее, притом что интенциональность имеет отношение к довольно современным феноменологиям, пусть разным, пусть только гуссерлевской, надо сказать, что этот механизм расшатывания субъекта через принцип, который потом просто назван «интенциональным» в феноменологии, был замечен еще и ранее. Первые близкие к Гегелю и постгегелевские философские подозрения, связанные

с тем, что такое субъект и вообще субъектен ли этот субъект, во многом имели похожую стратегию.

Итак, как происходит десубстантивация субъекта в связи с механизмом интенциональности? Интенциональность означает, что нет сознания без направленности на что-то. Этот сюжет мы можем встретить у Шопенгауэра, у Шеллинга, Фихте, у самых ранних постгегелевских философов — они говорят, что нет объекта без субъекта. Это очевидная вещь, восходящая к новоевропейской эпистемологии; конечно же, сразу вспоминается Беркли и его эпоха. Обычно мы очень легко принимаем тезис «нет объекта без субъекта», но гораздо в меньшей степени очевиден тезис «нет субъекта без объекта». И для классической новоевропейской традиции это положение («нет субъекта без объекта») попросту абсурдно. Как мы помним, по Беркли, *esse est percipi*, то есть бытие объекта заключается в том, чтобы восприниматься. А вот субъект — для того, чтобы быть, он вовсе не должен восприниматься, но воспринимать. То есть это типичный, всегда активный, самоиницируемый, имеющий все характеристики *causa sui*, субстанциальный полюс. Субъект есть субстанциальная точка, которая для своего существования ни в чем не нуждается кроме самой себя, она причина самой себя, самозамкнута и «испускает» к вещам некий луч познания. Наблюдатель находится на полном и онтологическом, и эпистемическом самообеспечении. И это кардинальным образом пересматривается в формуле «нет субъекта без объекта». Согласно ей, субъект тогда только и имеет возможность «восубъективироваться», то есть обрести, узнать себя в качестве мыслящего, субъективироваться в смысле носителя сознания, — тогда может ощутить себя сознающим, если он сознает что-то конкретное. То есть интенциональность оговаривает, что просто мыслить «ни о чем» нельзя. Я часто привожу классический анекдотический пример: «не думать о желтой обезьяне». Нельзя не думать о желтой обезьяне, как только нас просят не думать о ней. Вот мы уже пытаемся изо всех сил не думать о желтой обезьяне, и в какой-то момент нам кажется, что мы преуспели, но мы все равно думаем, как мы не думаем о желтой обезьяне — поэтому через думание о недумании о желтой обезьяне мы думаем о желтой обезьяне.

Об интенциональности философы говорили еще до Brentano и Husserl. О ней много пишет Шопенгауэр в работе «Мир как воля и представление»: чтобы знать себя сознающим, нужно обретать свое сознание по поводу чего-то. Мое сознание не может быть ни на что не направлено, ни о чем не думать и вместе с тем думать. Это опыт (как многие опыты внутри

философии), который просто предполагает приватную самопроверку. Действительно, когда мы пытаемся ни о чем не думать, само это «ни о чем», даже если мы преуспеем — будем думать и не о себе, и не о стене, и не о дне завтрашнем, и не о дне сегодняшнем — вроде бы ни о чем не думаем, но тогда мы думаем о некоем «нечто», некоем мире. Тогда мы говорим: «Да и о мире я уже не думаю». Собственно, это медитативный опыт, в этом заключается последовательная технология медитации: схлопывать все предметности, на которые могла бы быть направлена моя мысль. Медитативный опыт — это что-то очень сложное, а с точки зрения западноевропейской традиции невозможное. Даже последовательно преуспев в сворачивании всех горизонтов, к которым могла быть направлена мысль, мы тем не менее все еще имеем в виду, если угодно, потенциал самой этой горизонтности, некое «нечто». Я «ни о чем» говорю, я не думаю, и эта «нио чемтовость» становится некой «о чемтовостью». Вспомним Аристотеля, первую лекцию: субъект как подлежащее все всегда сказывается о чем-то, не думать тоже можно только о чем-то, потому что недумание — это тоже некий опыт сказывания. И когда я констатирую: «Ни о чем не думаю», этот *hurokeimenon*, подлежащее (как некая предметность, о которой мое думание в качестве некого «ни о чем») будет восстановлено.

Так вот, как только мы примем идею интенциональности (всякое мышление всегда уже направлено на что-то), сама эта констатация возвратным образом показывает на необычные для классической эпистемологии вещи, а именно на то, что, оказывается, поле субъекта утрачивает свою самостоятельность. Фактически получается, чтобы быть субъектом, мне нужен объект — нет субъекта без объекта. Чтобы мое сознание могло быть контурировано, чтобы оно могло проявиться, оно нуждается в некоем внешнем, и тогда это вовсе не субстанция и мир вовсе не выглядит так, как это могло показаться в рамках, допустим, берклианской философии. Субъект вовсе не является тем субстанциальным лучом, который испускает вовне свою познавательную способность, сам при этом оставаясь независимым от того, что он будет познавать. Идея интенциональности удивительным образом, под другим углом и в связи с немного другими заходами выполняет ту же задачу. Как я говорила в начале, психоаналитический путь и иной, даже во многом антагонистический психоанализу, а именно феноменологический путь, тем не менее приходят к одному выводу — субъект не есть некая субстанция.

Мы назвали четыре параметра критики рефлексии и субъекта как носителя сознания. Еще одной хорошей репликой, которая неплохо резюмирует эти рассуждения, является знаменитая фраза Лакана: «Где я мыслю, там не существую, а где существую, там не мыслю». Это пассаж, выстроенный, как мы видим, в пику Декарту, картезианской формуле *cogito*: «Мыслю, следовательно, существую», которую можно было бы прочесть как «В той мере, в которой мыслю, существую», или «В той мере, в которой существую, мыслю», или «Где существую, там и мыслю». «Я потому существую, потому что мыслю», «Я потому мыслю, потому что существую» — и это одно и то же, и в каком-то смысле переключается с парменидовским «Быть и мыслить — одно и то же». Это все большая классическая формула, которую можно произносить и показывать в разных лингвистических измерениях. Лакановская же формула «Где я мыслю, там не существую, а где существую, там не мыслю» означает принципиальный разрыв между бытием мышления и бытием субъекта.

Классическая философия указывала на то, что субъект — это тот, кто всегда уже является носителем тождества. Быть субъектом — значит соединять некоторую собственную реальность существования с самим мышлением, которое не просто всегда уже регистрирует, а собственно и есть уже это существование. Поэтому у Декарта и вводится *res cogitans* как субстанция реальности. Это сама реальность, нечто реальное; мышление — это измерение реальности. А лакановская формула как раз указывает на то, что само измерение реальности (которое уже, наверное, не стоило бы называть субъективным, потому что понятие субъективности полностью экспроприровано и узурпировано классическими метафизическими коннотациями) в той мере реально, в которой в нем нет опыта мышления. И наоборот, определенное состояние, которое мы называем мышлением, всегда уже имеет дело с чем-то совершившимся и законченным. То есть некое событие началось и закончилось, и попасть в само это событие, находиться в самой этой реальности и при этом быть мыслящим существом, как это было для всей классической философии, нельзя.

Мышление в данном случае является неким рассказом, неким воспоминанием о реальности, но тем рассказом, который никогда уже не воспроизводит саму реальность. Это всегда уже плохой рассказ, именно потому, что это рассказ, воспоминание. Если угодно, это как Юмовское отделение впечатлений от идей, которое заключается в том, что идея никогда не является прямым впечатлением, таким же ярким и интенсивным, как само впечатление, — это его блеклая копия. Здесь важен момент не только блеклости, но и принципиально неполной передачи, то

есть это вообще «не о том», это нечто другое, самостоятельное. Потому что рассказ, каким бы интересным он ни был, не является повторением события, рассказ является рассказом о событии, но не самим этим событием.

Лекция 8. Другой под видом субъекта

Вкратце напомним, как строилось полотно повествования в прошлой лекции. Мы обозначили дихотомию, под знаком которой проходит начало забвения величия субъекта, два больших подхода к критике субъективности. Первый связан с критикой субстанциальности субъекта в значении его когитальности и рефлексивности, его субстанциальной целостности, полноты, онтологической независимости и реальности, то есть всего, что сопутствует понятию субстанции с точки зрения сознания и мышления. В этом подходе субъект подвергается глубочайшему сомнению как мыслящее существо в значении своей субстанциальности.

Вторая большая линия — критика субстанциальности субъекта с точки зрения его способности к свободному действию. Если первая линия, в терминологии Канта, связана с теоретической интерпретацией субъекта — критикуется теоретический субъект в значении своей рациональности, познания и мышления, то вторая линия направлена на практическую интерпретацию субъекта и его «свободно волящего» действия, ведь именно так субъект понимается в классической метафизике. Сегодня мы в большей степени поговорим о второй части, и она нас естественным образом свяжет с темой Другого, здесь есть совершенно явственная смычка. Но вначале завершим короткий сюжет с критикой субстанциальности, понятой как когитальность, чтобы больше к этому не возвращаться. Этот сюжет остался с прошлого раза, и он связан с проблемой рефлексивной прозрачности.

Классическая философия не представляла, как можно оспорить способность знать самое себя как нечто целостное, а значит иметь некий дискурс о самом себе. Отличительная характеристика субстанциальности субъекта в части его когитальности заключается в том, что я каким-то чудесным образом могу не просто реализовываться как мыслящее существо, практиковать свою мыслительную активность, но я могу с помощью самой же этой мыслительной активности анализировать, исследовать и делать предметом философского усмотрения свое собственное мышление. Это похоже на понятие рефлексии, и в прошлый раз мы говорили о более широком ее понимании — как способности знать о самом себе знающем, — вскрывая некоторые изъяны подобной конструкции. Сейчас же речь идет о том, что мы не просто рефлексивны в отношении самих себя и не просто обладаем рефлексией, мы еще и узко экспертны в этой рефлексивности: мы можем построить некоторую теорию своего собственного мышления, своей когитальности (сознания, если говорить более современным языком), то есть можем выступать некоторыми исследователями себя-мыслящих. В этом состоит глобальная

программа гносеологии новоевропейской философии, с этого начинают и Декарт, и Локк, и Юм, и практически все новоевропейские философы, которые фактически воплощают в действии эту возможность — способность изучать самих себя. Они все оговариваются, что данный шаг является важнейшим и необходимым, поскольку если мы не изучили самих себя, если мы не знаем, как устроен наш собственный инструментарий мышления, с помощью которого мы познаем мир, если мы не знаем, на каких основаниях и по каким законам строится само познание и его базовые принципы, то мы ничего не знаем. Глупо приступать к миру, пока мы не изучили собственное орудие, не представляем его возможности и как оно работает.

Эта программа, с которой стартует новоевропейская парадигма, находит свое наиболее богатое раскрывшееся воплощение в трансцендентальном идеализме Канта. Кант в своей системе производит не что иное, как глубинное, предельно возможное анатомирование архитектоники чистого ratio, самой механики мышления. Он оговаривает, что здесь есть определенные ограничения и пределы, дальше которых было бы уже бессмысленно и весьма самонадеянно двигаться, но тем не менее эта работа может быть проделана, и может быть до некоторой степени продуктивна и содержательна. В том смысле, в котором мы рассказываем сами себе о том, что мы есть трансцендентальные субъекты, состоящие из априорных форм чувственности, а именно пространства и времени, равно как и априорных форм рассудка, то есть двенадцати категорий, и в той мере, в которой мы можем построить эту таблицу категорий и как-то характеризовать само это трансцендентальное устройство, мы выступаем теми самыми исследователями, для которых наше собственное устройство является предметом.

Как раз против такой предполагаемой возможности, которую, как новоевропейские философы полагали, они вполне успешно реализовали, выступает критический пафос позднейшей философии. Ее можно назвать неклассической или постклассической, это не столь важно, главное — понять эту логику переосмысления и перехода к другим идейным установкам. А они были таковы, что в отношении идеи абсолютной исследовательской доступности самих себя самим себе, на пути такой возможности лежат очевидные затруднения. Какие-то из них сразу бросаются в глаза и напрашиваются как наиболее формальные и сугубо логические. Чтобы нечто предстало в качестве предмета и было самим этим предметом, оно должно находиться в статусе некоего объекта языка, объектной данности, а то, что направлено в качестве исследующего глаза,

инструмента или орудия, с помощью которого мы собираемся дотянуться к этой предметности, является чем-то вынесенным, в этом смысле метауровневым. То есть для того, чтобы исследователь действительно реализовал свою исследовательскую практику и был этим исследователем, он должен занимать некую метапозицию. Но занятие метапозиции в отношении самого себя, в отношении своего собственного устройства, — это вещь, в общем-то, довольно несуразная, потому что когда мы действуем, мы не наблюдаем, а именно действуем. Если же мы собираемся наблюдать, то на это время действие приостанавливается. Существует этот конфликт актуальной реализованности и пассивной созерцательности.

Помимо этого есть еще и другой конфликт, который мы могли бы представить неким натуралистическо-графическим образом. Мы говорим, что можно, занимая определенное место, выступать в виде некой выдвинутой вперед перспективы наблюдения, но нельзя включать в картину наблюдения само место, с которого мы ведем наблюдение, потому что тогда это место, с которого открывается определенная перспектива, теряется. Сама диспозиция наблюдения такова, что место, откуда наблюдается, никогда не является частью наблюдения, не включается в него. Мы можем каким-то образом перемещаться, можем менять эти диспозиции, но сама эта логика всегда будет воспроизводиться неким голографическим образом. Как бы мы ни перемещались, желая занять иное место и желая открыть другую перспективу, все равно будет сохраняться та закономерность, внутри которой место, с которого ведется наблюдение, обязано находиться вне наблюдения, обеспечивая само это наблюдение, иначе разрушается вся картина. То, *откуда* видится, обеспечивает то, *что* видится, но если включить то, откуда видится, в то, что видится, то перестанет что-либо видеться, потому что мы уничтожим то место, с которого происходит сама работа наблюдения. Мы обрубим тот сук, на котором сидим для того, чтобы нам открылись какие-то виды.

Эта идея наглядно иллюстрируется у Витгенштейна в его замечательной метафоре глаза, не видящего самого себя в процессе видения, в самой процедуре рассмотрения, внутри самой оптики. Он так и говорит, что метафизического субъекта — имея в виду субъекта, наделенного этой волшебной субстанциальной способностью к самоизучению и самоисследованию — такого метафизического субъекта нигде в мире нет, мы не можем найти субъекта внутри той данности, с которой имеем дело. И это работает с любой данностью, например данностью социологического исследования. Мы говорим: «Человек есть существо социальное, мы

сейчас расскажем о нем как о социальном существе». Мы можем очень многое рассказать о «человеке», или о «субъекте», действительно можем что-то о нем рассказать, это может в итоге вылиться в весьма обширный любопытный материал, но этот рассказ будет не о наблюдателе, а о том, что наблюдателю удалось пронаблюдать: о некоторых следах своего существования в мире, о последствиях этого существования или о некоторой продуктивности, о продукте своего существования, в данном случае интерпретируемых как социальное бытие.

То же самое можно сказать о человеке как существе историческом или экономическом. То же самое можно сказать и о человеке как существе психологическом, уже подбираясь все ближе к самой субъектности, и для психологических изысканий эта мысль может показаться не очень радостной, потому что психология заявляет, что она прицельно занимается субъектом («занимаясь психикой, мы занимаемся субъектом»). Но философия в данной своей развертке говорит о том, что психика не есть сам субъект, психика не есть то место, с которого ведется наблюдение. Если угодно, психика не есть то, что обеспечивает психическую деятельность. Психика есть результат, произведенный некой работой, и является неким продуктом этой работы, которую можно назвать психической, физической или идеальной, как угодно, потому что все эти слова не будут иметь ни малейшего смысла в той мере, в которой эти слова относятся к тем предметностям, которые уже проявлены в мире, но ни одно из этих названий не улавливает того измерения, той локализации, откуда порождаются все эти предметности. Таким образом, и психология с ее изучением «психического», внутренней жизни, имеет дело с абсолютно реальным, важным и интересным, но с неким следствием того, что обеспечивает нам эти процессы.

Так вот, Витгенштейн говорит о том, что метафизический субъект подобен глазу, который не видит себя в процессе видения. Глаз в данном случае является очень удобной метафорой, показывающей, что, пока глаз находится в состоянии активного синтезирования некоторой картинки, которая видится как видимое, сама механика работы глаза в этом процессе не является видимой. Глядя на стол или на картину, я вижу картину, но я не вижу, как в моем глазу с помощью колбочек и палочек синтезируется изображение. Именно благодаря активному процессу порождения видимого за скобками оставляется сама работа по организации видимого. Здесь есть некое принципиальное переключение, которое нельзя устранить. Если видимое действительно есть, если некая данность дана, предметность представлена, то внутри данной данности и внутри

предметной предметности не может быть процесса конструирования этой данности, он всегда уже будет упущенным, всегда уже остается несхваченным. И наоборот, если совсем уж буквально продолжать эту метафору, мы все же можем сделать глаз предметом изучения, как это делается в офтальмологии, мы действительно можем рассказать об устройстве глаза, но пока глаз извлечен, помещен в пробирку или колбу и рассматривается, он не может синтезировать никакое видимое, он не работает как активный орган.

Перенося это на ту идею, с которой работала классическая философия: мышление как активный орган или процесс всегда уже упускает из виду процедуры и принципы организации самого этого мышления. Поэтому, как говорит Витгенштейн, субъект — не в мире, он является границей мира. В отличие от классического представления о метафизическом субъекте новоевропейской парадигмы, который благополучно находился в том же мире, в котором находилось все то, что так или иначе обязано своим существованием активности его мышления и сознания. Нигде в мире, внутри никаких предметностей, то есть сред описания, языков описания, нет «настоящего» субъекта, которого мы могли бы иметь в виду, мы никогда и ничего не можем о нем сказать и должны, воздерживаясь, придерживаться некой фигуры умолчания. Ничего нельзя говорить о субъекте, а классическая философия очень много всего говорила о субъекте. У классической эпохи была теория субъекта: теория трансцендентального субъекта, теория когитального субъекта, теория познающего субъекта, теория субъекта познания. Согласно же этим неклассическим уточнениям, теория субъекта познания — это псевдотеория. В той мере, в которой субъект является границей и не может быть найден ни в одной из явственных проявленных предметностей, он является той границей, которая не может быть проговорена. Субъект не может быть тематизирован, потому что все, что тематизируемо, имеется как предмет, имеет референт. Но субъектность не имеет референта. Она создает иные референтности, сама при этом не будучи референтной, к ней нельзя адресоваться. А значит, не может быть теории субъекта.

Вот, пожалуй, этот финальный сюжет резюмирует различные стратегии критики субъекта как мыслящего, как некой животворящей когитальности. Сейчас мы перейдем ко второй части критики субъекта как чего-то субстанциального с точки зрения его практической активности, с точки зрения его действия.

Здесь общий мотив, объединяющий в одну группу разные способы и подходы критики свободы субъекта, в том, что он никогда не руководствуется своей собственной мотивацией. Согласно классическим представлениям о субстанциальности субъекта, субъект есть тот, кто порождает свое собственное желание и его реализацию, некая *causa sui*, воля субъекта находится на волевом активном самообеспечении. Неклассические же критики субъектности скажут, что он никогда не обслуживает собственные намерения, но всегда служит чему-то другому. Его волевая активность и волевая направленность начинается не с себя, не имеет того субстанциального начала, которое определяется как замкнутость на самое себя. Находясь в дискурсе классической логики, мы говорили о том, что любое движение причинения, любое движение воздействия нужно замкнуть чем-то самовоздействующим, неким аристотелианским демиургом (чем-то таким вполне теологическим), иначе весь ряд впадает в некоторую бессмысленность. Нельзя всегда действовать во имя другого. Эстафета действия, эстафета актуальной передачи некоего мотива и некоторой реализации этого мотива не может длиться бесконечно. В какой-то момент мотивация должна стать аутомотивацией, и действие должно стать аутовоздействием, самовоздействием.

Ровно против этой логики выступает тот критический мотив, который мы сейчас имеем в виду. Несколько абстрагируемся от метафизических начал подобного рассуждения, а именно от необходимости выяснить, как же вообще устроена сама цепочка любой деятельности и причинно-следственные взаимоотношения и как устроено само действие в своей пассивной и активной части: есть претерпеваемое, некое следствие, то, на что воздействуют, и есть то, что воздействует, некое активное начало. Речь сейчас будет идти не об этом, а скорее о ценностных установках действующего субъекта. Сомнению и подозрению будут подвергнуты его мотивационные основы в части некоторой самооценности, телеологичности, целепостановочности. Они будут подвергнуты сомнению с указанием на то, что субъект не является кем-то, кто в состоянии сам себе ставить цели. Он всегда уже обслуживает иную цель. Чужую цель, цель, которая не является частью его собственной активности. Мы посмотрим, как это может быть конкретизировано, но пока еще держась каких-то общесхематических набросков.

Впервые мы встречаемся с таким подходом к субъекту у философов посткантовской эпохи, которых часто и относят к неклассическому повороту, по крайней мере явственным образом относят к той философии,

которая будет переосмыслять классический субъект-объектный дуализм. Мы уже поняли, что представления о классическом субъекте, метафизическом и картезианском, обычно предполагают подобную дуалистическую дистинкцию, и в той мере, в которой эта дуалистичность подвергается сомнению, будут расплываться и те представления о субъекте, которые укладывались в этот дуализм. А как правило, именно эти представления и оговаривают некую субстанциальность: у Декарта *res cogitans* и *res extensa*, и субъект есть субстанция. Первыми философами, которые после Канта будут расшатывать эту субъект-объектную догму, будут философы немецкой классической традиции — Шопенгауэр, Шеллинг, Фихте. Может, было бы не вполне правильно их ассоциировать напрямую с той колоссальной критикой субъектности, которая в итоге появится, но то, что они хотя бы были предтечей всего этого, — несомненно.

Впервые мы встречаемся с этим у знаковых фигур: Шопенгауэра и Гегеля. Но Шопенгауэр, наверное, сделает больше для «вынесения в эфир» идеи, что субъектность в части своей активности обслуживает некие иные замыслы, состоит на службе у чужого целеполагания. Главный мотив шопенгауэровской философии — мотив воли, его основная работа так и называется: «Мир как воля и представление». Если вкратце говорить об общей идее, его философствование заключается в том, что все сущее, включая человека, и по преимуществу включая человека, является реализацией некой воли. Шопенгауэр называет ее мировой волей, это некая метафизическая, онтологическая и вместе с тем в каком-то смысле идейная, смысловая — не в значении платоновских идей, а в значении некоторой определенности, так как между «не быть» и «быть» она делает выбор в пользу «быть» — некая сила, без допущения которой вообще нельзя объяснить сущее. Потому что сущее, как гениально прозорливым образом рекомендует нам Шопенгауэр, можно увидеть как некое усилие, некое желание, энергетически заряженное желание быть. Мы можем сколь угодно подробно расписать устройство вселенной, устройство сущего с точки зрения его логики, законов, образующих именно такое сущее, а не другое, и удерживающих его в его определенности и законосообразности, но все еще не сможем объяснить, почему оно все-таки есть. Почему оно не осталось в потенции, в статусе чертежа, возможности, схемы, того, что могло бы быть, но его все-таки нет; почему оно все-таки есть? Внутри чертежа, внутри самих рациональных принципов ничего не сказано про «есть», все сказано про то, как это будет, но ничего не сказано о том, почему и во имя чего, про цель. Шопенгауэр говорит, что эта составляющая, этот тайный элемент мироздания упускался из виду и что

есть некая сила, которая переводит сущее из небытующего в бытующее. Она продолжает удерживаться в заинтересованном состоянии, не ослабляет напряженного интенсивного желания продолжать быть, при ее заглушении и схлынивании все свернется в некую потенциальность, некоторую возможность быть, но не само актуальное быть.

Этот замечательный метафизически заряженный мотив дал новую, ранее не замеченную перспективу, внутри которой о человеке отныне стало возможно говорить как о том, кому дается воля к существованию в качестве некоего эпифеномена, то есть некоего следствия, внешнего эффекта. Человек есть тот, кто бытует благодаря тому, что требуется бытовать чему-то другому. Мир есть, потому что он хочет быть, и благодаря тому, что он хочет быть определенным образом и в каких-то формах, есть я и каждый из нас. И таким образом, мы есть не потому, что мы хотим быть, а потому что этого хочется кому-то другому, в данном случае мировой воле. Мировая воля хочет через нас быть, и поэтому мы тоже есть, мы тоже бытуем. Этот механизм, который мы обозначили общими мазками и в привязке к философии Шопенгауэра, будет растиражирован в различных воплощениях и интерпретациях.

Гегель сделал нечто подобное в своей системе, тоже оказал интеллектуальную услугу для последующих философий, которые занялись активным демонтажом субъекта в значении его субстанциальности. У него тоже подразумевается определенная встроенность, очень похожий на Шопенгауэра сюжет: человек есть некое следствие воплощения, движения Абсолютного духа. Если у Шопенгауэра мировая воля желает быть и у нее больше нет никаких намерений, кроме как витальным образом воспроизводиться, то у Гегеля речь идет о более определенной и структурированной программе, а именно о самовозрастании к познанию, к некоторой ясности, к рациональности. Мировая воля и ее развитие индуцируются и поддерживаются желанием некоего прояснения, интеллектуального и рационального прояснения того, что все это значит. Движением к смыслу, к некоторой телеологии. Может, даже не настолько глобально метафизической («во имя чего?»), у Абсолютного духа, как это ни парадоксально, может и нет такого запроса. У него есть более формализованный, механистический, более технически детализированный запрос: понять, кто он и что он, и как это устроено. И в этом своем рациональном движении он развертывается.

И здесь, как мы знаем, человеку тоже отводится выделенная привилегированная роль: он становится органом самосознания

Абсолютного духа, именно через него Абсолютом осуществляется акт самосхватывания. Но человеческое здесь снова определенным образом девальвируется, эта зависящая только от него субстанциальная целепостановочность несколько умаляется, потому что цели субъекта поставлены не им, задолго до него, вне его, а через него они просто транслируются, ретранслируются и воплощаются. Гегель здесь во многом делает то же самое, что Шопенгауэр, однако в отличие от Шопенгауэра он все же оставляет некую идею замысла, которая может быть известна субъекту, у Гегеля есть один окончательный смысл, путь, к чему мы идем, и субъект, встроенный в эту целепостановочность. Он однороден этой цели, и он рационален на своем локальном уровне, и таким голографическим образом включен в некую глобальную рациональность. У Шопенгауэра же совершенно размываются эти моменты некоторого содружества мотивов — человек мыслит себя рациональным и всю жизнь стремится к рациональности, человек есть рациональное животное, существо, вдохновляющееся идеей поиска замысла, смысла, истины, идеей некоего «во имя», но в действительности эта рациональность обслуживает иррациональную витальность волевого импульса, этого толчка воли. Желание быть не имеет никакого другого желания, оно не сверяется ни с каким замыслом, ни с какой идеей. В этом смысле желание поистине субстанциально, потому что желание желает желать и продолжать иметь что-то в качестве желаемого, оно всегда желает и не может перестать желать.

Неслучайно именно философия Шопенгауэра считается философией иррационализма, а философию Гегеля, напротив, называют философией панлогизма. Несмотря на то что с субъектом здесь прodelываются сходные манипуляции и субъект ставится на службу некоему глобальному, некоторому господину, суверену, у Шопенгауэра этот глобальный Другой совершенно иноприроден субъекту, иноприроден человеку, он существует по другим законам и по другим принципам. Если бы мы встретились с ним, то мы бы ужаснулись и у нас не могло бы быть диалога. У Гегеля же речь скорее идет о некой встроенности: есть определенный глобальный принцип поиска рациональности, и затем он просто повторяется множественное число раз в более мелком масштабе.

Отсюда нам нужна именно идея того, что ***отныне субъект существует и действует не от своего собственного имени.*** Эту идею можно было бы отлить в такую формулу, или скорее реплику, переиначивая знаменитое высказывание Канта, которое открывает его работу «Что такое просвещение?». Он пишет, что задача человечества

заключается в том, чтобы иметь мужество пользоваться своим собственным умом. Линия критики субъекта с точки зрения его практической способности будет руководствоваться скорее такой фразой: «Имей мужество признать, что ты никогда не пользуешься своим собственным умом». Для этого действительно потребуется все наше мужество.

Давайте посмотрим, как строится этот мотив отделения субъекта от своих собственных помыслов. Этот ход, множественно исполненный в различных философских теориях, учениях и подходах, получил название «философии подозрения», или «школы подозрения». Эта метафора принадлежит Полю Рикеру, он впервые предложил сгруппировать три большие магистральные философские линии, которые дали рождение целой разветвляющейся серии различных философских идей и текстов, связанных с тремя главными именами, тремя главными мотивами. Обычно к философии подозрения относят три громких философских имени: Карла Маркса, Фридриха Ницше и Зигмунда Фрейда. Последнего, может быть, мы не можем по полному праву относить к философской институции, это фигура, стоящая несколько особняком, но по крайней мере те выводы, которые были сделаны из его учения философами (в прошлый раз мы тоже упоминали Фрейда), вполне философски звучат.

Почему именно эти три имени и в чем смысл философии подозрения? Ясно, что идея подозрительности, метафора подозрительности появляется из того, что мы подозреваем субъекта, что он не вполне субъектен в том, что он обслуживает свои собственные интересы. О подозрительности говорится в двух смыслах, и в одном из них как наиболее приоритетном. В первом смысле имеется в виду подозрительность, высказанная к субъекту извне, что субъект не вполне субъектен, поскольку он вовсе не контролирует свое собственное волеизъявление и вовсе не является субъектом своих целей, своих принципов, своих убеждений и своих желаний. Но скорее именно второе значение является наиболее важным для философской рефлексии — это подозрительность, проявленная изнутри, подозрительность самого субъекта по отношению к самому себе. Субъект, возможно, вовсе не является тем, кем себя считает, возможно, он вовсе даже и не придерживается тех ценностных установок, которые ему ценны. Не верит от своего собственного имени в то, во что он, как он сам привык думать, верит, любит вовсе не то, не потому и не так, как он привык любить. Субъект расщепляется в некоем мучительном шизофреническом опыте слежки за самим собой. Отныне ему нужно быть как можно более внимательным, недоверчивым и подозрительным в отношении своей

собственной субъектности, потому что эта субъектность оказывается серьезно скомпрометирована. Она поставлена под очень большой знак вопроса, и неясно, является ли она вообще этой самой субъектностью, потому что субъектность мы понимаем вполне определенным образом. Это именно внутренняя подозрительность, внутренний раскол.

Почему именно эти три мыслителя? Это довольно-таки понятно, несложно догадаться. Действительно, когда мы говорим о Марксе, о марксизме как о некой философской платформе, сразу же приходит на ум идея экономического детерминизма. Она заключается в том, что человек в отдельности, как некий отдельно взятый индивид, становится производным, эпифеноменальным следствием некой экономическо-исторической формации, определенных принципов, законов и структурных сцеплений, которые лежат в основании того, что Маркс назвал производственными отношениями. Но для нашей философской рефлексии не имеет большого значения дисциплинарная ткань его учения и теория о труде и капитале, а имеет значение общий посыл и общий пафос того, что субъект не вполне субстанциальное явление, он является неким эффектом, следствием других сил — экономических. Получается, что экономические силы имеют некоторое внутреннее субстанциальное измерение, потому что у них есть определенное содержание и определенные цели, интересы. Согласно марксизму, человек капиталистической эпохи будет разделять другие ценности, в виде чего-то само собой разумеющегося и трансцендентально первичного будет верить в те установки и знания, которые будут спроектированы определенной объективной экономической ситуацией и определенным социально-экономическим положением дел. В этом смысле человек капиталистической формации будет драматическим образом отличаться от человека феодальной формации или, например, рабовладельческой, потому что субстанциальное устройство экономического, производственного измерения той эпохи, иной формации отличается по своей логике, по своим ценностям, по своему внутреннему смысловому и ценностно-идейному самоподдержанию. Поэтому мы всегда находимся в фарватере, в некоторой развертке тех ценностей, которые сформированы задолго до нас, еще и ко всему прочему не с нашим собственным участием, вернее — не с участием нас как субъекта. Наша субъектность не была реализована, нас никто не спрашивал.

Этот мотив эпифеноменальности субъекта строится как возможный, как довольно-таки убедительный при всей своей трагичности и болезненности для субъекта. Он строится по следующим философским лекалам: нам

известно, что момент нашего воплощения в качестве субъектов, восубъективирования, всегда оказывается упущен. Это знала классическая философия, на этом построено знаменитое высказывание Эпикура: когда есть мы, нет смерти, а когда есть смерть, нет нас. Основой этого рассуждения является феноменологическая правда о том, что нет субъекта рождения. Каждый из нас никогда не был субъектом своего собственного рождения, мы не помним, не знаем и не имеем осознанного представления о том, как мы переходили из состояния неосознанности в состояние осознанности. Внутри нашей истории бытия субъектом нет описанного биографическим образом момента того, как мы стали субъектом. Мы всегда уже знаем себя в состоянии субъекта как в состоянии некоторой пробужденности ото сна. Мы просыпаемся в некоторую реальность, и мы всегда уже проснулись в нашу собственную субъектность, когда она уже сформирована: она уже есть и работает, и проснулась именно она. Поэтому нет опыта того, когда мы еще не были пробужденными, этот опыт не может стать частью пробуждения.

Эта идея всегда уже драматически упущенного момента субъектности сохраняется и на участке сворачивания нашей субъектности. Когда мы думаем о том, как мы родились в качестве субъекта, и когда мы думаем о том, как мы закончимся в качестве субъекта, происходит одно и то же: у нас нет опыта смерти, так же как у нас нет опыта рождения. На этом построено замечательное наблюдение Эпикура. Нам равно важны два эти участка нашей субъектности, мы странным образом не можем в них проникнуть, но имеем их в виду, причем всегда уже в качестве некоторой объектности. Два этих момента важны сейчас для того, чтобы сказать следующее: в той мере, в которой мы являемся некими своего рода пунктирно заданными субъектами с определенными драматическими лакунами, этот момент упущенной субъектности, упущенной восубъектности, воплощения в качестве субъекта, всегда уже будет заполнен чем-то другим, он оказывается заполнен некоторым другим субъектом. В той мере, в которой я не знаю и не помню, почему я думаю так, это пространство моей амнезии окажется экспроприированным некими другими интересами, желаниями, мнениями и убеждениями. Трансцендентальная установка, как она понималась в классической философии — с чего я начинаю, что само не может попасть в поле объяснительной стратегии, но с помощью чего будет осознаваться и пониматься все остальное, — для этих критических подходов, о которых мы говорим, будет интерпретироваться как участок, занятый и захваченный другими.

Момент этой амнезии неслучаен: на той территории, где мы не были субъектами, — там мы действительно не были субъектами, но мы делались в качестве субъектов, и поскольку это были не мы, постольку не мы сами себя сделали субъектом, но нас сделали субъектом. А когда нас делали субъектом, в нас заложили то, что посчитали нужным, чтобы сделать именно таким субъектом, а не каким-то другим. Поэтому субъекты определенной экономической, культурной, социальной, исторической, языковой, религиозной, этической, ценностной, любой формации есть нечто созданное и активизированное в силу определенных механизмов, которые не являются тем, что контролировалось бы моей субъектностью, моей волей, моими желаниями, намерениями и устремлениями.

Эта идея радикальной эпифеноменальности человека очень ярко показывается именно у Маркса, в его экономическом детерминизме. Другие многочисленные и разнообразные версии экономических или социальных интерпретаций субъекта активно вдохновляются некой подобной логикой.

Нечто похожее мы видим в случае с Ницше, в его учении об этическом и ценностном воспроизводстве субъекта. Субъект есть существо этическое. И в той мере, в которой, как мы сейчас сказали, субъективность порождается некими другими силами, в той мере субъект является носителем определенной этической программы, определенных ценностей. Например, субъект христианской эпохи и носитель христианских ценностей — мы знаем, что Ницше критически рассматривает именно христианскую этику. В данном случае субъект есть то существо, про историю формирования этических предпосылок которого Ницше рассказывает нам такую неприятную историю. Неприятную в значении некой самоподозрительности, и главным образом неприятную в силу того, что, когда выясняется, что наша ценность, которую мы полагаем ценностью, является не целью, но средством — такая иезуитская, если угодно, стратегия, — то это всегда обесценивает ценностное. Мы знаем, что существенным для ценности является ее некое субстанциальное самоподдержание, ценность самоценна. Если ценность обслуживает некие другие цели и интересы, она перестает быть ценностью и становится средством, подвергается обесцениванию.

Именно это делает Ницше, когда говорит о том, что христианская этика и христианские ценности являются средствами, которые помогают какому-то классу или группе людей. В данном случае христианам, которые оказываются слабее в определенного типа противостоянии с некими

господами, чья этика, логика и онтология в свою очередь станут основой для некой «сверхгуманности», для понятия сверхчеловека. В этом изначальном противостоянии рабской психологии и онтологии с моралью господ, при определенном неравенстве сил, христианство порождает свою собственную мораль, христианскую, в отношении которой Ницше занимает весьма антагонистическую позицию.

Но для нас сейчас, в нашем разборе, важна критика не этики и ее содержательных основ, а именно того, каким образом она объявляет ценность свободы человека и его миссии. Ведь, если проанализировать любую культуру, мы вытащим оттуда массу несущих смысловых и ценностных конструкций, на которых строится вся культура в самом широком смысле: как культура мышления, как культура самосборки человека и человечества в данный конкретный промежуток времени. Если говорить о ценности свободы, справедливости, самораскрытия, ценности личности, индивидуальности, неповторимости, персонифицированности — всего этого каркаса важнейших, актуальных, современных, звучащих (пока еще) идей, то в этой критической философии появляется возможность спросить: а, собственно, каковы истоки этих ценностей, откуда они и почему они? И ответом будет указание на поддержание некоего объективного порядка.

Маркс скажет нам: чтобы капиталистическая формация могла сохраняться, нужна ценность свободы и ценность индивидуальности. Можно это интерпретировать и в каком-нибудь совсем вульгаризированном маркетинговом ключе, сказать о том, что принудительная дифференциация товара как необходимое условие возможности интенсификации продаж имеет свое отражение в принудительной дифференциации личностного. Мы говорим, что важно, что люди не являются неким единым коллективным одним и тем же, все люди разные, и в этом смысле у всех людей разные запросы, и значит, всем людям можно продавать что-нибудь новое. Можно объяснять в таком ключе, который, в общем, вполне органично ложится на возможный ход мысли внутри этой марксистской логики; ну и, разумеется, может быть предъявлена масса других. Это достаточно показательный, расхожий шаг для того, чтобы показать, как происходит некая девальвация ценностного элемента через демонстрацию того, что он служит поддержанию чего-то не связанного напрямую с этой ценностью.

То же самое мы видим у Фрейда, в частности в его теории рационализации, о которой мы в прошлый раз говорили, но и не только в ней, вообще во

всей философии, лежащей в основании психоанализа. Человек как то, что называется субъектным, неким его — есть лишь малая часть айсберга, как любят говорить сами психоаналитики, результирующая и возвышающаяся над огромным пластом слоев культурного, психического, а в действительности и биологического. Либидинальную энергию в системе Фрейда можно назвать чем-то полуметафизическим: это смесь биологического и теологического, похоже на шопенгауэровскую волю. Это некая сила, которая не имеет никаких субъектных черт внутри самой себя, некое бессубъектное намерение самовоспроизводства и самосохранения, или слепая воля, которая для того, чтобы достичь своего устремления, устремляясь, порождает разные формы, в том числе формы человека и человеческой психики, рациональности.

Рациональность у Фрейда является тончайшей «корочкой», которая легко ломается, рвется на поверхности глубинных массивов, слоев, не имеющих в своей природе ничего рационального или культурного в смысле тех цивилизационных механизмов, которые мы имеем в виду, когда говорим о культуре человека — как о чем-то артефактном, что принимает на себя некую монашескую аскезу самоограничения, чтобы раскрыть иные свои потенции, напрямую не вытекающие из биологического. Весь этот рассказ, причудливым образом выстроенный внутри психоанализа, этот замечательный нарратив сублимации, репрессивной логики любой цивилизации и любой этической программы, рассказывает нам о том, что человек есть не что иное, как существо осознанно страдательное, именно в своей субъектной части. Субъект есть тот, кто осознанно страдает, то есть принимает на себя некоторые самоограничения. Во-первых, во имя того, чтобы и другие стали субъектами, то есть из некоторой любви к ближнему, некой христианской аскезы, по-христиански понятой страдательности, способности к этой страдательности как всегда уже со-страдательности; и вместе с тем для того, чтобы самому стать тем, кем он не является, посмотреть, что из этого будет. Эти механизмы, которые описываются в психоанализе, во фрейдизме и в последующих истолкованиях, фактически являются объяснением: субъективация является неким забвением начальной, подлинной природы человечества и вообще подлинной природы мироздания. Подлинная природа мироздания не имеет в себе ничего из названного, но именно она толкает человека к определенной активности. И то, что он полагает в качестве некоторого начала, — а именно все названное, то есть желание быть этим страдательным и самоограничивающимся — вовсе не его свободно выбранное решение, а формы, в которых и через которые либидинальная энергия может сохраняться, накапливаться и существовать так, как она считает нужным.

Я очень вкратце скажу о еще одной программе, которая напрямую наследует логике школы подозрения, как раз она и позволит нам вывести фигуру Другого. Речь идет о программе **структурализма**. Это очень обширная программа, которая очень многоаспектна и множественна в своих воплощениях, у нее нет центра, хотя есть узнаваемые черты, придающие определенную типологию этому направлению. Структурализм тоже не является собственно программой философской мысли, он в значительной степени вышел далеко за пределы философии и, в общем-то, не внутри самой философии был порожден. Но в итоге он коснулся философской мысли весьма заметно и довольно продуктивно, он имел в философии множество очень важных, судьбоносных, далеко идущих для философской мысли идей, порождений, выводов. И одним из важнейших следствий распространения структурализма внутри философской мысли было как раз таки переосмысление фигуры субъекта. Субъект подпал под прямую критическую оптику структурализма, которая вобрала в себя, аккумулировала все критические моменты, о которых мы уже сказали.

В общем виде структурализм как сочетание техник, как некая метапрограмма указывает на то, что есть определенные объективные принципы — собственно структуры. Они устроены таким образом, что то, что они порождают, является проявленным, наблюдаемым, но сами эти структуры напрямую не могут быть увидены. Этот заявленный принцип, данный в общих чертах, почти до тривиализации, внутри структурализма принимает очень конкретные формы и начинает работать на очень конкретном материале. В первую очередь на материале языка. Структурализм появляется внутри структурной лингвистики, внутри изучения языка. Фердинанд де Соссюр впервые обозначил, что язык не цельный объект, с которым можно напрямую работать, а нечто структурно сокрытое. Он залегает на глубине и никогда напрямую не встречается, но всегда представляется в виде речи. То, что мы знаем как проявленное языка, — это речь. Через речь мы можем двигаться к воссозданию структур языка, законов и принципов, создающих язык, но то, что мы при этом обнаружим, всегда будет по-прежнему некой речевой практикой. Этот принцип был размножен и растиражирован в самых разных дисциплинарных средах: в области изучения языка, литературы, то есть языка в своих воплощениях, в области изучения культур, антропологии, социологии, права, механизмов власти — своего рода политической философии, в области изучения истории, психологии и так далее. Нас же интересует некий собирательный философский сюжет, связанный с этими рассредоточениями в различных дисциплинах.

Здесь уместна метафора Маркса: «Человек есть ансамбль общественных отношений». Подобный механизм ложится в основу метафилософского разбора природы субъекта, который в приводит к десубъективации субъекта. Субъект начинает мыслиться как ансамбль различных объективных практик: языковых, или культурных, или социальных. В антропологии Леви-Стросса — практик отношений родства, способов конструирования родовых взаимоотношений и взаимодействия людей — но не по социальному признаку, потому что это уже очень сложная, вторичная или третичная структура, а первичной структурой являются отношения именно кровнородственные. И человек является реализацией этих кровнородственных отношений, результатом определенной лингвистической практики, политических вменений, игры интересов, властно-насильственного принуждения, отвечая которому он собирается как субъект. Собирается, к примеру, через понятие ответственности, и тогда субъект есть то, что собирается вокруг правового понятия ответственности. Структура ответственности, образующая закон и право, будет являться той первичной объективной практикой, вокруг которой собирается субъект как некий артефакт, как несущая эпифеноменальная конструкция, через которую этот механизм ответственности будет воплощаться. Или концепт власти как базовая структура, в которой существуют властные отношения принуждения и подчинения: есть тот, кто довлеет, и тот, кто подчиняется. Эта базовая структура, составляющая структуру власти, является первичной объективной практикой, вокруг которой собирается субъект как средство, как нечто инструментальное, позволяющее воплощать эти отношения власти в действительности.

Мы видим в этом сюжете механизм рассредоточения субъекта на практики, субъект становится некой точкой на пересечении этих практик, то есть десубстантивируется в значении того, что он действует от своего собственного имени. Если взять субъекта и проанализировать его, то мы так никогда и не дойдем до той новоевропейской субъектности, о которой говорила классическая философия, как некоем субстанциальном *res*, далее неразложимом и являющемся условием возможности всех последующих сборок. Не субъект является своей собственной субстанцией, а некие практики являются субстанциями, и субъект поставлен им на службу. Разбирая субъекта, мы без остатка разберем его на практики языковые, культурные, ценностные, экономические, политические, психологические и так далее. Этот мотив становится очень важным, фактически визитной карточкой структурализма, и важнейшую роль в этой истории играет концепт Другого.

Кто такой или что такое Другое? В предварительном схематическом смысле Другой является той фигурой, которая в каком-то смысле воплощает эти объективные практики. В той мере, в которой субъект всегда уже индуцирован (или неким образом «инфицирован») чем-то, лежащим за его пределами, практико-ориентированной силой, в этой мере эта практика, как некий не-Он или не-Она, не сама эта субъектность, становится составляющей частью субъектности. Мы говорили о механике упущенного начала, и здесь та же самая история, субъект может сложиться как субъект и сделаться субъектом при условии всегда уже упущенной субъектности, захваченной неким Другим. Поэтому Другой входит в состав моей субъектности как некий контролирующий жандарм, который, согласно правилам игры, должен оставаться инкогнито, иначе субъект может вступить в осознанное противостояние с ним. Он должен оставаться неким незамеченным, скрытым, тайным шпионом, который тем не менее устанавливает эти ценности, практики, навыки, мнения, способности — любые части внешних объективированных практик. Таким образом эта вирусоносущая конструкция внедряется и устанавливает свои смыслы.

Но это в общих чертах, а если конкретизировать, то понятие Другого можно понимать предельно широко — как практику, а можно понимать чуть более узко, с соблюдением истории возникновения этого понятия, а именно через представление о Другом как о ком-то персонифицированном, о Другом как «ком-то». О Другом не как о чем-то, а все-таки как о «ком-то». Если реконструировать философию, в ходе которой появляется Другой, то можно зайти достаточно далеко, до философии Гегеля, где фигура Другого появляется задолго до того, как о ней начинают говорить более современные мыслители. В каком-то смысле, если воссоздать историю этого вопроса, можно упомянуть имя Александра Кожева, потому что как раз таки он концептуально обыграл Другого в гегелевской философии. Возможно, без усилий Кожева Другой остался бы малозначительной, второстепенной концептуальной фигурой внутри философской системы Гегеля, однако Кожев ее выдвинул, и это резонировало.

Если говорить о Другом как некоем «кто», тогда в системе Гегеля под Другим понимается некая всеобщность других людей, человечество, некое социальное. И есть определенный конфликт — он весьма классичен и являет собой краеугольную проблему социальной, политической философии и вообще любых разговоров о человеке как деятельном существе, — конфликт между индивидуальными интересами и общественными. Этот сюжет хорошо известен античным авторам. Общее

благо, о котором учил Аристотель, и все похожие мотивы философской мысли, связанные с понятием общего блага, появлялись как раз для того, чтобы устранить этот конфликт: есть некто отдельно взятый, кто руководствуется частным интересом, а его частный интерес может вовсе не отвечать интересам других людей, интересам иных волей. Равно он может вступать в конфликт с некой целостностью, частное желание каждого отдельно взятого может конфликтовать или как минимум не солидаризироваться с чем-то общим, потому что никакого общего не есть отпечаток моего индивидуального.

Эта проблема вполне понятна, и Гегель говорит о том, что ее можно решить, если придать этой некой человеческой «друговости» характер стихии всеобщего. То есть социальной группе неких Иных придать характер существенной и неотменимой ценности для каждой отдельной частной воли, включить некое целостное коллективное, большого Другого, Другого с большой буквы, в индивидуальное. Это можно сделать, если сказать, что всякое индивидуальное существенным образом индивидуально тогда и только тогда, когда оно нуждается в том, чтобы продолжать быть этим индивидуальным, а значит быть признанным в качестве индивидуального. То есть я тогда только и могу быть Я, если признаюсь в качестве этого Я, если признаю мои особенности, своеобразие и отнесусь к нему инклюзивно-толерантно. Вот откуда берутся идеи «любите меня таковой, каковой я являюсь» — из этого весьма классического истока гегелевской мысли, а именно, из идеи того, что для всякого отдельно взятого Я признание его в качестве Я является не чем-то, что может добавляться или не добавляться к Я, а является существенно входящим в саму структуру Я. Если Я не признано в качестве Я, оно распадается как Я.

Уже здесь, в этом мотиве, Другой неким контрабандным способом проникает в Я, потому что Я не может самоподтвердиться в качестве Я, если оно не признано в качестве этого Я. Если иные отрицают мое своеобразие, то мое Я может быть обесценено. Тогда получается, что я нуждаюсь в том, чтобы мое Я было признано от имени коллективной стихии Других, этого органа, коллективно объединяющего некие другие общественные интересы, а значит, я признаю этот орган как ценностно важный для меня. Он уже не является той враждебной репрессивной структурой, с которой мне не по пути, но я, например, вынуждена договариваться, или подчиняться, или использовать, или обходить, вступать в отношения либо продуктивные, либо контрпродуктивные, но в любом случае естественным образом не вытекающие из моей самости.

Гегель же говорил, что в той мере, в которой вы признали любого Другого как кого-то ценностно важного, чья оценка важна для вас, вам важно, чтобы Другой признал вас в качестве вас самого и вы Другого признали как личность.

Как мы видим, структура личности диалектическим образом устроена весьма своеобразно, удивительно и вместе с тем спасительно для сохранения человеческого и сохранения самой этой индивидуальности. Диалектичность устройства индивидуальности заключается в том, что индивидуальность индивидуальна тогда, когда тысячи иных индивидов вокруг меня индивидуализированы моей оптикой, перспективой моей индивидуальности. Через это содружество индивидуальностей мы выходим на некую продуктивную коллективность. Так это звучало у Гегеля, и у него это звучало весьма оптимистично. Но этот сюжет, сохраняющийся в неклассических мотивах, о которых мы сейчас говорим, при сохранности определенных базовых логических опорных моментов, тем не менее начинает обрастать различного рода скептическими, пессимистическими и драматическими оценками.

Это происходит потому, что теперь речь идет о том, что этот Другой, который нужен и важен для выстраивания моей собственной индивидуальности, вовсе не нейтрален. Он является носителем определенных содержательных составляющих, он содержательно нагружен, и через него в индивидуальность каждого отдельного персонифицированного субъекта, на некоем радикальном, изначальном уровне, на уровне создания самой этой индивидуальности, помещается нечто такое, что остается неосознанным, остается не выбранным, не вовлеченным в активное поле моей субъектности. То есть для того, чтобы стать субъектом, нужно заплатить определенную цену, нужно принять условие Другого, чтобы заслужить признание им нас в качестве субъектов. Другой включается на правах ценностно важного и значимого элемента субъектности, и через эту цену, через этот оплаченный кредит включенности условий Другого в свои ценностные установки, субъектность расщепляется и получает то травматическое и невротическое устройство, которое нарушает ее целостность.

Субъект никогда уже не является полноценным в собственном смысле слова именно через эти неотсубъективированные включения, и возможная перспектива встречи, осознания этих включенностей становится для него неким травматическим опытом, который он избегает. Поэтому, помимо этой неосознанной включенности и тем

травмированности, особенностью и условием возможности субъекта и его субъектности является избегание осознания этой собственной недостроенности, или некоторой деформации. Избегание в данном случае будет являться участком, где мы не хотим быть субъектом. Таким образом, мы дважды не являемся субъектом внутри собственной субъектности: первый раз, потому что мы включаем то, что мы не успели выбрать в качестве осознанно избираемого, а второй раз, потому что мы не намерены осознавать то, что с нами происходит. То есть мы являемся бессознательными, или полусознательными, или квазисубъектами, полусубъективированными, неким зомбическим образом сконструированными субъектами.

Вопрос: На каком основании происходит признание Другого для субъекта?

Ответ: Я рассмотрела только гегелевское обоснование, поскольку оно стало каноническим. Во-первых, мы говорим о Другом в значении отдельно взятого Другого, со своими частными интересами. Ведь в чем заключается конфликт частного и всеобщего? Считать, что чудесным образом возникнут совместные интересы — можно, конечно, такое иногда бывает. Но очень часто наши интересы либо просто параллельны интересам Другого, когда я реализую свой собственный интерес, я никак не помогаю Другому, либо, и это гораздо опаснее и травматичнее, мы вступаем в конфликт. То есть для того, чтобы я сделала себе хорошо, я должна сделать кому-то плохо.

Классическая проблема в философии заключалась в том, как из этого выйти и можно ли это сделать. Было много разных других теорий, например, Аристотель говорил нам, что если мы живем только в таком измерении, когда я преследую свои цели, и если они вредят другим, я на это иду, то я в общем не вполне человек, потому что для античности человек — это гражданин полиса. Есть варвары и граждане, граждане — люди, варвары — не совсем. А кто такие граждане? Это те, кто принял некие установки полиса, некий закон полиса, а закон полиса отвечает общему благу. Тут миллион вещей, над которыми надо садиться и думать, но декларативным путем, тезисно, речь идет о том, что закон — это то, что уже учитывает интересы других. Вы тогда гражданин, когда вы действуете во имя интереса Другого, а Другой, соответственно, тоже действует во имя интересов Других. И таким образом вы каким-то образом творите общее благо. Но если вы являетесь частями этого общего — одна группа, одна корпорация, в конце концов, все общности так и существуют — вы делаете

одно общее дело, оно общее для вас, и всем хорошо. По Аристотелю идея полисности воплощает идею некой мегакорпорации, где все наемные служащие вместе с менеджерами всех возможных звеньев и вместе с собственниками преследуют одну цель, трудятся усердно в одном направлении и всем хорошо как команде. Командная работа — вот идея полиса. Отсюда может быть много различных выводов и соображений. У Гоббса была своя версия, как сделать так, чтобы прекратить войну всех против всех, чтобы все друг с другом не ругались и не воевали, а жили мирно: у него другое решение, он говорит, что нужно выделить одного единственного из всей этой группы враждующих и конфликтующих — «суверена», отдать ему все свои права (ну или часть прав), но на гарантии, что он защищает каждого из нас от того, что меня не пришьет мой сосед, потому что у соседа, к примеру, есть интерес к моей квартире. Такой способ решения.

Гегель предлагает иной способ. Он говорит, что спасение находится рядом, оно заключается в том, что, оказывается, каждый отдельный индивид только тогда индивид, когда он признан Другими. То есть мы не можем обрести свою собственную индивидуальность, если она не признана Другим. В принципе, хорошим, неожиданным пояснением этой гегелевской мысли является Лакан, вернее, определенная линия, которая использовалась в психоанализе, не только он один, а несколько психоаналитиков. Они попытались это обосновать не философским сложно-абстрактным образом, а очень прицельно близко к тому, как у человека формируется представление о Я, психическим образом.

С этим связана знаменитая «стадия зеркала» у Лакана, он говорит, что до определенного возраста ребенок не знает себя в качестве Я, у него нет телесного ощущения отделенности от внешнего мира. Будучи только телесными существами, каковыми мы и являемся, на уровне одних только телесных ощущений мы никогда не могли бы отделиться от внешнего мира, если бы нам не показали в зеркале некие контуры нашего тела. И только когда мы видим контуры тела, мы понимаем, что, оказывается, вот моя рука, и вот плоскость стола, а не единое целостное ощущение. Потому что, если положить руку на стол, то у нас просто будет ощущение, как отделить в этом целостном гештальте ощущения ладонь и стол, если мы не видим? Вот коленка и вот ткань на коленке, если на нее что-то надето, но может, это моя коленка так ощущается?

Физиологи, психологи, психофизиологи говорят о том, что до определенного возраста ребенок живет в нерасчлененном потоке одних

только переживаний. И чтобы появилась эта важная психическая конструкция Я, осознание Я, нужно предъявить тело извне, увидеть свое отражение в зеркале, отражение себя как объективированное, овнешненное. Только объективировавшись, увидев себя со стороны, я могу умозаключить, что я — это я. Эта логика — ровно та логика, которая у Гегеля, просто он это говорит абстрактно, а здесь психофизиологи показали, что, похоже, так оно действительно и происходит в реальной жизни.

Гегель говорит: чтобы я сложился как Я, мне нужны другие, которые меня в каком-то смысле объективируют и признают в качестве Я, потому что изнутри самого себя к разделенности на Я и «мир» я выйти не могу, я просто есть. А выйти к этой идее «Я — личность, имеющая такие-то и такие-то особенности» можно лишь с помощью Другого и его признания. Так же как мне нужно увидеть свое тело со стороны и понять, что вот рука, а вот стул, и вот вообще контур моего тела, так же мне нужна оптика извне в смысловом плане, в смысле ценностного, идейного признания. Нужны Другие, которые придут и скажут: «Да, ты, конечно, Я, ты личность, ты отдельно взятая персона, занимающая отдельное место в мироздании». В той мере, в которой мне нужны Другие, они важны для меня, я признаю их как ценность, иначе они были бы для меня врагами, или бревнами, как у Эйхмана, то есть чем-то абсолютно неценным. В той мере, в которой они мне нужны, чтобы я стал Я, они становятся для меня ценностно важными. Тогда конфликт между тем, что другие мне либо вредны, либо безразличны, устраняется, и для меня Другой действительно становится важным. У Гегеля такая мажорная риторика, но последующие философы начинают говорить, что Другой не так безвреден и хорош, он может, например, что-нибудь с собой «протащить». Но общая логика порождения Я через Другого такая.

Лекция 9. Не субъект, но Dasein

Итак, мы подходим с вами к финальному этапу в изучении природы субъекта. Глава посвящена демонстрации того, что субъект не является некой сущностью в тех значениях, которые мы с вами рассмотрим. Субъект в самом общем смысле не является тем, о чем можно говорить как о *предметном*. Поэтому сложно удерживать диспозицию, когда мы как бы говорим о *чем-то*, при фиктивности и призрачности «*о-чем-товости*».

В предыдущих главах мы уже говорили о том, что субъекта пытаются лишить его субстанциальности. С разных позиций говорили о лишении субъекта некоторых своих свойств, рассматриваемых классической эпистемологией традиционно как субстанциальных, то есть таких качеств, как целостность, самозамкнутость, способность к целепостановочной, телеологической деятельности и так далее. Сейчас мы должны подойти к похожему сюжету, то есть обсудить лишение субъекта его сущностных свойств. Сходство поставленных вопросов в предыдущих и этой лекциях может быть усмотрено в том, что в классической философии сущность и субстанция часто отождествлялись. Сущность является понятием весьма многозначным, как и субстанция, и в каждом отдельном моменте прояснения этих понятий надо уточнять, что именно мы имели в виду. Что мы имеем в виду на этот раз? Под сущностью подразумевается несколько мотивов.

Мотив первый. Сущность как нечто понятийное. Сущность в данном контексте — это то, с помощью чего можно захватывать предметы, сущность как часть некой идеальной философии, в рамках которой речь идет о понятии, абстракции как сущности вещи, предмета. Мы рассматриваем сущность в очень классическом, исконном, метафизическом, восходящем к Платону смысле.

Как мы уже поняли, фиксирование на историко-философских маркерах на протяжении нашего цикла лекций отсутствует, но время от времени мы расставляем «флажки». И с некоторых пор мы примерно расположились в середине XX века и поэтому часто будем встречать такие понятия, как экзистенциализм и феноменология, феноменологический экзистенциализм и экзистенциальная феноменология. Для XX века характерна целая серия сюжетов, демонстрирующих, что классический идеализм, очень авторитетный и значительный в классической философии, уже не работает в случае с ключевыми философскими понятиями.

Во-первых, он не работает с понятием «онтология», с бытием. Мы вообще должны расписаться в том, что разговор о бытии не совсем состоятельный и противоестественно выстраивать хоть какой-то нарратив о бытии. А во-вторых, сущность в своем идеальном, платоновском смысле как понятие оказывается совершенно не применима к субъекту. Вплоть до того, что нужно отказаться от понятия субъекта, а само это понятие непродуктивно, так как оно, в силу своего устройства, пускает нас по ложному следу и заставляет думать (хотя это думание — результат иллюзии), что мы имеем дело с некой сущностью, в то время как это не так, и нужно отказаться от этого слова в пользу другого — «человек». И в XX веке, по крайней мере в рамках философии экзистенциализма, мы почти нигде не видим слова «субъект». Исключение этого слова — осознанное и выстраданное решение философов-экзистенциалистов. Мы видим слово «человек», и это вполне программный терминологический ход.

В чем заключаются сомнения экзистенциалистов, связанные с понятием сущности? Речь идет о философском идеализме, который хорошо всем известен, понятен и закреплен глубочайшей интуицией. Об этом философском идеализме мы говорили в начале всей нашей одиссеи. Мы упоминали Платона и обоснование первичности эйдетического: почему идеи не совпадают с вещами и откуда двойная онтология вещей и идей, а также почему идеи всегда онтологически и логически предшествуют предметам.

Вспомним этот аргумент. Он заключался в том, что, как бы мы ни пытались представить, что вещь является онтологически первой, у нас это не получится. Начинать с вещей получается в рамках философии натурализма (при этом учитывается степень, в которой натурализм является философской противоположностью программы платонизма), а платонизм как раз демонстрирует, что считать вещи тем первым, что просто *есть*, чем заполнено бытие, — большая наивность. Почему мы не можем представить, что вещь есть в качестве онтологически и логически первого? Потому что если вещь *есть*, то это *определенная* вещь, это *именно эта* вещь, а не какая-то другая; это не вся совокупность вещей в своей неопределенности (когда мы не можем различить вещи, сказав: «это то, а не это» или «это, а не другое»). Это не та совокупность, которая развивается до некоторой неопределенности, когда мы вынуждены сказать, что здесь вообще ничего нет. Это нечто всегда конкретное и единичное, всегда определенное и объектно-предметное в смысле удержания своих границ, своей определмости. Таким образом, все, что мы сейчас сказали, значит то, что мы исходим из принципа (закона,

модели, определенности и так далее), который удерживает эту вещь в качестве объекта, является тем начальным шагом, который сначала должен, во-первых, быть, а во-вторых, быть выполнен для того, чтобы эта вещь была. Таким образом, принцип вещи (как она сделана и то, что именно *эта* вещь является *этой* вещью) и принципы конфигурирования, структурирования и осуществимости этой вещи являются идеальными дублями, идеальными шагами, которые и логически (сначала принцип сборки вещи, а потом сама вещь), и онтологически (потому что это должно *быть*, оно должно *состояться* в качестве *бытующего*) предшествует вещам в терминологии платонизма и идеализма. Поэтому платонизм достаточно легко обосновывается.

Можно привести много аргументов, но нам достаточно этой базовой интуиции, которую каждый в себе может нащупать, а именно осознание того, что *понятия* вещей, то есть «что это такое», не могут следовать *после* вещей, они должны *предшествовать* вещам. Аристотель доказывает, что понятия вещей совпадают с самими вещами, но пока мы не заостряем свое внимание на развитии этого положения, а вот классический идеализм нам понадобится, потому что экзистенциализм восстанет против него.

Теперь, когда мы воссоздали классический сюжет того, что принято называть идеализмом в философии, рассмотрим критику, высказанную экзистенциалистами. Экзистенциализм говорит, что трудно возражать этой интуиции, потому что невозможно исключить, во-первых, логическую и онтологическую первичность понятия, невозможно исключить и отодвинуть на второй план саму идею понятий. Здесь к нам приходит на помощь Парменид, который произносит интуицию более раннюю, чем философия Платона, а именно мы вспоминаем его знаменитую аксиому «быть и мыслить — одно и то же». Данную аксиому иногда затрудняются понять и расшифровать, потому что считают, что «мыслимость» имеет отношение к конкретному единичному мышлению, пойманному в чьем-то сознании. Говорят: «Как же так? Ведь есть вещи, которые он не мыслит, не знает и не сознает, но они же *есть!*» Но парменидовская аксиома «быть и мыслить — одно и то же» означает не то, что каждый конкретный наблюдатель обязан иметь в пределах своего мышления все те предметы, которые есть. Речь идет о том, что *потенциально* если есть вещь, то есть и понятие вещи. *Вещь* не может существовать без *понятия* о вещи. Эта идея является производной от рассмотренных нами идей Платона. Согласно идее Платона, если вещь есть, то она определена, она есть в качестве *такой*, а не другой, она определяется к своему бытию из некоторой неопределенности не-бытия, а

значит, должен быть принцип этой вещи, а это и есть *понятие*. Поэтому без принципа вещь точно не может быть, поэтому если есть вещи, есть и понятие вещей. Это второй большой постулат идеализма, согласно которому без *понятия* вещи непонятны.

Именно эти классические сюжеты послужили отправной точкой для экзистенциализма, но не обошлось без ряда особенностей. Экзистенциализм замечает, что платонизм прекрасно дает описания практически всем явлениям и предметам в мире (во всяком случае мы затрудняемся обнаружить погрешности платонизма, и если бы взялись его опровергать, то были бы посрамлены), но при определенной внимательности мы заметим, что идеализм имеет ограничения). Но в отношении самых важных сущностей идеализм со своей задачей не справляется. С какой именно задачей? С задачей *соположения* понятий любым сущностям, любым вещам и предметам. Что это за загадочные сущности и случаи? Это, говорит экзистенциализм, такое странное явление, как само существование, само бытие. То есть как только мы задаемся вопросом не о самих вещах, а о том, что делает эти вещи существующими, что это за странное качество существования или бытия, то мы мгновенно попадаем в странное и сложное положение, потому что существование не получается описать никакими понятиями.

Нужно понимать, что экзистенциализм имеет различные направления, нет одного собирательного экзистенциализма. Обратимся к двум ключевым исполнениям, являющимся наиболее показательными для XX века в связи с темой субъекта: экзистенциализм Сартра и условный экзистенциализм Хайдеггера. Есть много литературы о степени принадлежности Хайдеггера к экзистенциалистам и феноменологам, но нас данный историко-философский момент интересует в меньшей степени. Те мотивы, которые нам предстоит рассмотреть и изучить, получили департаментную приписку в качестве экзистенциалистских и к Хайдеггеру имеют прямое отношение, так как сложно не заметить у Хайдеггера экзистенциалистских звучаний.

Пока мы пунктирно заявили, что критика идеализма завязана на ускользании самого существования, или бытия, из всех сетей понятийных моделей. Данное высказывание я рассмотрю в двух версиях: по Сартру и Хайдеггеру. Далее мы увидим, к чему нас приведет каждая из них в связи с появлением человека и с очередной отменой субъекта в пользу человека.

Сартрианская версия в основном вращалась вокруг известных уже классической философии категорий, связанных с неясностью, с

нетривиальностью категории существования. Она всегда была проблемной, как пишет Хайдеггер, специально избегая классического словаря. Надо сказать, что тот язык, который мы сейчас вынуждены выбрать в качестве языка этой лекции, в какой-то степени еще является релевантным для сартрианских рефлексий, но совершенно не является аутентичным языку Хайдеггера. У подобного несовпадения есть причины. Во-первых, Хайдеггер был более радикален и критичен в отношении языка философствования. Он осознанно предпочитает разрыв со всеми классическими парадигмальными возможностями языка классической философии, потому что этот язык несет те коннотации, которые коренным образом туда внедрены и отказ от которых будет означать и отказ от этого языка. Именно это делает Хайдеггер, предпочитая эвфемизацию в отношении практически каждого из классических понятий, то есть тщательное избегание использования классических философских понятий там, где это напрашивается в силу стереотипного, прошитого метафизическим складом мышления, языка. Требуется отказ от него в том случае, если мы не хотим повторить те содержания, от которых мы намерены избавиться. Поэтому язык Хайдеггера сильно отличается от того, который мы будем использовать. Некоторые из его языковых выборов я упомяну.

Сартр придерживается более классической позиции. Он обращает внимание на то, что проблема категории существования всегда, явно или подспудно, имела в философии как некий «неприятный момент», от которого всегда отмахивались. Философия предпочитала закрывать глаза на этот вопрос и вытесняла его на протяжении всей своей истории. Между тем этот вопрос возникал в виде различных схоластических штудий, связанных с понятием существования, с которым обращались совершенно по-хозяйски и без всякого возможного беспокойства, волнения или благоговения. С категорией существования обращаются так спокойно и технично, как если бы это действительно было некое *понятие о существовании* (есть понятие цвета, понятия причины и следствия, тождества, бесконечности, а есть понятие существования).

У Канта мы находим рассуждения о пространстве и времени, где он говорит, что понятие времени не является ни дискурсивным, ни эмпирическим. Эмпирические понятия вовсе не выводятся после созерцания разных предметов во времени или в пространстве. Их особенность заключается в том, что любые моменты времени или любые места пространства являются частями реального времени и реального пространства. Поэтому время и пространство — это не понятия, которые

соотносятся со своими предметами на манер общих понятий. Есть понятие одуванчика *вообще*, а есть конкретный одуванчик, который растет у меня под окном. Мы не можем сказать, что есть время *вообще*, а есть конкретный *момент* времени, который только что прошел. Нет, конкретный момент времени есть часть того единственного времени, которое как раз таки и позволяет быть всей совокупности временных моментов и времени вообще. То же самое и с пространством. «Поэтому пространство и время не являются понятиями, — говорит Кант. — Это созерцание. Это удивительное впечатление, которое есть у каждого из нас, и оно не является дискурсивным».

Удивительно, что в отношении существования ничего подобного Кант не говорит. Понятие существования является для него категорией рассудка, но это именно *категория* рассудка, с помощью которой мы оформляем и структурируем всякий опыт. Докантовская, классическая схоластическая, философия говорит о категории существования как о некоем свойстве, которое можно присовокуплять к вещам или отнимать от вещей. Если свойство существования прибавляется к вещи, то вещь существует. Она не просто наделяется свойствами желтизны, круглости или кислоты, если мы, например, говорим о лимоне. Данный лимон может стать существующим, если к желтизне, круглости и кислоте добавить свойство существования. И наоборот, если отнять свойство существования от кислоты, круглости, то данный лимон продолжит быть лимоном, но *воображаемым*, будет лишь *идеей* лимона.

Об этом говорит также Ансельм Кентерберийский в своем знаменитом онтологическом доказательстве существования бога, целиком основанном на этой модели прибавления или отнимания такого свойства, как существование. В качестве понятия оно произвольно может суммироваться с любыми другими понятиями и также произвольно отниматься. Когда, например, нам нужно обосновать существование бога, то мы просто показываем, что по всей совокупности свойств, которые присущи богу, свойство существования необходимым образом должно быть присовокуплено. В противном случае (в силу разных аргументов, которые предлагали разные философы), по Ансельму, существование должно быть присовокуплено как понятие, или в противном случае бог не является наибольшим, тем, к чему уже ничего нельзя прибавить. В случае с декартовской версией онтологического доказательства бог не будет всесовершенным, потому что будет чего-то лишен, а именно качества существования. Во-первых, по этой логике лучше быть большим, чем

меньшим, во-вторых, существовать и там и там, в реальности и в идеальности, лучше, чем только в идеальности.

Кант неосознанно открывает путь, который в дальнейшем приведет к экзистенциальным озарениям. Кант следует по декартовскому логическому доказательству от всесовершенства бытия бога. А доказательство Декарта в свою очередь в точности повторяет структуру доказательства Ансельма Кентерберийского. То есть новоевропейская философия считает, что существование является *понятием*. Тогда Кант указывает, что такая точка зрения нарушает все возможные требования логики: существование не является понятием или свойством, предикатом (в значении именно технической возможности вхождения в субъект-предикатные конструкции). То есть, следуя за мыслью Канта, с существованием нельзя работать как с видовым предикатом. Например, «кислотность» — само по себе отдельное понятие; и округлость яблока тоже. Далее мы, пользуясь рассудком, устанавливаем связи между разными понятиями, образуем связку в виде суждения «это есть „то”» («яблоко — круглое»), и на месте того качества, приписываемого субъекту, стоит предикат. Но предикат — это рядовое понятие. Нельзя, доверившись аналогии с подобными рода суждениями, говорить, что, раз яблоко может быть кислым (круглым/зеленым), то оно может быть существующим или несуществующим, а существование или несуществование в свою очередь являются просто понятиями, которые могут входить в суждение на правах предиката. Кант говорит, что если проявить немного бдительности при обращении к таким суждениям, то мы увидим, что это псевдосуждения, симуляция суждения, потому что на месте предиката стоит нечто, что ни в какой мере не может выполнять функции предиката. Существование не является свойством, которое можно произвольно прибавлять и убавлять, потому что у него вообще нет никакого референта. Когда мы говорим, что яблоко зеленое, то можем указать на эту «зеленость», понимая, что она существует сама по себе. Когда же мы говорим, что яблоко существует, то утверждать, что есть некое свойство существования, которое может быть, а может и не быть, — не имеет ровно никакого смысла. Поэтому утверждение «яблоко зеленое» или «яблоко существующее» ничего не меняет в объеме понятия самого яблока. Мы узнаем больше о яблоке, когда говорим, что оно зеленое или кислое. Объем понятия яблока расширяется. Когда же мы говорим, что яблоко существует, о нем самом мы не узнали ничего нового: это то же самое яблоко. Тогда возникает вопрос: а что мы добавили? Мы ничего не добавили. Мы просто изменили наше представление о способе существования. Мы изменили представление о модальности этого яблока, но не о самом яблоке. Поэтому

вывод, к которому Кант промежуточным образом приходит (но не считает нужным идти дальше этого вывода), заключается в том, что нужно отказаться от идеи работы с существованием как с предикатом. ***Существование не есть понятие.***

Экзистенциализм пробует развить этот сюжет. Итак, мы обращаемся к Сартру. Сартр следует за этой логикой, соглашается с ней и делает удивительный вывод: если существование не является понятием, тогда, во-первых, чем оно вообще является, а во-вторых, можем ли мы понимать существование с помощью понятий, можем ли мы понимать существование так, как мы привыкли понимать все остальное? Если мы понимаем конкретные предметы с помощью понятий об этих предметах или у нас есть представление о соотношении этих предметов, то представление о том, каким образом можно поставить в соотношение существования и сущности, не представляется возможным. Таким образом, существование выводится из понятийной сетки возможных формализаций и становится чем-то непонятным. Оно становится необъяснимо загадочным, его совершенно не удастся ухватить никакими понятийными конструкциями или любыми другими дискурсивными конструкциями, цель и внутренний смысловой функционал которых — опредмечивать и объективировать. Когда мы называем нечто, мы опредмечиваем это и объективируем, и это удастся нам в отношении всего, с чем мы имеем дело. В этом и заключается работа понятий и мышления, которое оперирует понятиями, но это никогда не удастся сделать с существованием. Его нельзя назвать ни сущностью, ни явлением, ни событием. В отношении существования можно употребить все эти слова, но только понимая, что мы ставим это слово там, где нужно продолжать речь, что это всего лишь лингвистическое требование в ситуации, когда происходит «распад» речи. Речь всегда следует за понятийным мышлением, бесперебойно работает там, где все удастся формализовать понятийным образом, но если формализовать понятийное мышление не удастся, то сама речь прерывается.

Сартровский вывод о существовании заключается в том, чтобы развести *существование* и *понятие*. Под понятием подразумевается в широком смысле все то, что может быть предметом. Сартр предпочитает различать существование и сущность. Существование не есть сущность. Никакой сущностью существование не схватывается, и никакая сущность не есть существование.

Похожую стратегию мы встречаем у Хайдеггера в выведенном им разделении на онтическое и онтологическое. Хайдеггер предпочитает

понятию «существование» — «бытие». Философ тщательно избегает называния бытия опредмечивающими наименованиями, и сама речь строится так, чтобы бытие не встраивалось ни в какую речь в качестве предмета «того, о чем идет речь». В чем заключается его разделение на онтическое и онтологическое? Онтологический уровень — это, собственно, само бытие; онтический уровень — это уровень сущего. Хайдеггер предпочитает вместо «сущность» говорить «сущее». Речь идет о той интуиции, которую несложно в себе нащупать, достаточно обратиться к предметам, окружающим нас, и задаться простым вопросом: считаем ли мы, что всякий предмет, на который направлено наше внимание (чашка, солнце, луна и так далее), всякий из этих *сущих* предметов — это сущее (то есть то, что есть в качестве некоего предмета); можем ли мы сказать, что всякое сущее, которое есть, и является этим самым «есть», то есть существование каждой отдельно взятой сущности есть либо *ничто* (то есть это не то, на что можно обратить внимание). Что такое «есть»? Зачем говорить о том, что Луна *плюс* «есть». Зачем говорить так, как будто вокруг Луны (или в связи с ней, или у нее) есть еще что-то кроме того, что она Луна. Можно вообще попытаться обнулить вот это «есть» и сказать, что здесь ничего нет. Есть только Луна, и никакого «есть» нет. Здесь возникает противоречие, ведь мы говорим, что есть Луна.

Можно попытаться по-другому спросить о том, что оно есть (то есть существование Луны, признак или свойство, как это делала вся схоластическая философия). Так, Луна — круглая, желтая, и мы говорим о ней так, как мы ее видим. Или, наоборот, мы видим все богатство ее проявлений — когда мы изучаем ее как планету. В дополнение к этим свойствам у Луны есть свойство существования. На лекции Хайдеггер приводит знаменитый пример с кусочком мела, который он вертит в руках перед студенческой аудиторией. Хайдеггер говорит: «Давайте посмотрим на этот мел. Что мы видим? Мы видим белизну, пористость, фактуру, ощущаем его способность крошиться, его неровные края, ощущаем мягкость, видим способность оставлять след. Видим ли мы существование мела в меле? Есть ли это свойство, есть ли это что-то, что добавляется ко всему этому длинному списку свойств мела (белизны, хрупкости и так далее)?» Если мы готовы сказать, что здесь ничего нет, то на что вы тогда обращаете свое внимание? На что должен быть направлен взор? Я ничего не вижу. Значит, нужно начать сначала, взять любой предмет и осознать его как существующий, ощутить его как существующий, и вновь обратить внимание на этот странный факт — вещь есть. И тогда задаться вопросом: а что значит, что «она есть»? От одних вещей можно перейти к другим, от вторых — к третьим, от третьих — к четвертым и так далее. От вещей можно

подняться до мира вообще и задаться вопросом: что мы констатируем; что есть мир; что вообще что-то есть; что значит, что оно есть; что значит само это «есть»? Значит ли, что оно ничего не значит? Или оно что-то значит? Но нам предстоит понять, что все внимание смещается с вещей на то, что эти вещи *есть*, и на то, *как* эти вещи даются нам (а они даются нам в свете своего существования). И все внимание смещается с вещи на неотделимый от этой вещи факт — она существует. И мы спрашиваем: что значит «она существует»? Что значит существование вообще? Не может быть, что это ничего не значит.

Этот уровень существования — онтологический, уровень «есть» (само существование или бытие). Хайдеггер предпочитает в основном говорить «бытие», спрашивая, что такое бытие, понимая прекрасно, что бытие не схватывается понятиями. Хайдеггер так расставляет акценты, чтобы, как Сартр, показать, что существование не схватывается понятием «сущность» или с помощью каких-то сущностей. Хайдеггер покажет, что бытие не есть что-то вещественное. Например, белизна — предметна. В каком-то смысле она может быть отделена от мела, как и хрупкость (фактурность, масса и так далее) мела, но это обрамляющее «есть», внутри которого располагаются вещи, дает место этим вещам, но не является еще одним сущим. Вещи, предметы, объекты (термин «объект» не очень подходит, но он техничен) Хайдеггер называет «сущее».

В самом общем смысле речь идет о сущем: о том, *что* есть, *что* дается внутри этого «есть», о «чтойности». Вот это и есть сущее. «Есть» не является «что», оно не является еще одним сущим, как легко считали схоласты.

Итак, мы начинаем подходить к субъекту. Преамбула, которая была произнесена, — общая преамбула экзистенциализма (ее можно назвать масштабной программой онтологии). Может быть, у Сартра в меньшей степени это провозглашается, но у Хайдеггера это видно уже из самого названия его философии — «фундаментальная онтология». Главной идеей его текстов является мысль о нахождении онтологии в умаленно-забвенном состоянии, и теперь пришло время восстановить онтологию во всей ее подлинности, то есть имеет смысл заниматься только онтологией. «Правильная» философия всегда онтологична. «Правильное» философствование — это онтология, понимаемая не в методологическом смысле. Даже внутри самой философии часто встречается мысль: «Онтология есть совокупность вещей, ответ на вопрос „как есть вещь?“, необходимость построить некоторую картину мироздания „вообще“». Так обычно классические философы определяют для себя путь

онтологизации. В целом классические философы стремятся ответить на вопрос «что существует?».

Хайдеггер говорит, что подлинная онтология должна сместиться в своем онтологическом вопрошании с того «что» на некое «как». Во-первых, переместиться на само существование, то есть перевести оптику сосредоточенного взгляда с сущего на существование, и при этом не спрашивать «что» (только в режиме «что есть существование», понимания что существование не есть «что»). Или же осуществив перевод с сущего на существование, изменить саму риторику вопрошания, а именно перейти с поиска «что» на поиск «как», то есть существование рассматривается в режиме «как»: «как» существует сущее, разное сущее.

В любом случае философия должна был онтологией. И уже в этом провозглашенном манифесте («всякая философия должна быть онтологией») слышится теперь уже забвение гносеологии, то есть отказ от тех программ, о которых мы много говорили в связи с новоевропейским периодом, где субъект является важнейшим субстанциональным, сущностно нагруженным, а именно чем-то таким, что, во-первых, онтологически независимо сам по себе, а во-вторых, имеет удивительное привилегированное свойство приходить к миру, выбирать встречу с ним (встречаться ли ему с вещами или нет). Но сам он является абсолютно онтологически независимым, как мы говорили, определяя его субстанциальное свойство. Субъекту не нужен мир; даже если мира нет, субъект есть и сам этот мир, самодостаточный. Мир вещей является произвольной опцией, то есть вторым миром (в какой-то степени второстепенным). Исходя из многочисленных европейских философских аргументов, мы можем представить отсутствие необязательного, случайного и контингентного мира вещей, представить, что мира такого типа нет. Но вот представить, что моего внутреннего мира, *cogito*, нет, мы не можем. Поэтому наш мир, мир субъекта, является подлинным, окончательным и единственным. Мир вещей может быть, а может и не быть.

С такой схемой экзистенциализм и феноменология призывают распрощаться (Хайдеггер находится на границе этих направлений). В любом случае проект онтологизма, который становится очень важным в XX веке, настаивает на том, что субъект-объектная модель, лежащая в основании большинства новоевропейских рефлексий, в свою очередь связанных с тем, как субъект соотносится с миром, несостоятельна. Эта дуалистическая модель должна быть отброшена, поскольку из нее совершенно невозможно осознать, что такое существование (оно

совершенно упускается из вида, невозможно поставить вопрос о том, что такое «есть» и что значит, что это «есть»). Во-вторых, совершенно невозможно опознать правильное расположение субъекта (которого уже не надо называть субъектом) и какова его природа на самом деле.

Тогда что будут означать эти озарения для субъекта? Почему теперь нужно отказаться называть субъект субъектом? В общем виде субъект теперь не является субъектом, потому что, выполняя самые простые технические требования, быть субъектом означает отвечать классической дуалистической модели: субъект самодостаточен и может быть в парных отношениях с миром. Если мы отказываемся от этой модели, то нужно отказаться от самого термина. Поэтому у Сартра везде появляется «человек», который должен как-то расположиться и определиться в своем взаимодействии и отношении с этой «новообнаруженной» категорией существования. То же самое мы встречаем у Хайдеггера. Он низводит понятие субъекта, упоминает его в критическом ключе, указывая на то, что понятие субъекта должно быть отброшено. Но Хайдеггер идет еще дальше и предлагает не использовать даже понятие «человек». В работе «Письмо о гуманизме» Хайдеггер показывает свое расхождение с представлением о человеке Сартра и объясняет, почему он [Хайдеггер] употребляет другое, новое слово — *Dasein*. Отказываясь от субъекта, он предпочитает удивительные обозначения: «здесь-бытие», или *Dasein* (иногда переводится на русский, иногда предпочитают не переводить). В замечательном переводе Бибихина это обозначение названо «присутствием».

Можно предварительно выделить некий мотив, который побуждает к таким терминологическим замещениям. Они вовсе не случайны, но продиктованы тем, что в XX веке в рамках программы онтологизма о том месте, где раньше был субъект, о том измерении, где он раньше располагался, теперь принято говорить только в терминах *бытия* (потому что вообще есть только оно). Мы и о сущем можем попытаться говорить только в терминах бытия, потому что нет сущего без дающего ему место существования. И о том измерении, которое когда-то было субъектом, а теперь является человеком (у Хайдеггера здесь-бытием), нужно говорить только в свете самого бытия. Собрать человека, собрать себя только из моментов бытия — это задача, которая кардинальным образом отличается от новоевропейской. Отличается, потому что субъект был чем-то «предметно-плотным» и относился к бытию, а не составлялся им и был разверткой бытия.

Обратим внимание на концепцию Сартра. Французский мыслитель отталкивается от идеи загадочности существования, которое он теперь предпочтет назвать «экзистенцией», чтобы размежеваться с классической традицией. На самом деле Сартр берет довольно классические термины из той же средневековой схоластики. Но слово «экзистенция» в сартровской философии появляется в связи с человеческим существованием. Приступая к теме человека, Сартр (и вся экзистенциальная традиция) задается вопросом: «Мы опознали существование как что-то совершенно удивительное, разламывающее наши привычные метафизические, научно ориентированные конструкции, и мы застываем в недоумении перед тем, что мы обнаружили. Но какова роль человека?» Роль человека важна, потому что существование благодаря ему еще больше, во-первых, меняет свой классический статус, а во-вторых, демонстрирует неожиданность гипотез, связанных с тем, чем все может быть.

Почему именно существование человека является самым странным? Мы можем говорить о существовании чашки, луны, камня. И мы видим, что здесь тоже есть загадка, но в случае с существованием человека все еще более странно. Сартр замечательно показывает это в своих программных текстах, и самым известным из них является «Экзистенциализм — это гуманизм». В нем он пишет, в связи с платоновским идеализмом, что если понятие не предшествует какой-то вещи (понятие чашки, камня), но хотя бы сопутствует этим вещам, то в отношении человека так не получится. Почему мы считаем, что понятие чашки обязательно должно быть, чтобы чашка существовала и была (по той логике, которую мы выстроили в начале главы)? Мы обычно исходим из того, что камень есть не что иное, как слепок, собственно материализация принципа сборки камня. Есть программа, как сделать камень. Это идея, понятие и сущность. А вот конкретный камень — экземплификация, манифестация, проявление этой *идеи* камня.

А вот можно ли то же самое сказать о человеке? Хайдеггер в «Письме о гуманизме» объясняет, почему исключает из своего лексикона слово «человек». Действительно, под человеком подразумевается слишком общая, понятийно нагруженная конструкция. Можно говорить о человеке в качестве биологического, социального, психологического существа, но как подчеркнуть его особенность?

Может быть, нам будет проще пояснить мысль Сартра. Зададимся вопросом: смогу ли я рассуждать о себе так же, как о любой другой вещи (например, камне), в отношении которой работает логика платонизма? Конечно, в начале мы рассматриваем принцип, по которому сделана вещь,

вся информация об этой вещи (камне), наличествующей в качестве сущности уже есть. Могу ли я так сказать о себе? Могу ли я сказать, что я, Диана Гаспарян, являюсь лишь манифестацией, иллюстрацией, частным случаем проявления некоей сущности, которая уже есть, как принцип сборки сотового телефона, аминокислоты или любого другого предмета или вещества? Например, если лепить горшок иначе, нарушая правила пропорции, математики, физики, то горшка мы с вами не создадим. Можно ли сказать, что мой внутренний мир — это реализация общего принципа, понятия, сущности Дианы Гаспарян, а я лишь являюсь наглядным воплощением? Такой эксперимент можно провести на себе, а затем ощутить, что все в нас сопротивляется, когда мы совершаем этот эксперимент. Сопротивляется не только в ценностном смысле (речь не об этическом сопротивлении, хотя отследить в себе сопутствующую реакцию еще надо попытаться), а в строго логическом смысле. Мы понимаем, что это абсурд — говорить о сущности моего *конкретного Я* (не всякого Я, не вообще Я, а о моем внутреннем самоощущении, которое я знаю как свою текущую сумму впечатлений). Говорить, что явление/человек есть *частный* случай *общего*, не получается в силу разных ощущений, в силу радикальной индивидуации, приватности, которую мы хорошо знаем и ощущаем. Возможно, нам удастся найти чертеж, по которому можно слепить горшок или сделать телефон, но где тот прекрасно-беспроблемный или прекрасно-проблемный чертеж, по которому собран каждый из нас? Если бы он был, то мы бы знали об этом.

Сартр обращает внимание и на ощущение «абсурда», который берется из того, что все возможности [для чертежа Я] нужно отбрасывать. Конечно, нет такого чертежа, а мое внутреннее является радикально индивидуальным, а не общим. Сартр отмечает, что у каждого из нас есть ощущение глубочайшей *произвольности* себя. Эту произвольность Сартр потом разовьет в мотив свободы. Если бы где-то был план в отношении самости некоего конкретного индивида, то этот индивид (и остальные индивиды тоже) сверялся бы с этим планом. Мы бы ощущали некоторое ограничение. Приведу пример. Если бы горшок обладал сознанием, то он понимал бы, как много он не может, а именно: он не может стать тарелкой, самолетом, котенком, прыгнувшим с гончарного круга. Горшок ощущает свои границы и живет в этом плане, так как он и есть этот план. Горшок может наслаждаться этим ощущением или огорчаться от него. Это почти как в андерсоновской сказке об ожившей вещи, но горшок может (если он может) ощущать абсолютную занятость себя замыслом. «Я и есть этот замысел, — как бы говорит горшок. — Вот мои границы. Границы меня и есть границы этого замысла».

Можем ли мы то же сказать о себе? Здесь мы обращаемся непосредственно к сартрианскому мотиву. Мы вдруг, с ужасом или радостью, обнаруживаем, что никаких границ в нас нет. Нет границ, которые позволили бы мне сказать, что я — Диана Гаспарян — могу только Дианой Гаспарян и ничего другого не могу. Например, я могла только подключиться к лекции в Zoom, и череда событий, моя внутренняя активная способность к действию, моя внутренняя воля толкала меня вперед одним-единственным способом. И в этом смысле не было воли, не было действия, но было следование череде явлений, частью которых я явлюсь. Я могла только подключаться к Zoom — и ничего другого. Но я хорошо понимаю, что могла и не подключиться, несмотря на сумму обязательств, исполнительность и обязательность, не-безумность, не-зловредность, положительную или отрицательную мотивации.

Рассматривая конкретную ситуацию, мы часто говорим: «Так много обстоятельств, которые в совокупности своей определяют наше поведение как единственно возможное, что нельзя говорить об ощущении абсолютной безграничности наших возможных действий». Мы принимаем во внимание все эти обстоятельства, ценим их как совершенно реальные и авторитетным образом значимые для нас. Но, еще раз внимательно присматриваясь к своему ощущению способности совершать действие, я понимаю, что *могу* не нажать на кнопку «подключиться». *Никаких физических, психических или онтологических ограничений, которые могли бы воспрепятствовать моему действию, не существует.* В случае реальных ограничений, когда мы говорим, что рука не гнется в определенную сторону, пальцы не гнутся на 360 градусов или даже на 180 не отклоняются от ладони, есть граница, которую нельзя сломать. Когда же мы исследуем внутреннюю область своей действительной активности, то обнаруживаем, что нет тех границ, которые ограничивают нас и толкают к совершению действия одним-единственным способом. Мы обнаруживаем, что, даже если они есть, их можно сломать и совершить другое действие. Например, нужно было бы нарушить некое событие, чтобы было установлено другое. Есть некоторые обстоятельства, которые нас принуждают совершать то или иное действие, но Сартр призывает нас ощутить это на другом уровне и спуститься с психологического на онтологический уровень совершения действия. Деятельная активность никогда и ничем не ограничена. Она радикально освобождена от предписаний.

Продолжим рассматривать тот пример, который я взяла. Выбор в пользу исполнительности и обязательности, нежелания причинять

неудобство или желание самой стать жертвой какого-то осуждения — это мой собственный выбор. Мой выбор — это решение, которое каждый раз обретается внутри своей собственной решимостью, а не из-за сверки со сценарием, который прописан в отношении меня, как прописано моделирование горшка определенной формы и конфигурации.

Существовать в качестве Я имеет особенность, характеризующуюся отсутствием понятийной сущности, замысла. Быть Я — это не существовать в качестве вещи (горшок существует, потому что есть сущность горшка), это существование не опирается ни на какую сущность, это только лишь существование, и ничего кроме него (то, что Сартр называет «экзистенцией»). Экзистенция находится в пустоте и, желая на что-то опереться, опирается всегда на саму себя. Сартр говорил, что сначала мы рождаемся, а потом пытаемся определить, кем же мы являемся, то есть мы обнаруживаем себя всегда в качестве «есть». У нас нет необходимости в том, чтобы кто-то нас снабдил планом, по которому мы должны быть и соответствовать этому «есть» [«есть» в данном случае равно плану].

Платоновская схема говорит, что *сначала* следует сущность в логическом и онтологическом смысле, а *потом* существование. Наоборот, в случае с человеком все драматическим образом переворачивается, и речь идет о том, что *сначала* существование (сначала Я), а *потом* попытка найти сущность, которая уже обесмысленна. Обесмыслена не в связи с ценностью этого поиска, так как мы по-прежнему очень ценим и «самоценим» этот процесс. Обесмысливание происходит по логике процесса, потому что сущность, которая обретается *после*, это уже не сущность, но это еще одно решение изнутри существования, еще один способ *быть*, а не восстановить.

Действительно, человек сначала странен, уникален, необычен, потому что он сначала *есть*, а потом он ищет то, кем он является: кем он должен стать, какими характеристиками он должен себя наделить, какой личностью должен стать, какие ценности выбрать, жизненный путь, какую сумму действий совершить. Речь идет о выборе жизненного пути и способа его интерпретации, о выборе отношения к нему. Речь идет не о том, что мы сначала *есть*, а потом мы все вышеперечисленное ищем. Сам процесс поиска (ищем и находим) дает нам сущность, но найдена она отнюдь не счастливым образом. То, что мы нашли, не совсем является сущностью. Это еще одно действие при самом существовании. Это продолжение существования, продолжение быть только этим существованием из самого этого существования. Уже Хайдеггер говорил, что в деле существования речь идет только о существовании. Как бы мы ни инспирировались

поиском этой сущности, мы продолжаем просто быть. Такой способ говорить о себе существенным образом отличается от классических стандартов, с которыми мы познакомились ранее.

Хайдеггер рассказывает свою историю философствования. Это приватный опыт, а значит феноменологический. Работа с Хайдеггером лучше всего проходит, когда мы читаем тексты и толкуем его сонастраиваясь. Итак, проследим путь Хайдеггера к тому, что есть Я. Говоря о себе, я говорю о том, что Хайдеггер называет здесь-бытием, или присутствием. То есть я — Диана Гаспарян, я есть я, а не сущность, и нет никакого замысла, в соответствии с которым мне нужно было бы выполнить или не выполнить ту или иную миссию, раскрывающую меня. Ничего этого нет, но что есть? Есть Я, и я просто есть. Это мое «есть» и есть в качестве не переживаемого, потому что нельзя встать в отношение к самому «есть». Я ведь есть, то что я есть, и поэтому это здесь-бытие, которое всегда здесь. Вот это «есть» есть только здесь, то есть его нет ни там, ни в прошлом, ни в будущем. «Есть» рассматривается через настоящее (в августианианском смысле) время, а именно: как настоящее прошлого и настоящего будущего, но всегда уже здесь. Даже не *со мной*, а *рядом со мной*. Это и есть присутствие (в переводе Бибихина).

Рассмотрим понятие здесь-бытия. Здесь важна часть «бытие», то есть кто такая я? Если это не план и не замысел, не реализация чертежа или программы, то в чем заключается ответ на вопрос «кто я»? Мы отвечаем на него, не отталкиваясь от психологического и историко-биографического аспекта. Данные аспекты — реализация следствий того, что я *есть*. То есть я рассказываю, как я есть, а не выкладываю вам само «есть». Психологический и историко-биографические аспекты не редуцируются к моему «есть», к присутствию, к Dasein. Не редуцируются, но относятся к этому Я, имеют в своем пределе и изначальном условии, на начальных рубежах, это «есть». «Есть» — это все остальное. Поэтому если мы интересуемся «кто я есть» не на поверхностном уровне, то здесь совершается удивительное онтологическое попадание в само это «есть», которое дает возможность спрашивать даже о том, что я есть. Как бы мы ни располагались к этому «есть» в своем вопрошании и любопытствовании, всегда будет оказываться так, что само это «есть» предваряет любое действие в отношении понимания, поэтому «есть» еще и в смысле «до понимания», потому что сначала есть понимание, а потом понимание желает понимать, что же такое это «есть» («есть» самого этого понимания).

Для передачи этого чувства Хайдеггер и использует слово, которое в своем существе имеет сохранность — здесь-бытие. Я конкретное — это здесь-бытие. Для нас важно, что субъект последовательно лишается предметного качества, некоего сущего качества. Но Хайдеггер, кстати говоря, называет Dasein сущим (он выделяет «размерное сущее» и «не-присутствие сущего»). Чашка или камень — это не присутствие размерного сущего, то есть чашка/камень не понимают свое ближайшее бытие, речь не идет о самом бытии. В присутствии же «защито» *понимание* самого присутствия. Присутствие — это то, что знает о самом присутствии. Нельзя присутствовать, не осознавая присутствия. Если мы присутствуем, не сознавая присутствия, то мы отсутствуем. Вещи — это сущее, которое не наделяется присутственно-размерным измерением, но Я (опять же, говоря о себе или любом другом) является сущим. Мы вынуждены назвать его сущим, но *особым* сущим, ближайшим образом расположенным к бытию. Если мы будем рассматривать такое сущее с онтологического уровня, то мы увидим отсутствие других характеристик, кроме того, что оно *есть* и находится в одной-единственной решимости быть. Перед нами нулевая степень содержательности. Просто *решимость быть*, а не не-быть.

Перед нами уже не декартовская, когитальная сущность, коей является Я. Теперь важен феноменологический аспект, потому что классическое картезианское Я замкнуто в своей предметности. Картезианское Я для своего бытия не нуждается в вещах и внешнем мире. Оно бытует исключительно на своих собственных онтологических основаниях. Здесь феноменология XX века привносит очень важные смыслы в размывание такого представления о субъекте. Нельзя уже говорить о самостийном бытии капсулированно-изолированного Я, так же как и о разрыве его бытия уже не с миром, а *внутри* и по поводу мира, как осведомленного об этом мире, относящегося к этому миру.

Более того, приходящее к себе в качестве Я, узнавание о себе — *из мира*. Эту феноменологическую интуицию можно и нужно найти в себе при изучении своего присутствия и внимательном рассмотрении его устройства. Оно не устроено, как рефлексивный акт «я есть я, я мыслю». Чтобы ощутить феноменологическую интуицию присутствия (по Хайдеггеру), надо обратить внимание на само существование, на то, что вообще что-то есть. Я *есть* в этой комнате, я *есть* в своем разговоре, *есть* экран передо мной, *есть* предметы рядом со мной, есть некое «есть». Присмотревшись к этому «есть», мы обнаружим, что меня в этой ситуации сначала как бы нет, но *есть* вещи (комната, стул). Это мы замечаем в

первую очередь, как только мы обращаем внимание на «есть». «Есть» замечается разом как «есть» мира. Когда же мы находим себя в этом мире, то, во-первых, мы находим себя именно в *мире*: я вижу стол, потом я понимаю, что я сижу за этим столом, я рядом с ним располагаюсь, я «донахожу» себя в этой ситуации рядом со столом, я есть в каком-то смысле та, кто рядом со столом. Во-вторых, даже когда мы себя «донащупываем», то никогда не ощущаем себя отделенными от этого стола, потому что, нащупав себя, мы все равно продолжаем ощущать себя в связи с окружающей нас предметностью. Эта вещественность и наполненность моей пространственности (пространственности моего существования) — это наше внутреннее ощущение Я. Когда мы его нащупали, оно не выглядит, как обморочное состояние, как если бы мы находились в темноте. Оно выглядит, как повседневная, раскрашенная и расцветченная ситуация расположения других сущих и окружающих меня предметов. Так дается это ощущение меня-присутствующей по отношению к конкретным вещам и миру в связи с окружающими меня предметами.

Сейчас мы попробуем разобраться, что же такое увидел Декарт, когда предлагал нам обнаружить в себе интуицию *cogito*. Согласно феноменологии реальная интуиция является не ложной, но особой процедурой, не первоначальной. Чтобы произвести мысленный акт *cogito*, который, например, может участвовать как часть аргументации во многих классических метафизических доказательствах, нужно некоторое усилие и особое понимание того, *что* именно нужно делать, в отличие от состояния просто-есть, повседневности, в котором мы всегда уже пребываем. Поэтому Хайдеггер говорит, что картезианское *cogito* не является ложным, а это особое состояние присутствия. Не естественное, а то, в которое оно может себя приводить (как во многие другие), если проделывает над собой усилие, продолжая быть укорененным в своем собственном повседневном присутствии (существование при вещах в мире). Нужно быть укорененным в мире, чтобы производить процедуру *cogito*. Именно это Декарт не учел, согласно феноменологической мысли.

Таким образом, *субъект лишается предметности*, выступавшей в виде самостийности и изолированности по отношению к миру. Субъект лишается своих сущностных определенностей. Он просто есть и становится в каком-то смысле неопределенным, лишается возможности быть чем-то, если это не предметное, не объектное, не сущностное. Субъект является «не-сущим», а в буквальном смысле *не то, что есть*. Подобные высказывания о неопределенности можно найти в классической мысли. Мы знаем, что Юм показал пустоту и неуловимость Я. Любые впечатления

улавливаются: радость, грусть, тоска, скука, ощущения голода или кислоты, цвета и температуры. Все эти впечатления схватываются, но не схватывается Я в качестве впечатления. Я — не еще одно впечатление, и в каком-то смысле классическая философия подбиралась к тому, что Я — *что-то пустое, но существующее*. Оно пустое как сущность, но упорно существует, намекает на то, что существование является чем-то «бессущностным».

Кант, следуя в некотором смысле за мыслью Юма, полагает, что Я — это не объект, который можно ухватить, но это чистая связь, форма, трансцендентальный синтез апперцепции. Я — это функционал без того, что функцию осуществляет. Далее Кант говорит, что мы не знаем, есть ли у этого процесса «заказчик» (нам он точно не дан). То есть мы себе не даны в качестве этой субъектной основы, как если бы мы ощущали свое собственное Я как еще одну выделенную предметность. Когда пытаемся схватить это Я, мы не находим подходящего ощущения. Поэтому, во всем следуя логике Юма, Кант говорит, что Я — это чистый синтез, связь разных ощущений. Сама эта связь дает ощущение цельности опыта, но внутри цельности опыта Я не есть часть опыта. Похоже на Витгенштейна, которого мы упоминали, когда речь шла о том, что метафизический субъект является фактом и единицей, но не частью мира. Опять же, обращаясь к себе, я должна сказать, что ощущение себя как некой предметности не является фактом.

Тем не менее известные классические сюжеты далеки от того, чтобы радикализировать природу Я как существующего, но не наделенного сущностью. В случае с Кантом, опять же, этот вопрос не становится главной темой. Я субъектно в своей технической выполнимости, технически активно. Это некоторая реализация работы, и этого достаточно, эта работа и есть Я. В данном случае у нас нет необходимости обнаружить природу того, как существует эта реализация, почему она есть, что она означает, что значит существование трансцендентального синтеза апперцепции и так далее.

Все эти вопросы не тематизируются [в классической философии], и это позволяет сохранить субъекта в качестве некоторой цельности и сущего, то есть чего-то относительно понятного. Проблемным субъект становится в тех стратегиях, которые мы сегодня рассмотрели в совокупности с феноменологией: хайдеггеровский *Dasein*, сартровский человек. Лучше всего использовать свой приватный словарь и говорить о *самих себе* каждый раз «Я — конкретный Я — не являюсь ничем, связанным с классическим определением. Используя подобный «приватный» словарь,

вы отделяете себя от классического повествования на языке понятийной риторики.

Вопросы

— У меня вопрос в контексте разделения Хайдеггером онтического и онтологического. Вот мы говорим, что онтологический уровень для Хайдеггера — это бытие, а онтический уровень для него — это что-то сущее. Можно ли привести пример чего-то не-сущего, чего-то, не входящего в сферу онтического. Что может быть таким примером?

Скорее, только само Я. Вообще, Хайдеггер говорит, что существование в чистом виде никогда не схватывается, оно всегда улавливается через сущее. Мой пример не-сущего в каком-то смысле будет противоречив. Если не-сущее не существует, тогда как привести пример? Единственной мистической, загадочной реальностью внутри этого всего является Dasein. Потому что только о Dasein можно говорить как о некоем не-сущем, так как именно Dasein уклоняется от любых определений сущего. В Dasein меньше всего сущего. Сущее — любая вещь. Наилучший пример не-сущего — это Dasein. Об этом речь идет особенно в лекции Хайдеггера «Что такое метафизика?». Например, в «Бытии и времени» мотив того, что Dasein — это некое не-сущее, не везде звучит. А в лекции «Что такое метафизика?» это прямо сказано.

— Когда мы рассматривали сартрианское понимание экзистирования, был пример с горшком, и я так понимаю, что мы не можем сказать, что горшок «экзистирует». Экзистировать — это что-то для человека. Но рассматривает ли это Сартр подробно, можно ли это понятие выразить другими терминами?

Еще вы упомянули фразу про «границы моего мира», и я подумал, нельзя ли сказать, что для Сартра экзистировать значит пользоваться языком? Или здесь не нужно пытаться проводить такие параллели? Неужели экзистировать может только то, у чего две руки, две ноги и голова? Но могут ли экзистировать кот или дельфин, ведь у них же есть язык?

По Сартру, существенным для экзистенции является не язык. Даже если бы мы задали ему этот вопрос, приводя примеры из окружающего мира, то он, может быть, и сказал бы, что у животных тоже есть системы обозначения, язык бы использовался в упрощенной форме, то есть как система символов. Язык для Сартра не будет существенным, потому что Сартр свое существенное назвал и предъявил — это способность к

спонтанным действиям. Подобного рода пример не вполне корректен, когда мы начинаем говорить о том, как существует животное. Мы не знаем его внутренний мир. Мы знаем только свой внутренний мир, про который можем точно сказать, что он нам известен как спонтанно действующий, свободный, самоопределяющийся (от поднятия руки до решающих действий понимания, говорения, наделения ценностью). Себя мы знаем как абсолютно ничем не ограниченных. Принимая решение в пользу чего-то, я должна еще и принимать решение в пользу того, чем руководствоваться, чтобы принимать это решение. Как далеко бы ни прослеживалась эта цепочка моих мотиваций, Сартр говорит, что любая цепь мотиваций раскрывается как не-действующая, как только вы действительно честно и ответственно смотрите, как это работает. Он приводит пример, как игрок принимает решение не играть, преисполнился уверенности, что он победил свою игроманию, но вот он видит зеленое сукно и может обнаружить в себе фантастический внутренний феноменологический момент, когда он очень хорошо понимает, что вот сейчас все, что он делал до этого, чтобы не идти играть, рухнет и обнулится. Каждый конкретный момент, когда мы должны что-то сделать, все, что мы по этому поводу думали и делали, чтобы сделать именно так, а не по-другому, — девальвируется самим актом действия.

— *Вы характеризовали картезианский способ суждения о себе, о Я, о субъекте как нечто, требующее сложной духовной работы. То есть это не некоторая самоочевидная вещь, а нам надо подготавливаться для того, чтобы увидеть это самое cogito. У меня такой вопрос (скорее не к вам, а к Хайдеггеру): насколько мы можем говорить об историчности того, насколько это тяжело или нет? Ведь, может быть, вспоминая Декарта и Хайдеггера, требовалась определенная духовная работа. Если обратиться к самому популярному дискурсу, мы только и делаем, что ведем этот разговор в регистре себя как сущности, и насколько вообще релевантной остается посылка, что Я — это не сущность, а существование, и насколько это может цениться в силу общеисторического процесса?*

Говоря «исторический процесс», вы имеете в виду, что во времена Декарта оно было феноменологически спонтанно, а для современного человек оно представляет собой некоторое искусственное усилие?

— *Скорее наоборот, во времена Декарта и даже еще для Хайдеггера это было сложно и неочевидно интуитивно, а для современного человека, может быть, и нет.*

Интересная мысль. Мне сложно проникнуться ее правдоподобием, так как весь мой педагогический опыт этому сопротивляется.

— Я обращаюсь здесь, скорее, не к высоким философским штудиям, а к массовой культуре, то есть мы бесконечно можем встречать дискурс с идентичностью, который очень органично сочетается с этим самым Я как с некоторой субстанцией.

Мне кажется, это совершенно другое. Вы же не имеете в виду, что формула cogito существует как мем, упрощая эту процедуру и делая ее само собой разумеющейся. Человек не настолько трансформировался за эти ничтожные несколько веков для того, чтобы этот философский опыт как-то поменялся. Феноменология сказала нам много действительно нового. Подобные эксперименты на грани фолла, но чисто дидактически мы это сделаем. Если бы мы познакомили Декарта с феноменологией, то он бы сказал, что cogito — это феноменологический опыт. И это, конечно, так. Это современные философы называют примером феноменологической работы. Другое дело, что последующее развитие феноменологии показало вещи, которые Декартом остались незамеченными, а именно неизолированная природа Я. Я всегда захватывает и тащит что-то за собой. Я мыслю — но что такое Я? Для современного феноменолога (Хайдеггера, например) эта формула должна была звучать так: «Я — сидящий на диване, ощущающий шершавую поверхность дивана, чувствующий жажду или голод, чувствующий мирность мира вокруг меня. Я мыслю, следовательно существую». Все хорошо, но Я всегда уже опрокинуто в мир, а в Я всегда уже заключено ощущение мира. Этого у Декарта нет.

— Это вопрос не совсем к лекции, но навеян ею, навеян трудностью солидаризироваться со всем, что я сегодня услышал. Казалось бы, во всех предыдущих лекциях мы говорили о христианском периоде, о философии Нового времени. Солидаризироваться было еще сложнее, но здесь речь идет о Хайдеггере, о чем-то, что кажется нам близким и актуальным, ведь Хайдеггер — это уже середина XX века. И тем не менее очень сложно на фоне всего того, что было уже после и до Хайдеггера. Я хотел бы спросить вот что: каков статус онтологии в современной философии? Насколько это, может быть, кризисная область? Что вообще значит для современной философии онтология? Если этот вопрос вообще имеет хоть какой-то смысл, как бы вы на него ответили?

Очень большой смысл имеет. Вы заставили меня задуматься, может быть, я классику подавала с какой-то большей симпатией, и поэтому это показалось более убедительно...

— Нет, все было одинаково убедительно. Просто Хайдеггер слишком не отделен от современного контекста. Для меня современная философия, насколько я ее вижу, настолько и отделена от онтологии — это настолько о другом...

Если отвечать на ваш вопрос о статусе онтологии и о том, что превалирует, онтология или гносеология, прав ли оказался Хайдеггер, когда сказал, что нужно отбросить гносеологию и дело философии в том, чтобы реставрировать онтологию, то можно сказать, что его слова пророческие. Я бы сказала, что современная философия в основном онтологична. Конечно, сейчас можно сделать оговорки на тему того, имеем ли мы в виду континентальную или аналитическую. В отношении континентальной философии все просто — она онтологична. Если отталкиваться от историко-философского аспекта, то можно идти раньше явления истории философии феноменологии. Можно идти сразу к Гегелю. Континентальная философия — это постгегелевский проект, это все онтология. В аналитической философии все то же самое... В натурализме (как в научном способе устранения) атомы и пустота есть, субъекта же нет; физические факты ясны и понятны. А ментальные? В континентальности другая история. Но в структурализме и постструктурализме есть программа субъекта, условный компромисс, временная констелляция из разного рода практик, которые являются самостийными, а то, что называлось субъектом, — эпифеноменальными.

Лекция 10. Время субъекта истекло

Сегодня десятая заключительная лекция. Это в каком-то смысле символично, потому что тема этой лекции — историческое исчерпание субъекта. Надо сказать, что в рамках той концептуализации, которая легла в основу этого лекционного курса, описание субъекта не было абсолютно нейтральным и невинным. Оно содержало некоторые смысловые предпосылки. Они уже включали в себя идею того, что субъект является не чем-то субстанциальным, как говорится в философии, то есть кем-то самодовлеющим и неизменным, абсолютистски вечным, внеисторическим, но неким историческим образованием, историческим существом, сущностью. Мы говорили о конструировании субъекта: в Античности, в новоевропейском представлении не было субъекта как такового (как мы знаем его сейчас), и он появляется в связи с христианской эпохой. Собственно, мы и занимались этой реконструкцией. Обнаружение того, что субъект историчен, не является темой только сегодняшней лекций, мы демонстрировали это на протяжении всего курса.

Сегодня речь скорее пойдет о том, как подходит к концу этот исторический сюжет, поскольку, как оно заведено во всякой исторической протяженности: все, что имеет начало, имеет и конец, все, что возникло, заканчивается; поэтому в той мере, в которой мы вообще вели этот исторический, линейный вектор отношения конституирования субъекта и его ключевых характеристик и свойств, мы неуклонно двигаемся теперь к некоторому осмыслению завершающего этапа. Сегодня мы как раз будем говорить, **как** это выглядит и **почему** это происходит в определенный момент.

Можно выделить два ключевых мотива, внутри которых происходит осмысление сворачивания фигуры субъекта и его целей и того, что он мог сделать и сделал: его миссии. Первое направление — диалектическое, восходящее к гегелевской мысли, во многом опирающееся на кожевьянскую оптику, которая сыграла очень важную роль для формирования темы человека. В западноевропейской философии, во многом для французских контекстов, в постметафизической философии фигуру Кожева трудно обойти стороной.

Второе направление — структуралистское. Мы уже упоминали структурализм, говорили о нем как о направлении, которое децентрирует субъекта, вносит важнейший вклад в тему подозрений, адресованных ему. Мы отмечали, что структурализм является направлением, враждебным человеку, по крайней мере человеку классической эпохи. Сегодня мы как раз увидим дополнительные побудительные мотивы структурализма и его

техники, стратегии, с помощью которых он размывает фигуру субъекта, реализуя главным образом свой сциентистский, позитивистский пафос.

В этом смысле можно сказать, что оба направления, так или иначе зачитывающие последние страницы романа под названием «Субъект», — сходны в своем целеполагании и частично в средствах. Одним из интересных различий является то, что диалектическая линия, восходящая к Гегелю, устраняет субъекта более философскими, метафизическими способами; это некий метафизический рассказ о закате субъектности. Однако весьма силен, глубок и интенсивен философский задел структурализма, хотя он не желал быть частью метафизики, но все-таки очень по-философски прозвучал и оказывал большое влияние на философов, весьма отчетливо инспирировал философскую мысль, но, наверное, это происходило как своего рода побочный эффект. Осознанное целеполагание структурализма заключалось в том, чтобы показать, как субъект сходит с арены с точки зрения научных, как сейчас бы сказали, натуралистических предпосылок. То есть гегелевская линия — это метафизическая история об исчерпании субъекта, а структурализм — научная.

Мы начнем со структуралистской, а потом перейдем к метафизической. Главные имена — их очень много — в рамках структурализма: Леви-Стросс, Ролан Барт, Мишель Фуко. Последний будет сегодня главным героем. Выбор его в качестве центральной фигуры неслучаен, потому что он работал действительно как историк и предложил удивительный и совершенно нетривиальный проект философии истории, построения истории как интеллектуальной оптики, которая не имела прецедентов и аналогов. Тема исторической интерпретации человека и субъекта была у Фуко весьма органичной. Самые знаменитые его высказывания о человеке всем, наверное, известны. В «Словах и вещах» он пишет: человек, как лицо, изображенное на песке, обречено быть истертым в качестве этого временного контура через набегающие волны, которые будут планомерно, но верно стирать образ человека. Это яркая метафора об исчезновении человека как некоего образования, проекта. Это очень странная мысль, если подступаться к ней, не будучи подготовленными. На первый взгляд кажется, что здесь что-то весьма контринтуитивное. В каком смысле? Идет ли речь о физическом устранении, или моральном, или смысловом устранении человека? И вторая серия вопросов: идет ли речь об устранении каждого отдельного человека, себя, друга, соседа или самого Фуко? Как можно устранить человека, пока живо человечество? О чем он говорит — о какой-то вселенской катастрофе, о глобальном космологическом коллапсе?

Фуко имеет в виду очень определенные вещи. Сразу скажем, чтобы оставить за скобками напрашивающиеся предположения, будто Фуко говорит о смысловом устранении человека как понятия. Нам хочется, конечно, с облегчением вздохнуть и сказать, что человек, конечно же, сохраняется как некий телесный контур, пространственно и временно воплощенный, а у Фуко речь идет просто о смене понятийных установок, способов и языков описания, интерпретирующих подходов... Однако это не совсем так. Фуко, будучи историком, говорит о том, что разделить физический субстрат человека как единичную сущность, которая выходит из дома, направляется на работу, а потом с этой работы возвращается и садится ужинать, — отделить эту сущностную единицу от концепта человека нельзя, так же как нельзя отделить никакую другую единичную сущность, единичный объект от понятия. Мы берем в руки ложку, наливаем воду в чашку и закрываем дверь ключом, и каждый из названных объектов осмыслен для нас и является дверью, чашкой, ключом ровно в той мере, в которой пучок бессмысленных пятен, пикселей, перцепций связывается в некое понятийное целое. Мы имеем дело со смыслами: одеваемся в смысле, едим смысл, обмениваемся смыслами, ценим смыслы. Например, имея в виду другие ценности, во имя которых мы производим другие смыслы и так далее. Поэтому указание на то, что человек рассредоточивается как понятие и аннигилируется на понятие, не является безобидным утверждением, которое могло бы допустить сохранение человека как чего-то отличного от своего собственного имени. Разумеется, это не так. *Если мы утрачиваем сам способ понимания того, кто такой человек, мы утрачиваем самого человека.* При таких вводных, в достаточной степени драматических, вызывающих некоторое напряжение, Фуко пускается в свое повествование о том, как это, увы, действительно происходит. Хотя он не склонен испытывать огорчительных чувств в связи с этим событием.

Главным образом речь идет о тезисе, что само появление представления о человеке было не всегда. Мы занимались этим на протяжении всего курса, демонстрируя, что тот ансамбль свойств, существенным образом связываемый с понятием субъекта, действительно не всегда был принимаем. Он, во-первых, не всегда был замечаем, а во-вторых, неким согласительным образом принят как верный, соответствующий истинному положению вещей. Мы не всегда соглашались с тем, что есть рефлексия и есть тот, кто наделен этой рефлексией; что есть тот, кто синтезирует время, и тот, кто в состоянии формировать и вводить в мир новые события, переконфигурировать вселенную согласно своим единичным намерениям. Этим ключевым философским и

метафизическим положениям мы стали верить в какой-то момент. «Верить» здесь не в узком смысле — не потому, что нечто настолько плохо обосновано, что приходится принимать на веру. «Верить» здесь в широком смысле: эти положения были приняты как предмет некоторых убеждений, обоснований, позиций. Но эти позиции не всегда находились на переднем плане понимания.

Соответственно, исходя из этого тезиса, естественным образом мы получаем право поставить вопрос: а что будет происходить, если мы вновь разуверимся в том, во что мы когда-то поверили? Фуко, будучи историком, время появления субъекта привязывает к определенным хронологическим рамкам (Новое время, эпоха Просвещения). Именно тогда, по Фуко, формируется то, что мы называем человеком. Но так же как уходит бог Нового времени и бог Просвещения, будет уходить эпоха человека. Фуко берется с помощью разных способов продемонстрировать эту мысль. Но наиболее яркими являются два, как раз когда он раскрывается как историк, работающий с фактологией. *Первый* — демонстрация того, как человек формируется благодаря определенным властным, правовым практикам, некой инсталляции понятия ответственности. Человек является следствием и субъектом ответственности. Не в том смысле, что мы вначале есть, а потом мы берем на себя ответственность: есть субъект, как это подается в классической парадигме, он субстанциально самодостаточен, но по какой-то причине принимает решение взять на себя ответственность. Для Фуко субъектность субъекта будет переворачиваться, в каком-то смысле заключаться в объектности. И это, как мы сейчас увидим, будет общим трендом для всего структурализма. Нельзя говорить о том, что некая единица, которая есть самодостаточно сложившаяся волевым усилием или в силу желания или расположенности, благосклонности или чувства долга; что есть субъективированное существо, которое берет на себя ответственность. Вовсе нет — есть ответственность как некая практика, которая формирует субъект. Первичной оказывается сама эта практика наложения бремени ответственности, которая в качестве некоего второго шага, эпифеноменального продукта, последствия, сохранения себя как практики [формирует субъекта]. О чем-то похожем мы говорили в связи с Шопенгауэром: воля первична, но для сохранения себя ей нужны некоторые формы, и одной из этих форм будет выбор человека. Так и здесь. Ответственность — тоже не вполне самодостаточное явление, но явление сохранения власти как некоей силы, пожалуй, силы действительно субстанциальной из-за своей самодовлеющей самодостаточности и самодеятельности. Власть, которая намерена сохраниться, образует форму

ответственности, которой в свою очередь требуются ответственные, те, кто питает и транслируют эту ответственность и таким образом сохраняет её. Субъект для Фуко есть тот, кто принимает на себя эту повинность, некоторую миссию, и только в этот момент формируется в качестве такого уникального образования, как субъект. Если говорить о хронологических рамках, то границы формирования человека через властный призыв обозначить четко довольно трудно. У Фуко здесь нет указания на исторические рамки.

В случае же со *вторым* способом иллюстрации формирования человека — как носителя некой разумной нормальности, понятия нормы, связанного с его рассудочной, рациональной деятельностью, — здесь Фуко достаточно определен: второй способ формирования субъекта через клинические, а именно психиатрические практики, практики разговоров о нормальном состоянии разума или ненормальном, о разумии или неразумии, появляются именно в новоевропейский период. Об этом речь идет в работе Фуко «История безумия в классическую эпоху».

Здесь мыслитель уходит в сторону от классических исторических теорий и канонических способов, которыми работают историки. Фуко — необычный, неклассический, постметафизический историк. Для классической истории и того, как работают историки традиционного вида, является естественным выводить каждый из отдельно взятых концептов как субстанциально самодостаточный и далее проследить его историю в пределах смены эпох. Например, классический историк говорит: есть институт брака, есть брак как явление, это такой феномен, который в каком-то смысле вообще есть. Далее мы можем посмотреть, как был устроен брак в Античности или в еще более раннюю эпоху, например как он складывался у первобытных людей. Мы можем увидеть, как устроен брак в эпоху Ренессанса, Просвещения, в индустриальном, постиндустриальном обществе и так далее. То же самое в отношении любого другого явления. Фуко говорит, что структуралистская методология, которая в итоге приведет к радикальному пересмотру способов говорить о человеке, должна работать по-другому.

Давайте напомним себе в общих чертах главные идейные установки структурализма. Они заключаются в том, чтобы продемонстрировать, каким образом всякое явление может быть интерпретировано, понято в качестве некоторой сущности. Как мы можем описать, например, артефакт или ритуальное действие, социальную практику, имевшую место и сошедшую с арены спустя время? Историк первым делом выясняет, с чем

он имеет дело, что это за вещь, событие, явление, как это понималось тогда и как можно понять сегодня.

На эти вопросы можно ответить по-разному. Один способ, классический, заключается как раз в том, чтобы сохранить само это явление и понять только, какие исторические реалии влияли на него. Явление само по себе осталось бы, даже если бы вы не погружали его в историю. Оно в принципе есть, но оно может быть по-разному, и для этого нужна история: чтобы посмотреть, какими особенностями обростает каждое явление.

Фуко говорит нечто прямо противоположное: всякое явление не существует вне истории. Любое событие, с которым мы сталкиваемся, — бракосочетание, жертвоприношение, артефакт — является чем-то, что с самого начала и без остатка образовано определенными историческими практиками. Нельзя выносить брак, например, за пределы определенных исторических практик, в другие исторические оси и культурные измерения и продолжать называть это так же, считать, что это тот же брак, но теперь он якобы выглядит по-другому. Фуко берет в качестве иллюстрации институт безумия, клиническую практику разговора о здоровье и патологии человеческого рассудка. Он говорит удивительную вещь: сама подобная практика и лежащая в ее основе дискурсия появляются в определенный момент. И в этот же момент появляется само представление о безумии.

Речь, в отличие от классической парадигмы историзации явлений и собственно исторического объяснения, не идет о том, что безумие было всегда и что люди были безумны всегда. Известно, что внутри медицины одним из интереснейших и обширных разделов является тот, который занимается реконструкцией заболеваний прошлых столетий. Теоретики медицинского дела пытаются понять, с какими именно заболеваниями сталкивались люди прошлых поколений. Ясно, что эта проблема весьма и весьма проблематична, потому что далеко не всегда из задокументированных описаний ясно, о чем идет речь (например, от чего страдал Карл V, или какие симптомы предшествовали кончине Александра Македонского, или какой диагноз был поставлен Людовику XVII или другой одиозной исторической фигуре, или просто обыденное описание болезней, о которых говорили медики того времени). Нет никакой уверенности в том, что мы можем совершенно точно иметь представление о том, какое заболевание они описывают, в силу огромного разрыва в медицинских практиках и богатства эмпирического материала, который есть сейчас и которого не было раньше. Вполне возможно, что то,

что называли сгущением жидкости в организме, скорее всего, — почечная недостаточность.

Мы исходим из того, что тело отдельно взятого человека, которое страдало недугом в XVII веке, страдало объективным недугом. Это было некое объективное состояние здоровья, которое медики в XVII веке могли описать только так в силу того знания, которое на тот момент было. А медики XXI века описывают его по-другому, понимая, что медицина XXIII века, наверное, еще добавит массу деталей и будет концептуализировать отлично от того, как мы делаем это сейчас.

Вот Фуко как раз таки настроен на то, чтобы не работать в такой парадигме. Имея дело по крайней мере с феноменом безумия, следует помнить: до того как появился институт психиатрии (понятие нормы в отношении психического состояния человека, такой диагноз, как безумие, или состояние психических патологий), сумасшествие вообще не имело места. Фуко радикализирует историю и работает как самый экстремально настроенный историк. Он считает, что появление определенной институции, языка описания и **формирует** само явление.

Он аргументирует свою позицию следующим образом: до XVII века — до появления дискурсии клиники, клинического разговора о душевном состоянии человека, о душевном здоровье или душевной болезни — существовал ли способ классификации людей? Он существовал, говорит Фуко, и строился по совершенно другому принципу. Скорее, он носил полусоциальный, полуправовой характер. То есть люди сегрегировались по принципу некоторой социальной вовлеченности, определенности, связанной с видом их деятельности, с характером трудовой или иной социальной активности. То есть были люди определенного и неопределенного рода занятий, нечто девиантное. Кто был вполне вовлечен в социальный порядок, отвечал его устоявшейся иерархической логике, назывался человеком, которого можно назвать нормальным. Равно и те, кто выпадал из этого иерархического, социального, определенным образом выстроенного порядка — ненормальные. Фуко говорит, что такие люди могли иметь проблемы с законом (мелкие авантюристы, мошенники), но это совершенно необязательно, просто своего рода бездельники, к которым в общем было не слишком уважительное отношение. Сюда же могли попасть какие-нибудь неудавшиеся философы, которые не смогли состояться и получить признание, славу, минимальную институционализацию, социализацию, например в качестве работы в университетах. Какие-нибудь алхимики, опять же, люди не вполне легальных видов деятельности. Все это

обобщалось и маркировалось как положение вне социальной и юридической иерархической системы.

Но были люди, которых могли лишить свободы и считать преступниками. Это выпадение за пределы иерархического порядка становилось слишком заметным, и таких людей просто изолировали, сажали в тюрьмы.

Однако же, говорит Фуко, никто их никогда не описывал как людей с психическими девиациями, как людей, которые имеют психические особенности и отклонения, а именно — на языке того времени — людей, которые не вполне разумны, в которых деформирован разум — в терминах патологии именно их рациональности. Этот язык появляется позже. Он действительно очень активно используется в Новое время, например у философов. Локк описывает, как формируется мышление, на что оно опирается. Философ активно опирается при этом на девиантную группу существ: у детей, дикарей и идиотов (появляется понятие «идиот») развитие рассудка может отклоняться от того, которое имеет в виду Локк как философ-эмпирик в качестве естественного формирования рациональности.

Понятие идиотизма как своего рода отклонения от естественного развития разума является в достаточной степени поздним концептуальным изобретением. Фуко делает удивительный вывод: в это время и появляются безумцы. В каком смысле они появляются? Раньше этих людей не было? В каком-то смысле — да, потому что, как мы уже сказали в самом начале, нельзя отделить вещь от смысла, нельзя отделить предмет от понятия, и в том смысле, в котором появляются теперь безумцы, появляется институт экспертизы, который определяет, является то или иное существо носителем здорового разума или душевнобольным. Появляются душевнобольные как некие существа, которых действительно не было, которые были **до** этого рубежа формирования клинической практики, это были другие существа: это были преступники, мошенники, авантюристы, алхимики и так далее. Они были одними, а потом стали другими.

Этот подход является весьма показательным для демонстрации самой структуралистской стратегии, которая вскрывает условия возникновения и формирования определенных событий, в частности тех портретов, которые не просто являются разными социальными одеяниями человека. В данном случае речь идет о той стратегии, которая формирует портрет, один-единственный портрет человека. То есть ровно этот же механизм, который описал Фуко, механизм формирования душевнобольного человека, такой же механизм работает в отношении появления идеи

человека. Нужно было появление неких определенных языков описания, концептуальных рамок, «техник знания», как говорит сам Фуко, эпистем, которые и привели к представлению о существе, наделенном рефлексией, — и мы говорили об этом на протяжении всего курса; о существе, которое наделено свободой воли. *Появление языка описания означало появление самого концепта, а вовсе не сопровождало уже существующее явление, навешивая на него уточняющие характеристики.*

В отличие от классической истории, рассказывающей о некоем объекте, в частности человеке, субъекте, структуралистская история рассказывает, как появился человек, при каких условиях, практиках знания, способах выстраивать знания, при каких эпистемических условиях, эпистеме (в спектре разных эпистем). Такой подход ознаменовывает рождение субъекта в конкретный момент времени. Ясно, что такая стратегия попутно оговаривает и условия рассредоточения, исчезновения этого образования.

Есть ли логика в смене эпистем, являются ли эти разные языки описания, разные концептуализации, в свою очередь, неким линейно-эволюционным, а главное смысловым, телеологическим образом взаимосвязанными? Есть ли некая единая история смены разных техник знания? Возможны, наверное, два главных ответа, и каждый из них имеет свою идеологическую подоплеку — и, соответственно, следствия, которые нам придется потом принять, согласиться с предпосылками. Если подобного рода история преемственности разных эпистем существует, значит, есть единая история человека. То есть мы сможем собрать человека как нечто континуальное, непрерывно воссоздаваемое. И мы можем тогда сказать, что разные эпохи по-разному формируют человека. Но в той мере, в которой возникновение человека приуготовлялось, вся эта история смены эпистем каким-то образом готовилась к тому, чтобы появился человек, есть какая-то связность внутри самой этой истории — истории человека как человеческой истории.

Но в том-то и дело, что, согласно не только фукианской, но и в целом структуралистской оптике, никакой эволюционной — причем смысловым образом проложенной — связи между разными эпистемами, в общем-то, нет. Структуры, структурные образования как определенные концепты, языки описания, возникают по своим собственным внутренним принципам и потом могут терять свою актуальность. Связи между ними, которая выходила бы за пределы самих этих структур, нет. Структуралистский историцизм — это действительно радикальный историцизм, поскольку здесь речь идет собственно о формировании

всякой сущности как результирующей некоторой исторической констелляции, исторических событий и форм. С другой же стороны, такой подход можно интерпретировать как **аисторический**, поскольку речь идет не о непрерывности, а о несвязанной последовательности событий. Это похоже на смену сюжетов, нарративов и называется по-новому, чтобы разлучиться с классическим словарем, внутри которого история понимается как что-то эволюционное.

Ещё один момент в рамках этой структуралистской парадигмы создания человека является перекликающийся с ней научный пафос. Вообще, структурализм начинал в качестве программы именно с того, чтобы указать на возможность построения гуманитарного знания по образу и подобию естествознания. Сейчас не будем останавливаться на том, с чем это было связано и какими средствами реализовано, но инспирировалась программа структурализма ровно тем, чтобы показать, что гуманитарный дискурс тоже может существовать в качестве точного дискурса, а именно такого, где есть общие законы и выводимые из них следствия, которые оказываются девальвированными с точки зрения собственной значимости и ценности. Классический пример — падение любого физического тела, вот яблоко падает с дерева на землю. Является ли данное событие уникальным, неповторимым, единичным, сингулярным в своей частной неповторимости? Наука говорит нам — нет. Яблоко, которое падает в определенный день, 13 февраля 2021 года в 14 часов 26 минут 47 секунд, — будет единичным событием только в связи со своим временным воплощением, но ни в коей мере не станет единичным в ценностно-смысловом значении. Это такое же падение яблока, как и тысячи других падений в прошлом, настоящем и будущем, равно как падение других физических тел. Это явление только подтверждает общий закон реализацией, манифестацией, экземплификацией, проявлением этого закона — не более того.

Для сравнения возьмем какое-нибудь историческое событие. Великая французская революция, или восстание Спартака, или Варфоломеевская ночь — каждое из них является уникальным в силу своей неповторимости, радикальной однократности. Каждое из исторических событий более не повторяется. И падение яблока, и Варфоломеевская ночь происходят во времени, но приравнять их было бы большой неловкостью, огромным упрощением с колоссальной потерей смыслов, потому что второе, в отличие от первого, уникально не только как часть временного ряда, но и как ценностно-смысловое событие. Смысл этого события неповторим. Ценность его заключается в неповторимости.

Науки гуманитарного профиля — история, социология, литература или психология — рассматривались раньше как «отличные» от науки, потому что здесь нельзя возвести частный случай к закону. И структурализм указывает, что можно вернуть гуманитарное знание в лоно естественных наук: показать, что редукционизм частного события к всеобщему закону здесь вполне уместен и выполним. Нацеленность на такой проект и на такой план приводит в конечном счете к тому, что человека тоже начинает описывать как некое явление самых разных структур — мы об этом много говорили в прошлый раз: лингвистических — как порождений и проявлений языка; культурных — как проявлений определенных культур; этнографических — как реализация определенных родственных отношений, как показывает Леви-Стросс; антропологических — как определенных способов взаимодействия внутри рода; психоаналитических — как следствия определенных расстановок и конфигураций, образующих содержание психики и ее устремлений. Здесь вновь встречается глубинный редукционизм, о котором мы говорили в прошлый раз в связи с позицией школы подозрения и самим этим концептом подозрения. Подозрительность заключалась в том, что человек не первичен и не самодостаточен, что он всегда уже сводим к чему-то отличному от себя, а сам при этом выводим из чего-то отличного от себя.

Сам этот структуралистский редукционизм привел к удивительному противоречию, связанному с понятием субъекта вообще. Классический словарь метафизики в определенный момент стали всячески избегать, во второй половине XIX века субъект-объектный дуализм сбрасывался со счетов именно в силу механистичности и непродуктивности — несущим смерть субъекту. Впоследствии это будет осознано внутри феноменологии: единожды связавшись с непродуктивной парой «субъект-объект», мы навсегда утратим всякого субъекта. Потому что субъект, как элемент этой пары, обречен быть редуцируемым, как, собственно, и произошло. В этом смысле он никогда не был тем субъектом, которого надеялись ухватить с помощью этой методологической, дуалистической, дихотомической субъект-объектной пары.

Это все предмет последующих инсайтов, но структуралисты берут за основу субъект-объектную модель, поскольку она наиболее выигрышна и помогает им достичь цели: аннигилировать фигуру субъекта, показать, что в классической парадигме под субъектом подразумевалось только то, что не является объектом. А что является объектом? Объектом является то, что может быть исследовано, во-первых, до конца и без остатка; а во-вторых, то, что может быть наблюдаемо всеми — наблюдаемо в перспективе третьего лица. Стол является объектом, потому что мы все видим этот стол;

звезды являются объектами, потому что мы все видим их. С объектами мы можем взаимодействовать паритетно, на равных условиях. Субъектом, как мы всегда говорили, является что-то, поразительным и парадоксальным образом выведенное за пределы всеобщего наблюдения, это нечто радикально приватное. В этом смысле субъект не может быть наблюдаем разными наблюдателями и объяснен ими. Поэтому классическое представление о субъекте подразумевало его радикальную *необъясненность* как условие возможности объяснения всего остального. Это положение укладывается в реплику Шопенгауэра, которую он воспроизводит в книге «Мир как воля и представление»: «Субъект представления есть тот, кто все познает, сам не познанный никем». *Природа субъективности заключается в том, чтобы не быть частью объективно объясняемого процесса.*

Однако достигается обратное, когда субъект редуцируется к языку, или к психологическим особенностям, или к физиологическим проявлениям, как это делают натуралисты (приватный опыт человека есть не что иное, как нейронный процесс), или когда внутреннее состояние сферы понимания, присущей человеку, сводится к первичной языковой практике. Смыслы, которые человек переживает как приватные, образованы языком — и тогда они не приватные, не внутренние, а внешние, объективированные. Язык — это объективированная практика, нейронные процессы — это объективированная практика, как и психологические процессы, потому что то, как мы себя ведем и проявляемся как психологические существа, демонстрируя при этом определенные закономерности, что активно и с большим энтузиазмом изучает психология, главным образом экспериментальная психология, — это тоже объективированный процесс. Таким образом, любой разговор, который сводит внутреннюю приватную сферу к неким объективированным практикам — а именно это и делает в конечном итоге структурализм — показывает, что приватное есть следствие базовой, глубинной, в общем-то объективной структуры, потому что ее можно описать, поднять на поверхность и дать ей описание и объяснение того, как она устроена. Все подобного рода редуccionистские стратегии, сводящие внутреннее к внешнему, в буквальном и прямом смысле означают устранение субъекта, а именно доведение его до объекта. Отныне нигде нет субъектов, есть только объективные практики, которые могут лишь создавать в лучшем случае фиктивную иллюзию некоторой субъектности для лучшей самосохранности и лучшей реализуемости своей. Вот что делает структурализм, и это однозначно демонстрирует реализацию цели отказа от понятия субъекта, его утраты.

Думаю, здесь достаточно о структуралистской стратегии. Скажем теперь пару слов о диалектической версии. Чтобы к ней подступиться, вспомним главные мотивы гегелевской философии, связанные с понятием человека. Они у него несколько опосредованы, поскольку подобраться к фигуре человека, субъекта гегелевской системы, можно, только пройдя все шаги этой самой системы. У Гегеля человек, в отличие от классической новоевропейской парадигмы, вводится как нечто радикально начальное. В картезианско-когитальной системе, мы помним, начиная всякий опыт осознания, мы всегда уже застаем свершение Я, его реализованность, в этом смысле начало есть **продолжение начатого** этим самым Я. Гегелевская стратегия несколько отлична — сейчас не будем ее реконструировать, это потребует совсем другой настроенности. Но отчасти мы это и делали, мы пытались ввести Абсолют правильным способом, то есть показать, что именно Абсолют является субстанциональным началом для гегелевской системы.

И, конечно, Абсолют субъекте — с самого начала и по необходимости, но субъектность Абсолюта является пусть необходимым и существенным, но неким амплуа этого Абсолюта, свойством, ролью, модусом, в котором пребывает Абсолют, его способом быть. Поскольку субъектность становится некой **продолженной** историей, модальностью Абсолюта, постольку субъект нагружается определенной миссией. Теперь он есть не тот, кто с себя начинает и фактически вокруг себя всегда и вращается, но тот, на кого возложены определенные обязательства. Главное и них — удерживать историчность Абсолюта. Абсолют исторически активен до той поры, пока человек справляется со своей миссией, несет его и транслирует: длит историю Абсолюта.

Что значит быть историческим существом, генерировать и сохранять историчность, быть ответственным за нее? Это значит вполне конкретизированную вещь, а именно способность формировать события Нового, которых никогда не было. Человек способен к формированию новых событий, руководствуясь своей свободой и субъектностью, а не объектностью, именно он и формирует историческое полотно развития Абсолюта; он, собственно, и продолжает эволюцию Абсолюта посредством совершающейся истории, а именно возникновения качественно новых событий. Это отвечает определению природы истории.

В развитии этого сюжета главенствующую роль играет интерпретация Александра Кожева, который придал определенное звучание философии Гегеля именно в связи с фигурой человека. Часто говорят об антропологизации диалектики, которую предпринял Кожев, или, скорее,

правильно говорить об антропологизации негативности. Мы сейчас подойдём к понятию «негативности», которое фактически обозначает саму субъектность. Именно Кожев антропологизировал, акцентировал антропологическое и гуманистическое звучание фигуры человека внутри гегелевской философии. Во многом мы сейчас будем об этом говорить, главным образом опираясь на интерпретации, предложенные Кожевным.

Речь идет о том, что интуиция возникновения радикально новых, неповторимых, единичных событий, смысловым и ценностным образом понятых, фактически и есть история, которую делает человек. Кожев предлагает сравнить историю, которую он заключает в жирные кавычки, с историей человека и человечества, и предостерегает от некоторой поспешной невнимательности, в ходе которой мы можем приравнять эти два понятия. Во многом классическое прочтение Гегеля не препятствует такому отождествлению, с этим связана большая дискуссия о том, в какой мере Кожева можно считать добросовестным и последовательным читателем Гегеля или, наоборот, очень самостоятельным, независимым и нетривиально мыслящим — но мы оставим эту философскую дискуссию. Сосредоточимся на самих содержаниях без конкретики.

Итак, природа развивается, и делает это каждую минуту, ин- или эволюционным способом, отрицать историческое развитие природы нельзя. Когда возникает соблазн интерпретировать историю вселенной — от момента Большого взрыва до сегодняшнего дня — как историю, Кожев предостерегает и указывает на то, что это не является историей. История — не только всякое развитие во времени, но и такое развитие во времени, которое приносит в мир события экстремально новые, вообще не вытекающие из логики самого временного и хронологического процесса. Это можно на примерах пояснить — и сразу станет ясно, что я имею в виду.

Правильнее говорить не об истории природы, а о времени природы, то есть о природе как смене природных состояний, процессов. Мы видим, что ночь сменяется днем, день — ночью, и так постоянно. Что здесь как бы квазиисторического? Где здесь время? Время — в последовательности состояний, и больше ни в чем. Действительно, здесь есть последовательность: день понедельника отличен от дня вторника, а вторник — от среды, но никакой смысловой и ценностной, главным образом смысловой, новизны здесь нет. Есть естественность и абсолютная предсказуемость, абсолютная прогностичность этого процесса. Мы знаем, что в той мере, в которой мы еще ни разу не наблюдали слома этого естественного процесса, который действительно требует времени, он имеет эту как бы длительность только потому, что он длителен — но это не

время, не историческое время, это время самого процесса. То же — с закипанием, замерзанием, размораживанием воды, все это требует времени. Процесс роста — тоже процесс, растянутый во времени. Процесс как сумма сменяющихся состояний. Рождение организма — смерть организма: это процессуальности, растянутые в некой длительности. Но почему это процесс, а не история? Потому что этот процесс абсолютно предсказуем, он естественен в той мере, в которой ничего неожиданного здесь не может появиться. Вода, которая закипает при ста градусах, не может замерзнуть при этих же ста градусах. Или наоборот, вода, которая замерзает при нуле, не может вдруг закипеть. Если так произойдет, мы посчитаем это аномалией — и, наверное, это станет историческим событием в силу своей неординарности и выпадения из размеренного и естественным образом выстроенного процессуального порядка природного мира.

Поэтому, как говорит Кожев, природа существует в актах воссоздания, в единстве и постоянстве своих собственных форм. Если при этом нам кажется, что есть какая-то смена состояний, она связана с необходимостью поддержать порядок, но в несколько протяженных формах. Но ясно, что кошки всегда уже разродятся котятками, и форма кошки будет воспроизводиться. Цель кошки — воспроизводить себя в как можно более сохранных формах. Так же и любое другое животное, которое рождает детенышей, воссоздает этот круг. Вся природа направлена на то, чтобы воссоздать себя в как можно более сохранных формах — поэтому здесь нет истории. История начинается в тот момент, когда сама динамика, сама длительность иницируется, инспирируется и руководствуется принципиально другой логикой. Не самосохраниться во времени — а саморазрушиться во времени, то есть использовать время как ресурс и возможность для того, чтобы отказаться от своих прошлых форм и прийти к новым; отбросить существующее положение дел и породить — радикальным и экстремальным способом — новые состояния. История является историей революционной смены состояний, а процессуальность, квази-, псевдоистория природы является эволюционной, или даже неэволюционной, а статуарной.

Почему история связывается именно с человеком, становится вполне понятно, потому что только человек и человечество в своем историческом развертывании делает это постоянно, а именно: он руководствуется желанием трансформировать то положение дел и обстоятельства, в которые он помещен. Только человек способен посмотреть на реальность, в которой он находится, как на что-то инструментальное, нечто объективированное, объектно-второстепенное, как на некий материал,

который можно отбросить. Есть такие обстоятельства, в которых я рожден, например мое окружение, сословие, семья, культура, язык, ментальность, — масса всего, на что я уже всегда (и в этом заключается антропологическая и лингвистическая оптика) смотрю как на некую инертную материю, в отношении которой я всегда уже субъект. Я могу понимать, что эти обстоятельства очень сложные, могу не хотеть их менять, могу испытывать сложности. Но сама диспозиция «человек — мир» такова, что в самой своей жизнедеятельности, в своем бытии человек не сводим к одной только ретрансляции того содержания, которое его образует. Он странным образом всегда превышает это содержание, относится к нему как к данности, которую можно попробовать изменить. И человек действительно может формировать такие события, которые никак не вытекают из его существования, и, просто реализуя свою свободу воли, он вполне способен формировать радикально новые события, не укладывающиеся ни в какие предсказательно-прогностические способы знать их заранее. Это может касаться любых повседневных, житейских вещей: любой выбор человека — это именно то событие, которое является радикально новым, его невозможно ниоткуда вывести.

Кожев говорит, что только человек, желая иллюстрировать способность быть радикально историческим существом, всегда уже отказывается отменять те условия среды, в которые он погружен и которые как-то его составляют, но не исчерпывают (потому что человек есть способность отрицать это положение дел). Желая иллюстрировать это более наглядным образом, Кожев говорит, что только человек способен к суициду как некому радикальному, кульминационному, символическому акту отрицания природной данности, то есть самоотрицанию во имя, например, ценностей, чего-то, что превышает положение дел, которое как бы исчерпывает человека, но выясняется, что не исчерпывает — потому что мы можем его превзойти. Поэтому этот исторический ресурс, во многом революционно нагруженный и таким революционным образом понятый, и составляет существо человеческого в этой диалектической интерпретации. Тогда получается, что способность самоотменяться и есть существенная способность человека, делающая его человеком. То есть человек является тем, кто способен к радикальному отрицанию. В этом заключается пафос кожевнианской версии гегелевской философии и диалектики.

Тогда что получается в связи с позднейшими критическими рефлексиями, которые, наоборот, переосмысливают диалектическую версию человека и приходят к идее того, что человек заканчивается как некий субъект? Нетрудно догадаться, как здесь будет развиваться ход мышления: если нам

удастся показать, что историческая миссия субъекта завершается или обесмысливается, то можно считать, что исчерпывается и заканчивается время самого субъекта. Ровно это и происходит в последующих философских наблюдениях, а именно в разных контекстах появляется идея конца истории, постистории. Она звучит уже у самого Кожева.

Представление о конце истории руководствуется главным мотивом: человек был человеком, пока он мог реализовывать негативный ресурс, но если вдруг выяснится, что по каким-то причинам этот негативный ресурс больше нельзя актуализировать, тогда человеческая природа просто распадется, деконструируется. Ровно это и происходит — говорят критически мыслящие философы, указывающие на распад природы человека, ровно это и происходит в современном мире. Так или иначе постисторическая, постдиалектическая эпоха характеризуется определенными свойствами: она представляет собой своеобразное измерение, периоды человеческой не-истории, когда нет опытов для того, чтобы что-то отрицать. Что значит нет опытов? В диалектической версии отрицания человек — это человек, пока он отрицает окружение, но что может инспирировать его отрицать это окружение? Ясно, что недовольство тем, что имеет место, продуктивное желание иметь нечто иное. У каждого человека есть тысяча и одно, так сказать, основание для того, чтобы отрицать то, что есть, и двигаться к тому, как должно быть. Поэтому возникает вопрос, а можно ли обнаружить нечто общее в намерениях разных людей, частных волею отдельно взятых индивидов? Можно ли вывести некое центрирующее желание человека менять свою среду в качестве общечеловеческой интенции? Ответ — можно. В общем виде это, во-первых, борьба за признание, описанная Гегелем и акцентированной Кожевным, а во-вторых, желание утвердить свое видение и себя в конкурирующей борьбе с другим.

Что значит борьба за признание? Речь идет о том, что человеку требуется снискать некоторое признание своего собственного Я, то есть свое своеобразие среди всего богатства «инообразий», себя как совокупность ценностных установок, привычек, религиозных верований, умственных практик, культурных предпочтений, всего спектра своеобразия, составляющего Я. Каждое Я намерено быть признанным в том, что такая оптика, позиция, в конечном счете метафизика, которую оно несет, является абсолютно правильной. В этой диалектической интерпретации человеческое Я есть не что иное, как желание утвердить свою позицию в качестве приемлемой и такой же верной и истинной, каковой она является для него. Человек желает признания не в репрессивном, но авторитарном смысле. Каждый из нас хочет, чтобы тысячи вокруг нас, все прочие, имели

те же ценности, что и мы. Этот конфликт диалектическим образом разрешается, потому что, поскольку каждый отдельно взятый субъект имеет в себе авторитарный ресурс желания признания, то все вместе субъекты не уничтожают друг друга, а разом признает: чтобы каждое отдельное Я было признано всеми другими, оно признает эти Я как *значимых* ценителей его собственного Я. Получается удивительное диалектическое примирение каждого отдельного индивида со всеми другими, потому что, если я хочу, чтобы меня признали, я уже признала других. Эта синхронизация выполняется каждый раз в связи с каждым отдельным Я, миллиарды раз. Поэтому можно говорить, что некая коллективная, взаимопризнающая, взаимоприемлющая общность человеческих существ возможна, и это один из мотивов гегелевской диалектики — коллективное существование человека и вместе с тем его отдельно взятое, эгоцентрическое существование.

Из этого положения делается следующий вывод: если дело обстоит действительно так, тогда получается, что, пока есть сама история борьбы за признание, пока есть это напряжение, динамическое взаимодействие с установлением своей собственной значимости наряду с другими, пока сохраняется противодействие, есть место для реализации отрицания. Пока есть борьба за признание другими — а это процесс — есть и реализация негативного ресурса. Поэтому кожевьянское прочтение Гегеля и вполне себе аутентичное чтение самого Гегеля говорит нам о том, что, пока человечество в лице своих разнородных, разрозненных людей борется за признание к какой бы то ни было отдельно взятой ценности, пока вообще есть борьба ценностей, а именно идеологий, парадигм, религий, форм правления, способов мыслить, ментальных, культурных, смысловых установок, пока вообще есть эта борьба — есть история человечества, а именно история Абсолюта — собственно история.

Когда же этот процесс каким-то образом заканчивается, а он заканчивается, говорит Кожев, читая Гегеля (это можно вычитать и у самого Гегеля), потому что в какой-то момент общность всеобщего признания все-таки наступает (дискуссионный вопрос, но это мы сейчас оставляем за скобками), то человек распадается как некая форма, потому что все это время он был ничем иным, как формой противодействия Другому, а Другой — формой противодействия мне. Когда само противодействие перестает быть необходимым, наступает всеобщее признание, человек устраняется, но сохраняются, например, тела (если речь не идет о каком-то трудно представимом сценарии — без тел и так далее). Что значит — устраняется человек? Мы не являемся людьми — кем же мы тогда являемся? Вспомним, что мы говорили в связи со

структурализмом: нельзя отделить понятие от объекта. Мы сохраняемся как тела, живые существа, объекты во вселенной. Но мы, как говорит Гегель и Кожев вслед за ним, являемся животными, потому что теперь становимся полноценными представителями царства природы, так как природа существует в своем самосохранении. Там есть организмы, особи, репрезентирующие логику популяции, но там нет субъекта, значение которого заключается в том, чтобы «депопулировать», разрушить ту популяцию, к которой он принадлежит, и перейти в другую, которая тоже может оказаться для него временной.

То есть мы сохраняемся, но теперь становимся природными сущностями. Заканчивается история — вместе с ней распадается форма человека как транслятора и ретранслятора, носителя, гаранта этой истории. Остается исключительно природное, статическое существование мира, в котором человек теперь играет совершенно другую роль.

Этот мотив является еще одним магистральным. Понятно, что в связи с деконструкцией человека существует масса уточнений, вопросов и критики. Но если говорить о двух главных идеях, которые со второй половины XX века были лидирующими в понимании того, что означает идея смерти и исчерпания субъекта с точки зрения его важнейшей исторической миссии, то стоит назвать именно эти два: структуралистский и диалектический.

Ответы на вопросы

К лекции 2

1: В произведениях античных авторов (Еврипида, Апулея и других) в целом тоже есть некоторая субъектность, даже описание депрессии. То есть видна уже концепция внутренних переживаний, она вполне доступна была. Как это согласуется?

Диана Гаспарян: Это очень важный и бесценный комментарий, связанный с моей оговоркой про доксографию. Да, я думаю, что если мы будем прицельно смотреть тексты, то там, то здесь мы увидим настоящие «удивительности», рассуждения, которые будут нас активно побуждать к тому, чтобы применять оптику представления о вполне известном нам

субъекте для прочтения и понимания этих вещей. Я согласна, что в случае с депрессией очень трудно уйти от психологических коннотаций — на самом деле достаточно посмотреть письма Сенеки Луцилию. Там действительно очень много рассуждений, которые имеют в виду приватный психический опыт. Но, возможно, речь идет о некоей философской рефлексии и о дискурсивных практиках. Если читать то, как люди говорят за пределами философских штудий, то можно встретить массу всего; и если у нас есть определенная оптика, мы можем это прочитать тем или иным способом. Но мы все-таки говорим о философской рефлексии, именно о философских ходах. Все-таки Сенека с Луцилием, что очень показательно, не рассуждают о философских материях, они как раз таки находятся в повседневном способе коммуникации. Это не собственно философствование, и здесь действительно можно обнаружить совсем другое понимание. Я бы сказала, что это составляет отдельный большой интерес — исследование того, как для самой античной культуры канонические способы философствования в отношении, например, души или отсутствующего субъекта согласовывались с тем, что происходило за пределами философских рефлексий. Нужно с осторожностью прочитывать то, что мы можем найти. Если бы мы обнаружили нечто подобное в серьезных, задающих тон классической эллинской философии текстах или рассуждениях, то столкнулись бы с большой трудностью и необходимостью интегрировать это в модель отсутствия субъекта. Еще раз повторю: говоря о представлении о субъекте в Античности, я неминуемо обобщаю и схематизирую.

2: Можно ли сказать, что в концепции Платона эйдос — это и есть субъект?

Диана Гаспарян: Нет, тут у меня большие сомнения. Проблема в том, что там совсем нет субъектности, он с ней не работает. Душа — это эйдос жизни, говорит он. Здесь о личном вообще нет практически ничего. Субъектность не может быть эйдосом ни при каких обстоятельствах, потому что субъектность — это то, что изменчиво, длительно, субъектность единична, персонифицирована и в этом смысле индивидуализирована. То есть мы называем все признаки антиэйдетичности, мы называем вещественные признаки. Если бы мы субъективировали душу перед Платоном, он отнес бы ее к категории вещей и сказал бы, что она не существует. Обеспечить бессмертие души, спасти душу античными силами

можно, только максимально устранив оттуда все субъективное в том смысле, в котором мы сейчас об этом говорим.

Потом эту мысль подхватят уже более поздние философы, о которых речь впереди — Гегель, разумеется, первым приходит на ум в этой связи. По Гегелю, только человек историчен, и зачастую эта идея тоже встречает непонимание, потому что говорят, что природа тоже в каком-то смысле, если воспользоваться словарем Гегеля, диалектична. Целое разночтение возникло в связи с такой интерпретацией историчности или неисторичности природы и историчной возможной привилегированностью человека.

Замечательный философ Александр Кожев сыграл огромную роль в том, чтобы придать именно такое радикальное звучание идее того, что именно человек историчен, и именно так нужно понимать Гегеля, так нужно читать всю гегелевскую философию, а природа не исторична. Он обосновывал это в «античных vs христианских» терминах: если мы присмотримся к кажущейся историчности природы — она же развивается, она как бы длится, и Гегель, в общем-то, и говорит, что она диалектична, но Кожев призывает нас к тому, чтобы не считать природу диалектичной, потому что ее так называемая длительность служит единственной цели — воспроизводству самой себя, повторению себя в тех же формах, в которых она существует. Он говорит, что природу нужно мыслить как спинозийское **canatus** — некое самосохранение, природа имеет цель самовоспроизвестись и самосохраниться — как если бы мы говорили, что из берез не рождаются пальмы, пальмы не перерождаются в дубы, а кошка, скорее всего, рождает котят, а не щенят или слонят.