

ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ
НОВОСИБИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА СО РАН

О. А. Доманов

**Теория субъекта
в классической и современной
философии**

Учебное пособие

(исправленное издание)

Новосибирск
2009

УДК 101.8:17.021.2
ББК Ю223.3я73-1
Д660

Доманов О. А. Теория субъекта в классической и современной философии: Учебное пособие / Новосиб. гос. ун-т. Новосибирск, 2009. 148 стр.

ISBN 978-5-94356-804-6

Учебное пособие посвящено новоевропейской и современной теории субъекта от Декарта до наших дней. Рассмотрены ключевые для понимания теории субъекта понятия: рациональность, темпоральность, интерсубъективность, бессознательное и др. Подробно описана классическая теория, за образец которой принята теория субъекта Канта, и основные неклассические подходы: феноменология и герменевтика (Гуссерль, Хайдеггер), структурализм и постструктурлизм (Фуко, Делёз, Лакан) и психоанализ (Фрейд, Лакан). Пособие написано на основе материалов курса, читаемого автором на философском факультете НГУ.

Предназначено для студентов философских специальностей вузов, а также может быть полезно психологам и социологам.

Рецензент
д-р филос. наук Н. В. Головко

© Новосибирский государственный
университет, 2009
© Институт философии и права СО
РАН, 2009
© О. А. Доманов, 2009

ISBN 978-5-94356-804-6

Введение

Субъективность относится к важнейшим философским категориям. Наше время является в определённом смысле эпохой заката концепции субъекта, господствовавшей в западноевропейской философии несколько столетий, симптомами чего служат такие термины, как «смерть человека» или «смерть автора». Но, разумеется, классический субъект не просто исчезает (если вообще исчезает), а освобождает место для субъекта какой-то иной конфигурации. Эту трансформацию описывают иногда в терминах «конец осевого времени» или «появление нового антропологического типа». Должны ли мы идти столь далеко? Так ли уж велик разрыв с классической европейской традицией? Нашим основным вопросом в этом курсе будет вопрос новизны этого нарождающегося субъекта.

Вопросы, поставленные «смертью субъекта», до сих пор не имеют ответа. Можем ли мы всё ещё верить в способность человека совладать со своей историей и с самим собой в этой истории? Какие выводы мы должны сделать, увидев, как человек предстал игрушкой истории, языка, бессознательного и пр.? Как можем мы теперь совместить свободу и культуру? Обоснован ли либерально-демократический проект, опирающийся на свободу человека и его способности? На чём сейчас должны быть построены наши этика и политика? Чего вообще стоит наша свобода и так ли она ценна? Хуже или лучше, подобные вопросы нашли свои ответы в классической философии, причём теория субъекта играла здесь не последнюю роль. Однако трансформация субъективности вынуждает нас искать ответы заново.

Субъект античности — если о таковом вообще можно говорить — обладает своим фиксированным местом в замкнутой Вселенной. Высшая добродетель человека, его лучшая участь и моральный долг, состоит именно в понимании своего места. Человеку не следует претендовать на большее, пытаться занять место богов. Человек, преступивший положенные ему границы, получает от богов наказание. В XIV–XVI веках это представление уступает место другому. Человек теперь по-

нимает себя как особое существо, не имеющее предписанного ему места в порядке живых существ. «Творение неопределённого образа», как называет его Пико делла Мирандола [48], может опуститься до животного и подняться до Бога и в этом превосходит даже ангелов, неспособных покинуть предначертанное им место. Поэтому человек — самый счастливый из всех живых существ. Он — «вертикальное» существо, свободно перемещающееся между уровнями мироздания. Это незаконченное существо, которое само делает из себя то, чем пожелает быть. Оно не просто создано по образу Бога, но способно сравняться с ним в творческой моли.

Этот момент уже можно было бы считать точкой рождения новоевропейского субъекта. Однако мы, находясь в контексте истории философии, будем полагать такой точкой философию Декарта. Ренессансное миросозерцание является лишь предпосылкой, хотя и исключительно важной, появления декартовского субъекта, предпосылкой, имеющей значение скорее в контексте мистики или искусства, чем философии.

Дать общее определение субъекта очень сложно и, по-видимому, даже невозможно. В различных теориях, которые мы будем рассматривать, он определяется в противопоставлении объекту, Богу, знанию, Другому и т. д. Интуитивно субъектом можно назвать то, чем являемся или в чём участвуем мы, люди. Субъект определяется через способ существования и почти не зависит от природы того сущего, которое существует как субъект. Поэтому для нас будут важны прежде всего онтологические характеристики субъекта, хотя, как мы увидим, отношение теории субъекта и онтологии само является сложной проблемой. В любом случае, можно определённо утверждать, что теория субъекта — это не антропология. Наш подход будет в значительной степени структуралистским. Субъект будет нас интересовать прежде всего с точки зрения его способностей, его собственной структуры, а также структуры отношений со значимыми инстанциями, такими как другие субъекты, символические системы, мир в целом, образ самого себя и др.

Вряд ли возможно охватить все имеющиеся теории субъекта в одной книге, и тем более в учебном пособии. Мы ограничимся лишь важнейшими из них, а именно: классической теорией, представленной в книге преимущественно Кантом, и тремя наиболее значимыми теориями двадцатого века — феноменологией (включая герменевтическую феноменологию Хайдеггера), психоанализом (почти исключительно фрейдовским и лакановским) и структурализмом (включая структурный психоанализ Лакана).

Глава 1

Классический субъект

1.1. Декарт: рождение европейского субъекта

Декарт положил начало тому, что впоследствии Гегель, Хайдеггер и другие назовут субъектинацией мира. То, что Декарт называет методом, можно рассматривать как модель этой субъектинации. В «Рассуждении о методе» [23, с. 250–296] Декарт рассказывает историю своего открытия. После многих лет поиска истины в обучении и путешествиях он «так запутался в сомнениях и заблуждениях, что,казалось, своими стараниями в учении достиг лишь одного: всё более и более убеждался в своём незнании». Что же касается философии, то она не смогла послужить ему опорой, ибо «в ней доныне нет положения, которое не служило бы предметом споров и, следовательно, не было бы сомнительным» и «нельзя придумать ничего столь странного и невероятного, что не было бы уже высказано кем-либо из философов». В результате, признаётся Декарт, «я стал считать ложным почти всё, что было не более чем правдоподобным». Он воображает злокозненного демона, который не только обманывает нас, но и внушает чувство достоверности внушенной им иллюзии. Находясь в сомнении, Декарт, однако, «всегда имел величайшее желание научиться различать истинное от ложного, чтобы лучше разбираться в своих действиях и уверенно двигаться в этой жизни». Уже в этом можно видеть начало новоевропейской субъектиности — отказ от авторитетов и доверие к себе, но себе, вооруженному методом и вручившему себя некоторой высшей силе. Декарт решает «искать только ту науку, которую мог обрести в самом себе или же в великой книге мира»: «я принял в один

день решение изучить самого себя».

На пути к достоверности «первым было соображение о том, что часто творение, составленное из многих частей и сделанное руками многих мастеров, не столь совершенно, как творение, над которым трудился один человек». Подобно такому творению, и наше знание было нам внушено различными людьми и книгами и потому часто противоречиво. Поэтому «почти невозможно, чтобы суждения наши были так же чисты и основательны, какими бы они были, если бы мы пользовались нашим разумом во всей полноте с самого рождения и руководствовались всегда только им». Иначе говоря, разум у Декарта не попадает под всеуничтожающий огонь сомнения. Надёжность знания, по его мнению, достигается вполне, если опираться на разум, т. е. «строить на участке, целиком мне принадлежащем». Контроль разума над каждым элементом знания и над всем процессом его построения будет гарантией его надёжности. Таким образом, Декарт приходит к своему методу, состоящему из трёх шагов:

Первое — никогда не принимать за истинное ничего, что я не признал бы таковым с очевидностью, т. е. тщательно избегать поспешности и предубеждения и включать в свои суждения только то, что представляется моему уму столь ясно и отчетливо, что никоим образом не сможет дать повод к сомнению.

Второе — делить каждую из рассматриваемых мною трудностей на столько частей, сколько потребуется, чтобы лучше их разрешить.

Третье — располагать свои мысли в определенном порядке, начиная с предметов простейших и легкопознаваемых, и восходить мало-помалу, как по ступеням, до познания наиболее сложных, допуская существование порядка даже среди тех, которые в естественном ходе вещей не предшествуют друг другу.

И последнее — делать всюду перечни настолько полные и обзоры столь всеохватывающие, чтобы быть уверенным, что ничего не пропущено [23, с. 260].

Эти три шага картезианского метода ведут — в чём у Декарта нет ни малейшего сомнения — не только к достоверному, но и к полному знанию: «Таким образом, если воздерживаться от того, чтобы принимать за истинное что-либо, что таковым не является, и всегда соблюдать порядок, в каком следует выводить одно из другого, то не может существовать истин ни столь отдаленных, чтобы они были недостижимы, ни столь сокровенных, чтобы нельзя было их раскрыть» [Там же, 261].

Первая несомненная истина, к которой, как говорит Декарт, приводит его этот метод, есть, как известно, *cogito ergo sum* (мыслю, следо-

вательно, существую): «Мы не можем сомневаться в том, что, пока мы сомневаемся, мы существуем: это — первое, что мы познаём в ходе философствования» [22, с. 316]. Однако *cogito* не следует понимать как положение, выполняющее роль аксиомы, из которой выводится все остальное знание. Скорее, оно лежит в основе метода Декарта, поскольку определяет область достоверности, с которой следует начинать построение знания: «Всё представляемое нами вполне ясно и отчётливо — истинно» [23, с. 269]. Само по себе это утверждение не определяет содержание этой области. Оно играет роль «настройки» разума, а говоря точнее — порождает субъекта, который только и может достичь достоверности: «мы приобретаем навык образования ясных и отчёtlivых понятий всех познаваемых вещей» [22, с. 347]. Наиболее существенным в *cogito* является утверждение о существовании такой области и о возможности и структуре такого субъекта. Другое дело, что, как мы увидим дальше, этой достоверности ещё недостаточно, чтобы говорить об истинности.

Таким образом, Декарт как субъект — а он не только строит теорию нового субъекта, но и в некотором смысле сам им становится — порывает с традицией в её трёх ипостасях, чувственности, учителей и текстов, и стремится опираться только на своё собственное суждение о том, что является истинным и ложным. В «Первоначалах философии» он пишет, что в основание своей философии кладёт не столько первоначала, сколько метод, поскольку только метод позволяет удостовериться в том, что эти первоначала способны служить основанием:

Итак, для того, кто стал бы сомневаться во всем, невозможno, однako, усомниться, что он сам существует в то время, как сомневается; кто так рассуждает и не может сомневаться в самом себе, хотя сомневается во всем остальном, не представляет собой того, что мы называем нашим телом, а есть то, что мы именуем нашей душой или способностью мыслить. Существование этой способности я принял за первое основоположение, из которого вывел наиболее ясное следствие, именно что существует Бог — творец всего существующего в мире; а так как он есть источник всех истин, то он не создал нашего разума по природе таким, чтобы последний мог обманываться в суждениях о вещах, воспринятых им яснейшим и отчёtlivейшим образом. В этом все мои первоначала, которыми я пользуюсь по отношению к нематериальным, т. е. метафизическим, вещам. Из этих принципов я вывожу самым ясным образом начала вещей телесных, т. е. физических: именно что существуют тела, протяженные в длину, ширину и глубину, имеющие различ-

ные фигуры и различным образом движущиеся. Таковы в общем и целом все те первоначала, из которых я вывожу истину о прочих вещах [22, с. 306].

При этом следует особо обратить внимание на то, что такое мышление для Декарта:

Под «мышлением» я понимаю всё, что совершается в нас осознанно, поскольку мы это понимаем. Таким образом, не только понимать, хотеть, воображать, но также и чувствовать есть то же самое, что мыслить. Ибо если я скажу: «Я вижу...» или «Я хожу, следовательно, я существую» — и буду подразумевать при этом зрение или ходьбу, выполняемую телом, мое заключение не будет вполне достоверным; ведь я могу, как это часто бывает во сне, думать, будто я вижу или хожу, хотя я и не открываю глаз, и не двигаюсь с места, и даже, возможно, думать так в случае, если бы у меня вовсе не было тела. Но если я буду разуметь само чувство или осознание зрения или ходьбы, то, поскольку в этом случае они будут сопряжены с мыслью, коя одна только чувствует или осознает, что она видит или ходит, заключение мое окажется вполне верным [Там же, 316].

Мы видим, что тезис Декарта о существовании подразумевает особое понимание мышления — это не сами по себе понимание, хотение, воображение и прочее, а осознание их осуществления, то, что Гуссерль позднее назовёт интенциональностью. Соответственно, бытие этого есть осуществление мышления. Однако декартов тезис — это не тавтология. Его нужно понимать как определение субъекта, который понимается здесь как мыслящее это. Таким образом, декартов субъект — это субъект, бытие которого состоит в рефлексии, в осознании операций мышления в момент их осуществления («ведь полагать, что мыслящая вещь в то самое время, как она мыслит, не существует, будет явным противоречием» [Там же, 316]. Другими словами, его бытие состоит не просто в видении, а в осознании себя видящим. Строго говоря, аргумент Декарта доказывает не просто, что «я есть», а то, что я существую в данный момент определённым образом — а именно, как мыслящая вещь: «Я мыслю, следовательно, существую как мыслящая вещь». Мы видим здесь, что Декарт всё ещё вполне традиционно (недостаточно радикально, как скажет позднее Гуссерль) мыслит субъекта как вещь, а не сводит его, например, к действию (к чистой активности). Субъект для Декарта — вещь, мыслящая вещь. Мы видим здесь интересную коллизию: аргумент «мыслю, следовательно, существую» доказывает существование мышления как действия, Декарт же

выводит из него существование деятеля, мыслящего субъекта, к существенным свойствам которого относится мышление. Действительно, Декарт различает *res cogitans* и *res extensa*, которые как субстанции различаются атрибутами мышления и протяжения. Поэтому мышление Декарт полагает атрибутом субъекта. В мышлении мы имеем не просто, например, «снег бел», но «я вижу, что снег бел» или «я вспоминаю, что снег бел», короче говоря, «я мыслю, что снег бел». Поэтому реальным субъектом в нашем мышлении (т. е. подлежащим, т. е. тем, что не является ни для чего предикатом) являются не вещи (как полагала средневековая философия вслед за Аристотелем), а мы сами как мыслящий субъект. Вообще говоря, субъекта можно определять не субстанциалью (нечто, обладающее свойством мыслить), а через способности (всякий, обладающий способностью мыслить). При этом способность мыслить ничего не говорит о «внутренней» структуре мыслящего, тогда как мышление как предикат предположительно определяет существенное свойство субъекта как субстанции, его «внутреннее» свойство. Кроме того, предположение о субстанциальности само основано на вере, о чём прекрасно говорит Ницше:

«Мыслят, следовательно, существует мыслящее» — к этому сводится аргументация Декарта. Но это значит предполагать нашу веру в понятие субстанции «истинной уже *a priori*», ибо когда думают, что необходимо должно быть нечто «что мыслит», то это просто формулировка нашей грамматической привычки, которая к действию полагает деятеля. Короче говоря, здесь уже выставляется логико-метафизический постулат — не только нечто констатируется. <...> По пути Декарта мы не достигаем чего-либо абсолютно достоверного, но приходим лишь к факту очень сильной веры [46, аф. №484].

Мы вернёмся к этому в разделе о Канте, теперь же продолжим рассмотрение свойств субъекта у Декарта.

Истинное мышление для Декарта фундаментально пассивно. Если в его функционирование вмешивается активная воля (утверждающая или отрицающая), то это лишь приводит к заблуждениям. По этой причине говорить о сведении Декартом мира к субъекту можно, лишь хорошо понимая, что в «глубине» декартова субъекта находится нечто, что он сам не контролирует, а лишь пассивно воспринимает. Субъектivация, таким образом, не есть замыкание субъекта на себя и уничтожение всякой внешности — некий Другой находится в самом ядре декартова субъекта. Мы увидим, что последующее развитие классической философии можно рассматривать как попытку элиминировать этого Другого.

Главной проблемой декартовой теории познания является проблема трансценденции: как вывести общезначимое, объективное знание, начиная со столь радикального поворота к субъекту. Именно в этой связи в декартовых построениях появляется Бог. Нам не важно, каким образом Декарт доказывает его существование, гораздо интереснее функция, которую он выполняет в системе Декарта. Прежде всего, познание прочих вещей зависит от познания Бога. Причина этого состоит в том, что человек сам не в состоянии положить предел своему сомнению, он способен ошибаться в вещах, представляющих ему очевиднейшими. Поэтому, делает вывод Декарт, человек не может иметь сколько-нибудь достоверного знания до того, как познает свое-го творца. Каким же образом это познание гарантирует достоверность всего остального? «Первейший из атрибутов Бога <...> — его высочайшая правдивость <...> так что полностью немыслимо, чтобы он вводил нас в заблуждение». Поэтому «естественный свет, или способность познания, данная нам Богом, ни в коем случае не может коснуться объекта, который не был бы истинным, поскольку эта способность относится к данному объекту, или, иначе говоря, поскольку при её посредстве ясно и отчётливо воспринимается. Ведь мы по заслугам именовали бы Бога обманщиком, если бы он дал нам извращённую способность восприятия, принимающую ложь за истину» [22, с. 326]. Бог, таким образом, гарантирует безошибочность «естественного све-та», однако само свойство правдивости Бога, как и другие его свойства, Декарт выводит, опираясь на тот же «естественный свет», позволяю-щий познать совершенство Бога. Этот круг в аргументации Декарта показывает, что в основании его метода лежит — в этом смысле бес-предпосыльное — доверие «естественному свету разума» или тому, что мы воспринимаем ясно и отчётливо. Это доверие, в свою оче-редь, является доверием Богу, идею о котором невозможно вывести из *cogito*, а можно получить лишь от него самого. Именно это дове-рие позволяет субъекту разрешить сомнение и конституироваться в качестве субъекта. Субъект рождается вместе с выделением области, на которую можно опереться в поиске истины. Бог же выступает как гарант того, что это можно сделать, поскольку он — творец этой обла-сти ясных и отчётливых идей. Тем не менее, здесь, с одной стороны, остаётся непонятным, что же является последним основанием исти-ны — решение субъекта, берущего ответственность на себя, или Бог, гарантирующий связь этого решения с истиной; с другой — создаётся предпосылка для исключения Бога из этой цепочки и установления субъекта исключительно на своём собственном основании.

Применимость метода Декарта не ограничена наукой или теорией

познания. Он начинает проникать повсюду. Рассмотрим в качестве примера социальную-политическую философию XVII–XVIII вв., в частности, крайне популярную в это время теорию общественного договора. В ней также можно обнаружить шаги декартовского метода. Действительно, построение социальной философии начинается с достижения «чистого листа» — природного состояния, освобождённого от всего социального. Это так называемое естественное состояние, характеризуемое очевидностью соответствующих ему естественных прав — права на свободу, собственность и т. д. Так же как и в случае познания, «чистый лист» — это гипотеза, позволяющая поставить под вопрос легитимность власти, усомниться в ней. Гипотеза естественного состояния позволяет описать право, не подверженное разрушающему действию сомнения (сомнения в существующей системе права).

На следующем шаге, подобно Декарту, опирающемуся на индивида, теоретики общественного договора обращаются к народу — политическому субъекту. Именно он, его способность к самоопределению, образует в политической философии «участок, целиком мне принадлежащий». Общественный договор, заключаемый народом в естественном состоянии, является, фактически, «ясным и отчётливым» представлением общества о самом себе. Даже если оно не сформулировано в виде документа, подобного конституции, принципиальная возможность такой формулировки всегда предполагается сторонниками теории общественного договора. Таким образом, подлинным политическим субъектом, народом, нацией в полном смысле слова, является сообщество, способное к такому ясному представлению о самом себе. Народ состоит из индивидов, способных заключить договор, иными словами — декартовых субъектов [4]. Роль Бога в данном случае играет природа — она гарантирует безошибочность выбора набора прав. Такой подход изменяет понятие легитимности. Легитимная власть теперь — не та, что имитирует природный или божественный порядок, а та, что основана на воле индивидуумов, на их субъективном решении.

Далее, так же как у Декарта, социальный порядок последовательно выстраивается над естественным, составляя формализованную систему права. При этом основной проблемой остается всё та же: как обосновать объективность и интерсубъективность получающегося социального порядка, как создать сообщество из атомарных индивидов.

Это лишь один из примеров распространения метода субъективации Декарта за пределы философии и теории познания. Ирония, однако, состоит в том, что Декарт всё ещё верит в вечные истины, тогда как применение его метода, обращение к индивиду за основаниями, в конце концов приводит к кризису универсальных и «вечных»

ценностей. Ирония же истории состоит в том, что Декарт создал свой метод, борясь с разнообразием часто противоречащих друг другу мнений, однако его последовательное применение приводит нас к тем же самым трудностям и спустя триста лет мы стоим перед той же самой проблемой.

Перейдём теперь к тому, что можно считать эталоном классической теории субъекта, а именно к философии Канта.

1.2. Кант: общий обзор

Кантовскую философию можно считать классической во многих отношениях, в частности в том, что касается субъективности. Вряд ли будет преувеличением сказать, что теория субъекта Канта в свёрнутом виде содержит в себе все последующие теории субъективности, которые так или иначе являются либо ответами на неё, либо развитием каких-то из её возможностей. Кант в подробностях описывает именно способ существования субъекта. Действительно, кантовский проект в целом основан на анализе человеческих способностей или способностей души, как он их называет. Кант выделяет три таких способности: «...все силы или способности души могут быть сведены к трём, которые далее нельзя вывести из общего основания; это способность познания, чувство удовольствия и неудовольствия и способность желания» [30, с. 47–8]. Каждая из этих способностей подчиняется законам, формулирующимся, соответственно, рассудком, способностью суждения и разумом (которые сами относятся к познавательной способности). Специфика такого подхода состоит и в том, что Кант считает эти законы априорными, т. е. независимыми от опыта. Таким образом, субъект, независимо от какого-либо опыта, подчиняет свои способности некоторым законам, другими словами, определяет, как следует познавать, желать и даже получать удовольствие, как бы парадоксально это первоначально ни звучало. Кант называет свойство субъекта подчинять себя априорным законам законодательной функцией. В конце введения к «Критике способности суждения» он приводит таблицу, поясняющую архитектонику всей его философии (табл. 1.1). Полностью эта таблица станет нам ясна позднее, сейчас же обратим внимание, что с некоторой долей приблизительности можно сказать, что три основных произведения Канта — «Критика чистого разума», «Критика практического разума» и «Критика способности суждения» — посвящены, соответственно, трём субъективным способ-

Таблица 1.1

Субъективные способности согласно Канту [30, с. 69]

Все способности души	Познавательная способность	Априорные принципы	Применение их к
Познавательная способность	Рассудок	Закономерность	природе
Чувство удовольствия и неудовольствия	Способность суждения	Целесообразность	искусству
Способность желания	Разум	Конечная цель	свободе

ностям — познанию, желанию и удовольствию¹. Можно предположить, что им соответствуют три типа субъекта (познания, удовольствия и желания), но на самом деле ситуация сложнее, как мы увидим дальше. Тем не менее, нам будет удобно рассматривать кантовскую теорию именно в соответствии с выделенными им способностями.

Прежде чем переходить к анализу структуры субъекта, рассмотрим основные понятия, необходимые для этого. Среди них ключевым является понятие представления и его видов:

Представление вообще (*repräsentation*) есть род. Ему подчинено сознательное представление, перцепция (*perception*). *Ощущение* (*sensation*) есть *перцепция*, имеющая отношение исключительно к субъекту как модификация его состояния; объективная перцепция есть *познание* (*ognition*). Познание есть или *созерцание*, или *понятие* (*intuition vel conceptus*). Созерцание имеет непосредственное отношение к предмету и всегда бывает единичным, а понятие имеет отношение к предмету опосредствованно, при посредстве признака, который может быть общим для нескольких вещей. Понятие бывает или *эмпирическим*, или *чистым*; чистое понятие, поскольку оно имеет свое начало исключительно в рассудке (а не в чистом образе чувственности), называется *Noth*. Понятие, состоящее из *Notionen* и выходящее за пределы возможного опыта, есть *идея*, или понятие разума [36, ч. 1, 486–487].

Таким образом, сознательные представления (перцепции) делятся на *ощущение* и *познание*, последние — на *созерцания* и *понятия*, а по-

¹ Есть ещё четвёртая способность, которая играет важную роль в кантовской системе, но отсутствует в этой таблице, — это способность воображения. Но для неё Кант не находит априорных принципов, а значит, отказывает ей в законодательной функции.

нятия бывают эмпирическими и чистыми. При этом чистый разум — это способность познания из априорных принципов, а критика чистого разума — исследование возможности и границ этого познания [30, с. 37]. Первая критика занимается только познавательной способностью, а не способностями удовольствия (неудовольствия) и желания. При этом Кант различает конститутивные и регулятивные принципы: первые, в отличие от вторых, производят понятия, а вторые задают ориентиры, направляют познание к определённой цели [36, ч. 1, 825]. В рамках «Критики чистого разума» конститутивные априорные принципы может дать только рассудок, разум же даёт лишь регулятивные принципы. В «Критике практического разума» разум содержит априорные конститутивные принципы, но только по отношению к способности желания.

Согласно Канту, существуют лишь два рода понятий: понятия природы и понятия свободы [30, с. 41] (как мы увидим, они различаются отношением к возможному опыту, т. е., для Канта, к чувственности). Следовательно, философия делится на философию природы (теоретическую) и философию морали («практическое законодательство разума в соответствии с понятием свободы»). При этом способность суждения осуществляет связь между ними. Практические принципы делятся на технически практические (если понятие, определяющее каузальность, есть понятие природы) и морально практические (если это понятие свободы). Первые (правила искусства, умения и пр.) относятся к теоретической философии. Это не законы, а предписания. Они зависят от целей и намерений. Практическая философия опирается на принципы, которые вообще не заимствованы из понятий природы (чувственных). Она «покоится на сверхчувственном, которое делает нам доступным только понятие свободы посредством формальных законов». Поэтому моральные законы не зависят от целей и намерений. Понятиям из сверхчувственной области мы можем придавать только практическую реальность.

Вообще, как мы вскоре увидим, область вещей самих по себе есть область свободы от законов природы. Это не свобода субъекта, а свобода выхода за пределы формальных структур. В области морали свобода становится субъективной и фактически сводится к свободе порождения формальных структур/законов. В области природы свобода ограничена, но она всё ещё остаётся, хотя это уже не кантовская тема (субъект законодателен, т. е. свободен, и в природе и в морали, но в первом случае законодательство не зависит от воли субъекта — здесь мы имеем два разных понятия свободы). У Канта эта проблематика сосредоточена в трансцендентальной эстетике, где и проводится гра-

ница между свободой и принуждением в сфере чувственности. Там, с одной стороны, рассудок свободен устанавливать формы чувственности, но с другой — его свобода ограничена возможным применением к опыту: только формы, которые можно применить к опыту, имеют значение (для познания). Фактически, пространство и время выступают как «якоря», позволяющие отделить теоретическую философию от практической, т. е. природу от свободы. Рассудок не властен над пространством и временем (разумеется, он также не властен над множественностью, которую они упорядочивают, т. е. над материей опыта). Таким образом, чувственность оказывается источником необходимости для познания (наряду с априорными категориями). Важнейшим критерием при этом оказывается априорность, или возможность быть заданным прежде всякого опыта, а важнейшими критериями априорности служат необходимость и всеобщность.

Такова общая схема кантовской философии. Начнём её рассмотрение с теоретической части.

1.3. Кант: субъект познания

Анализу познавательной способности посвящена книга «Критика чистого разума», в которой Кант формулирует проблему возможности априорных синтетических суждений [31, с. 41]. Её важность определяется тем, что наука (под которой Кант понимает современное ему математическое естествознание) немыслима без таких суждений. Действительно, Кант различает суждения априорные, т. е. внеопытные, и апостерионные, т. е. следующие из опыта, а также аналитические, вытекающие из составляющих их понятий, и синтетические, не выводимые из составляющих их понятий. Иначе говоря, Кант различает аналитические и синтетические суждения по отношению (логического) субъекта и предиката в них (что означает в частности, что в соответствии с современной Канту логикой суждение устанавливает связь субъекта и предиката). Если предикат уже содержится (в скрытом виде) в субъекте (в соответствующем понятии), то суждение называется аналитическим, если же он находится вне этого понятия, то — синтетическим. Например, суждение «Тела протяжёны» аналитично, так как протяжённость входит в определение тела, тогда как суждение «Тела имеют вес» синтетично, поскольку тяжесть не относится к определяющим характеристикам тела (возможны и невесомые тела). Законы природы синтетичны, поскольку устанавливают такую связь представлений, которую нельзя усмотреть в самих этих представлениях. Важнейшим

примером такой связи являются законы причинности. В то же время, как демонстрирует критика Юма, эту связь нельзя извлечь из опыта, поскольку она содержит в себе необходимость и всеобщность — мы можем узнать из опыта, что событие *B* следует за событием *A*, но никакой опыт не может нам показать, что так должно происходить всегда и необходимым образом. Следовательно, суждения науки, с одной стороны, синтетичны, а с другой — независимы от опыта. Отсюда кантовский вопрос: «Как возможны априорные синтетические суждения?», т. е. «Как возможны суждения науки?». Кант выделяет знание, которое одновременно не извлекается из опыта, но и не сводится к простой дедукции из заранее данных (например, логических) истин.

Исследование априорных источников познания Кант называет трансцендентальным. В более точной формулировке:

трансцендентальным (т. е. касающимся возможности или употребления познания *a priori*) следует называть не всякое познание *a priori*, а только то, благодаря которому мы познаем, что те или иные представления (созерцания или понятия) применяются и могут существовать исключительно *a priori*, а также как это возможно [36, ч. 1, 144].

При этом, как важно заметить, *a priori* не означает «прежде опыта», поскольку «никакое познание не предшествует *по времени* опыту, оно всегда начинается *с опыта*» [31, с. 32]. Критика чистого разума, писал Кант, не допускает «вообще никаких изначальных или врожденных представлений; все они без исключения, будь то созерцания или понятия, трактуются ею как приобретенные» [33, с. 139]. Врождены только возможности априорных форм. Сами же их Кант считает не врождёнными, а приобретёнными, т. е. «отвлечёнными от присущих уму законов» (см. об этом [14]). Речь поэтому идёт не о темпоральном, а о логическом предшествовании — в главе о дедукции категорий Кант различает в этом отношении трансцендентальную и эмпириическую дедукцию. Априорное означает «независимое от опыта и даже от всех чувственных впечатлений познание» [31, с. 32]:

мы будем понимать под познаниями *a priori* такие, которые независимы не просто от того или иного опыта, а безусловно независимы от всякого опыта. Им противоположны эмпирические познания, или познания, которые возможны только *a posteriori*, т. е. посредством опыта. А из познаний *a priori* чистыми называются те, к которым совершенно не примешивается ничто эмпирическое [36, ч. 1, 53].

Таким образом, дело не в том, что априорное знание не следует за опытом или не извлекается из него, а в том, что оно не зависит от опыта, например, как мы увидим дальше, присутствует во всяком опыте. Для Канта прежде всего априорны правила, которым следует опыт [31, с. 34]. Поэтому, хотя мы и в некотором смысле извлекаем их из опыта (например, можем впервые обнаружить их только в опыте), но поскольку они задают структуру опыта как такового, то они не зависят от него в том смысле, что всякий опыт, какой бы он ни был, должен будет им подчиняться. Другими словами, априорные структуры находятся в опыте (и только там они и могут находиться), но не выводятся из него. Формулируя иначе, можно сказать, что априорные структуры предшествуют каждому конкретному опыту, но не предшествуют опыту как таковому.

Признаками априорного знания являются необходимость и всеобщность. Аналитическое суждение не добавляет знания о субъекте, тогда как синтетическое формулирует новое. Специфика кантовского подхода выявляется уже в самой формулировке основного вопроса Критики — он признаёт существование априорных синтетических суждений, т. е. суждений, с одной стороны, независимых от опыта, а с другой — расширяющих наше познание. Для Канта не было сомнений, что именно на таких суждениях основываются математика, естествознание и метафизика. Поэтому вопрос для него состоял в способности познания как такового. Для его разрешения Кант совершает то, что он называет коперниканским поворотом: вместо исследования того, как знание сообразовывается с предметами, он ставит вопрос о том, как предметы сообразовываются с нашим познанием: «как <...> возможно относящееся к предмету представление без воздействия этого предмета» [13, с. 14]. Другими словами, о том, как получается, что опыт согласуется с априорными утверждениями о нём. При этом критика разума занимается не объектами разума, а самим разумом, его собственной природой. Предметом критики является не многообразный опыт, охватить который невозможно, а только форма этого опыта, задаваемая структурой разума (мы скажем: субъекта), переживающего этот опыт, структурой переживания как такового. По выражению Канта, «мы *a priori* познаём о вещах лишь то, что вложено в них нами самими» [31, с. 19].

Рассмотрим, как это происходит в случае двух компонент способности познания — чувственности и рассудка.

Теория чувственности

Кант, как обычно, начинает с основных определений. Прежде всего он разделяет «два основных ствала человеческого познания, вырастающие, быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня, а именно *чувственность* и *рассудок*: посредством чувственности предметы нам *даются*, рассудком же они *мыслятся*» [31, с. 46]. Чувственность есть способность получать представления от воздействия предметов «на нашу душу». Кант также называет это свойство восприимчивостью. Чувственность доставляет нам созерцания, рассудок — понятия (об их различии см. определение на с. 13). Всякое мышление, если оно отличается от иллюзии, должно прямо или косвенно относиться к созерцанию. Далее Кант пишет:

Действие предмета на способность представления, поскольку мы афицированы предметом, есть *ощущение*. Те созерцания, которые относятся к предмету через посредство ощущения, называются *эмпирическими*. Неопределенный предмет эмпирического созерцания называется *явлением*.

То в явлении, что соответствует ощущениям, я называю его *материей*, а то, благодаря чему многообразное в явлении может быть в определенных отношениях упорядочено, я называю *формой* явления. Так как то, единственно в чем ощущения могут быть упорядочены и приведены в известную форму, само в свою очередь не может быть ощущением, то пусть материя всех явлений и дана нам только *a posteriori*, однако форма их целиком должна для них находиться готовой в нашей душе *a priori* и потому может рассматриваться отдельно от всякого ощущения [36, ч. 1, 91].

Уже здесь мы видим структуру опыта (явлений), как её понимает Кант. В опыте он выделяет материю, представляющую собой некоторое множество (многообразное в явлении). Последнее апостериорно и упорядочивается априорной формой, причём форма находится «готовой в нашей душе». Если мы исключим из чувственных созерцаний материю, т. е. всё связанное с ощущением, то останутся чистые формы чувственности, которые Кант называет чистым созерцанием. Таким образом, возможны созерцания, в которых нет ничего эмпирического. Форм таких созерцаний, согласно Канту, существует две: пространство и время. Пространство есть форма внешнего, а время — внутреннего чувства. При этом, поскольку время присутствует также и во внешнем созерцании, оно является формой чувственности вообще. Пространство и время не выводятся из опыта, поскольку являются условиями

его возможности: для того, чтобы переживать предметы вне нас, мы должны иметь представление о пространстве. Кроме того, «никогда нельзя составить себе представление о том, что пространства нет, хотя нетрудно представить себе, что в нем нет никаких предметов» [36, ч. 1, 95]. Пространство и время задают форму чувственности и этим делают возможным чувственный опыт. Отличие пространства от других свойств нашей чувственности, которые также могут служить условием внешнего опыта (например, вкус или цвет), состоит по Канту в том, что только пространство является необходимым условием такого опыта [31, с. 556]. Мы можем мыслить внешние предметы без цветов или вкусов, но это невозможно без пространства. Поэтому «кроме пространства, нет ни одного другого субъективного и относящегося к чему-то внешнему представления, которое могло бы считаться *a priori* объективным» [Там же, 54]. Так в кантовской философии проявляется традиционное разделение первичных и вторичных качеств.

Важно также заметить, что пространство и время являются не понятиями, а априорными созерцаниями. Кант выдвигает два аргумента в пользу того, что их нельзя считать понятиями. Рассмотрим их на примере пространства. Во-первых, пространство единично, как и всякое созерцание. Это означает, что различные части пространства являются лишь ограничениями одного и того же пространства. Этим оно отличается от понятия, например, стола, для которого возможно существование многих предметов (столов). Во-вторых, пространство — это «бесконечная данная величина». Если любую часть пространства можно мыслить только как ограничение объемлющего пространства, то это последнее нужно мыслить бесконечным. Но это невозможно, если считать понятием, как это делает Кант, общий признак, принадлежащий множеству представлений. Хотя это множество может быть и бесконечным, в самом понятии не содержится информации о количестве подчинённых ему объектов. Пространство же само по себе бесконечно, это «бесконечная данная величина». Оно дано прежде любой его части, так что его нельзя мыслить как составленное из бесконечного множества заранее данных частей. Всякая данная часть пространства неизбежно расширяется до размеров всего пространства. То, что пространство является созерцанием, а не понятием, означает, что оно не является признаком каких-то заранее данных представлений. Наоборот, оно само дано как первичное и притом бесконечное.

«Каким же образом, — спрашивает Кант, — нашей душе может быть присуще внешнее созерцание, которое предшествует самим объектам и в котором понятие их может быть определено *a priori*?» И отвечает: «Очевидно, это возможно лишь в том случае, если оно находится толь-

ко в субъекте как формальное его свойство подвергаться воздействию объектов и таким образом получать *непосредственное представление* о них, т. е. созерцание, следовательно, лишь как форма внешнего чувства вообще» [36, ч. 1, 99]. Таким образом, пространство связано со способностью субъекта «подвергаться воздействию объектов» и представляет собой форму этого воздействия. Оно указывает на конечность субъекта, на его погруженность в мир объектов. Пространство, как отнесение «к чему-то в другом месте пространства, а не в том, где я нахожусь» [Там же, 95], относится к фундаментальной структуре кантовского субъекта, к его конечности.

Однако мы имеем здесь дело с двумя видами конечности. Чтобы их прояснить, обратимся к философии, отстоящей от кантовской более чем на сто лет вперёд. В работе «Что такое метафизика?» Хайдеггер различает два понятия тотальности сущего [60, с. 20]. Одно представляет собой «соединение всех сущих в одно». Мы увидим далее, что ему соответствует кантовские понятия разума или Идеи. Второе же понятие тотальности указывает на «то, в чём мы находимся». Хайдеггер обозначает его термином бытие-в-мире и указывает, что речь здесь идёт о различных пониманиях конечности человека. С одной стороны, мы можем понимать конечное как ограничение бесконечного (например, Бога), с другой же стороны — как возможность выхода за всякий данный предел. В первом случае мы предполагаем бесконечное как нечто данное, пусть и недоступное нашему разумению, во втором же объемлющая нас бесконечность совершенно не определена и вопрос о том, можно ли мыслить её как единство, остаётся открытым. В этом смысле Хайдеггер рассматривал «Бытие и время» как попытку понять человека, положив в основание его конечность, а не заранее данную бесконечность, будь то Бог, Природа или что-либо ещё.

В качестве полезной аналогии можно также рассмотреть понимание бесконечности в теории множеств Георга Кантора. В ней определяются так называемые ординальные или порядковые числа. Они основаны на операции непосредственного следования или прибавления единицы: мы начинаем с единицы и последовательным применением этой операции получаем весь ряд ординальных чисел. Например, в стандартной интерпретации мы начинаем с пустого множества, а операция следования состоит в образовании множества из всех предыдущих чисел. В результате мы получаем ряд множеств, начинающихся с пустого, в котором каждый член представляет собой множество, состоящее из всех предыдущих. Оказывается, однако, что этот ряд нельзя мыслить как единство, т. е. нельзя считать множеством. Действительно, предположим, что у нас есть множество всех ординалов.

Но по определению сама операция составления такого множества представляет собой образование нового ординала, превышающего все предыдущие. В результате, ни на каком шаге нашего ряда мы не сможем остановиться, поскольку сама остановка даёт нам возможность продвинуться ещё на один шаг. Тем не менее, существуют бесконечные множества, которые можно без противоречия мыслить как единство, например, множество натуральных чисел – оно является частью ряда ординалов. При этом, конечно, существуют ординальные числа, большие любого натурального числа, и ряд ординалов, таким образом, продолжается и после натуральных чисел. Так в теории Кантора возникает целая иерархия бесконечностей, каждую из которых можно мыслить как множество. Но при этом каждое натуральное число конечно и может мыслиться как ограничение некоторого заранее данного бесконечного множества. Однако в общем случае ординальное число, хотя оно также конечно, нельзя мыслить таким способом, поскольку ряд ординалов нельзя мыслить как единство.

Хотя эта аналогия непосредственно неприменима к случаю пространства (оно представляет собой континуум, т. е. может быть представлено как множество, как единство), она помогает нам понять специфику кантовского понимания чувственности. Пространство и время не могут мыслиться как конечные, потому что всякую их предполагаемую границу можно пересечь, они всегда могут быть расширены ещё дальше. Эта их бесконечность, хотя и неопределённая, уже дана в созерцании – представления, каким бы большим ни было их число, всегда находятся в пространстве и во времени.

Но оставим ненадолго это обсуждение, чтобы продолжить его после рассмотрения другого типа бесконечности в кантовской философии – трансцендентальных идей или понятий разума.

Будучи формой чувственности (самой способностью подвергаться воздействию предметов), пространство не относится к характеристикам вещей, как они есть сами по себе, безотносительно к субъекту: «только с точки зрения человека можем мы говорить о пространстве, о протяженности и т. п.» [36, ч. 1, 99]. То же самое относится и ко времени: «если мы возьмем предметы так, как они могут существовать сами по себе, то время есть ничто» [Там же, 111]. Условиям пространства и времени подчинены явления, но не вещи сами по себе. Это, в частности, означает, что пространство и время существуют только в явлениях, т. е. только вместе с упорядочиваемым ими многообразным. Если же мы попытались бы считать их относящимися к вещам самим по себе, то пришлось бы предположить их существование в отсутствии этих вещей, что, согласно Канту, нелепо. Это не означает, что пространства

и времени не существует, просто их способ существования отличается от присущего объектам. Например, время действительно, но не как объект, а как «способ представлять меня самого как объект» [31, с. 59]. Другими словами, время есть форма явления субъекта для самого себя, «форма нашего внутреннего созерцания». Время «присуще не самим предметам, а только субъекту, который их созерцает». Кант говорит ещё, что время имеет эмпирическую, но не абсолютную реальность [Там же, 58]. Другими словами, оно реально как составляющая нашего опыта, но не как нечто, относящееся к вещам самим по себе.

Мы впервые встречаемся здесь с фундаментальным различием кантовской философии — явлений (феноменов) и вещей самих по себе² (ноуменов). В явлениях мы познаём лишь способ, каким предметы воздействуют на нас [Там же, 62], а не их сами. Это различие позволяет Канту отграничить специфическую область чувственности и отличить её от рассудка. Согласно предшествовавшей Канту философии, чувство отличается от интеллекта лишь меньшей степенью отчётливости. Как говорит сам Кант, критикуя Лейбница, «чувственность была для него лишь способом неясного представления, а не особым источником представлений» [Там же, 202]. В кантовской же теории чувственность обладает своим собственным качественным своеобразием, так что если бы мы захотели избавиться от её предполагаемой «неотчётливости», то не только не достигли бы знания, но и вообще лишились бы всякого опыта. Чувственность или восприимчивость также необходимы для познания, как и интеллект.

С другой стороны, чувственность указывает на погружение субъекта в мир. Ноумен для Канта является демаркационным понятием, показывающим, что чувственность не является единственным возможным способом созерцания, что вне чувственности есть ещё что-то, хотя оно и остаётся неопределённым. Понятие ноумена указывает на то, что феноменальный мир погружен в остающийся неопределённым мир вещей самих по себе. Ноумен определяется Кантом чисто негативно как «вещь, поскольку она не есть объект нашего чувственного созерцания» [36, ч. 1, 405], причём «учение о чувственности и есть вместе с тем учение о ноуменах в негативном смысле, т. е. о вещах, которые рассудок должен мыслить без отношения к нашему способу созерцания» [Там же, 407]. Мы видим, что в теории Канта присутствуют оба описанных выше типа конечности. Один из них мы находим в

² Принятый ранее перевод *Ding an sich selbst* как «вещь в себе» не вполне удачен. См. об этом подробный комментарий Мотрошиловой [36, ч. 2, 699–715]. С другой стороны, как указывает Васильев, «термин „вещи, как они есть“ (*Dinge, wie sie sind*) синонимичен понятию „вещи сами по себе“ (*Dinge an sich selbst*)» [13, с. 35].

теории пространства и времени как априорных созерцаний, другой же — в определении ноуменов как демаркационных понятий, негативно указывающих на неполноту феноменов.

Всё это определяет чувственность как совершенно особую познавательную способность, характерную для «конечного мыслящего существа», каким является человек.

Согласно Канту, пространство и время относятся к природе человеческой души (однако, что важно, не к «физиологии человеческого рассудка», как Кант называет философию Локка [31, с. 8]). Он, конечно, допускает существование существ с другими формами чувственности, но для нас, людей, их имеется только две. Другими словами, пространство и время относятся к структуре субъективности и в этом смысле априорны, независимы от всякого опыта. Тем не менее, эта структура субъективности в определённом смысле объективна. В отличие, например, от вкуса, формы созерцания необходимым образом относятся ко всем субъектам и ко всякому опыту вообще.

Априорные структуры возникают у Канта вследствие конечности субъекта познания. Без априорных структур у нас было бы лишь две возможности. Либо мы должны полагать, что познаём вещи сами по себе, что для Канта невозможно, поскольку остаётся непонятным, как мы можем познать что-либо о них априори. Либо же мы вынуждены считать, что наше познание вообще не имеет ничего общего с вещами, как они есть на самом деле, что также неприемлемо для Канта — созерцания должны быть отнесены к какому-то предмету [Там же, 18].

Пространство и время как формы созерцания делают возможными априорные синтетические положения. Они «суть не просто понятия, благодаря которым одно и то же сознание содержится во многих представлениях; напротив, благодаря им многие представления содержатся в одном и том же сознании, стало быть, они являются составными и, следовательно, единство сознания существует в них как *синтетическое*, но все же первоначальное» [36, ч. 1, 209]. Другими словами, в созерцании мы уже имеем синтез, который не следует ни из каких понятий. Пространство и время связывают чистое, т. е. не содержащее ничего эмпирического, многообразное. Собственно, пространство и время и являются формой этой связи. Её, однако, следует отличать от связи, осуществляющей рассудком.

Рассудок как синтезирующая способность

Наряду с чувственностью рассудок является вторым необходимым источником познания. Их роль в познании трудно описать лучше

самого Канта, поэтому предоставим слово ему:

Наше познание возникает из двух основных источников души: первый из них есть способность получать представления (восприимчивость к впечатлениям), а второй — способность познавать через эти представления предмет (спонтанность понятий). Посредством первой способности предмет нам *дается*, а посредством второй он *мыслится* в отношении к такому представлению (как одно лишь определение души). Следовательно, созерцания и понятия составляют начала [элементы] всякого нашего познания, так что ни понятия без соответствующего им некоторым образом созерцания, ни созерцание без понятий не могут обеспечить познание. Созерцание и понятие бывают или чистыми, или эмпирическими. Эмпирическими — когда в них содержится ощущение (которое предполагает действительное присутствие предмета), чистыми же — когда к представлению не примешивается никакое ощущение. Ощущения можно назвать материей чувственного познания. Вот почему чистое созерцание заключает в себе только форму, при которой что-то созерцается, а чистое понятие — только форму мышления о предмете вообще. Одни лишь чистые созерцания или чистые понятия возможны *a priori*, эмпирические же — только *a posteriori*.

Восприимчивость нашей души, [т. е. способность ее] получать представления, поскольку она каким-то образом подвергается аффицированию, мы хотим называть чувственностью; рассудок же есть способность самостоятельно производить представления, т. е. спонтанность познания. Наша природа такова, что созерцания могут быть только чувственными, т. е. содержат в себе лишь способ, каким предметы нас аффицируют. Способность же мыслить предмет чувственного созерцания есть рассудок. Ни одну из этих способностей нельзя предпочтеть другой. Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить. Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы [36, ч. 1, 137].

Мы встречаем здесь два важнейших свойства рассудка, отличающих его от чувственности. Первое из них — спонтанность. И рассудок и чувственность поставляют представления, но если в чувственности они могут появиться только в результате воздействия предметов (аффицирования), то рассудок способен порождать представления и без присутствия предметов. Понятие ноумена, или умопостижения, указывает как раз на это свойство рассудка выходить за границы созерцаний [31, с. 192]. С другой стороны, как мы увидим позже, спонтанность

Таблица 1.2

Отличие рассудка от чувственности

Чувственность	Рассудок
Способность восприятия. Предмет даётся	Способность мышления. Предмет мыслится
Представления порождаются только в результате афицирования вещами	Способен самостоятельно (спонтанно) производить представления (без афицирования вещами)
Многообразное даётся в чувственности	Многообразное не даётся в рассудке, а получается от чувственности
Объединяет многообразное, но не синтезирует его	Синтезирует данное чувственностью многообразное
Слепа без рассудка	Пуст без чувственности

рассудка не совпадает со свободой, присущей разуму, для которой характерно отношение к воле.

Вторым важным свойством рассудка Кант называет его способность мыслить предмет, а не просто воспринимать его. Это связано с определяющей характеристикой рассудка — его синтезирующей способностью. Рассудок порождает понятия, понятия же Кант мыслит в рамках субъектно-предикатной модели как общий предикат многих представлений. Поэтому рассудок всегда оперирует над заранее данным множеством представлений, в котором он выделяет общие свойства. Чувственность же такой предварительной данности не предполагает — она есть то, где многообразное появляется. Отличие созерцания от понятия состоит в том, что в созерцании обе компоненты явления, форма и материя, появляются одновременно, тогда как понятие относится к предварительно существующему многообразному. Поэтому специфика пространства и времени как априорных созерцаний (а не понятий) состоит в том, что в них априорно дана не только форма, но и некоторое содержание, которое Кант называет чистым многообразным, т. е. многообразное, данное независимо от эмпирического. Понятие же само по себе не содержит многообразного и представляет собой лишь форму его синтеза. Поэтому оно нуждается в чувственности для того, чтобы стать познанием. С другой стороны, как рассудок без чувственности, так и чувственность без рассудка вполне возможны — просто при этом нельзя говорить о познании.

В итоге, отличие рассудка от чувственности можно суммировать в табл. 1.2. Синтетическую способность рассудка Кант описывает в терминах функций («действия чистого мышления» [36, ч. 1, 145]). Все

понятия зависят от функций, которые Кант определяет следующим образом: «Под функцией же я разумею единство деятельности, подводящей различные представления под одно общее представление» [36, ч. 1, 157]. Понятие относится не к предмету непосредственно, а к другому представлению о нём (созерцанию или понятию) [31, с. 80]. Таким образом, синтез есть деятельность рассудка. В этой деятельности он применяет понятия, причём есть только одно применение понятий рассудком — он судит, т. е. составляет суждения: «Все действия рассудка мы можем свести к суждениям, следовательно, рассудок можно вообще представить как способность [составлять] суждения» [36, ч. 1, 159]. Это позволяет Канту найти все функции рассудка (и соответствующие им категории) путём рассмотрения всех возможных суждений, список которых он берёт готовым из логики. Мы не будем подробно анализировать кантовскую таблицу суждений и соответствующую ей таблицу категорий, рассмотрим лишь, каким образом действует Кант в целом.

Рассудочным понятием или категорией Кант называет то, что сообщает единство синтезу представлений в созерцании. Идея Канта состоит в том, что «тот же самый рассудок и притом теми же самыми действиями» осуществляет синтез как в суждениях, так и в созерцаниях. Соответственно, Кант также определяет категории следующим образом: это «понятия о предмете вообще, благодаря которым созерцание его рассматривается как *определенное* с точки зрения одной из логических функций в суждениях» [36, ч. 1, 199]. Поэтому имеется в точности столько же категорий, сколько имеется суждений. Так появляется кантовская таблица категорий, которая перечисляет основные понятия чистого рассудка, из которых производятся все остальные.

Отождествление категорий с логическими функциями суждений стало решающим шагом в трансцендентальной дедукции категорий³ (см. об этом, например, [13]). Этот шаг, как мы видим, основан на аргументе, исходящем из деятельности: рассудок в обоих случаях осуществляет одно и то же действие. Другими словами, если у нас *a priori* есть суждения, то у нас *a priori* есть и категории, поскольку наличие суждений означает способность рассудка совершать действия, необходимые для порождения и применения категорий. Канту важно показать, что понятия (такие, например, как причинность) могут возникать из чистого рассудка без участия опыта. И в этом доказательстве он опирается на субъективную деятельность, т. е. на понятие функции.

³ Кант понимает дедукцию в юридическом смысле как «доказательство права или справедливости притязаний». Соответственно, трансцендентальная дедукция призвана доказать право категорий на «чистое априорное применение».

Здесь, однако, есть одно усложнение. Дело в том, что в синтезе участвует не только рассудок, но и способность воображения:

Теперь мы хотим наглядно представить необходимую связь рассудка с явлениями через категории, начав снизу, а именно с эмпирического. Первое, что нам дается, есть явление, называемое восприятием, если оно связано с сознанием (без отношения к сознанию, по крайней мере возможному, явление никогда не могло бы сделаться для нас предметом познания и, следовательно, было бы для нас ничем, а так как явление само по себе не имеет объективной реальности и существует только в познавании, то оно вообще было бы ничем). Но так как всякое явление содержит в себе нечто многообразное, стало быть, различные восприятия встречаются в душе рассеянно и разрозненно, то необходимо соединение их, которого они не могут обрести в самом чувстве. Следовательно, в нас есть деятельная способность синтеза этого многообразного, которую мы называем способностью [силой] воображения, а её деятельность, направленную непосредственно на восприятия, я называю аппретензией. Эта способность воображения должна сводить многообразное [имеющееся] в созерцании в один образ; следовательно, до этого оно должно включить впечатления в сферу своей деятельности, т. е. осуществлять их аппретензию [36, ч. 2, 171–173].

Таким образом, результат чувственности никогда не дан нам сам по себе, а только в уже осознанном, т. е. синтезированном посредством способности воображения, виде. Пространство и время не синтезируют, а лишь располагают восприятия в некотором порядке. Чувственность поставляет материал для души и прежде чем поставляемое ею многообразное превратится в знание, оно должно быть «каким-то образом просмотрено, воспринято и связано для получения из него познания» [Там же, 169]. Это действие Кант называет синтезом, и оно осуществляется способностью воображения. При этом если материалом для него выступает чистое созерцание, то и синтез будет чистым. Далее Кант пишет:

Первое, что должно быть дано нам для познания *a priori* всех предметов — это многообразное в чистом созерцании; второе — синтез этого многообразного посредством способности воображения, что, однако, еще не дает познания. Понятия, сообщающие единство этому чистому синтезу и состоящие исключительно в представлении об этом необходимом синтетическом единстве,

составляют третье [условие] для познания являющегося предмета и основываются на рассудке [36, ч. 1, 171].

Именно это последнее условие Кант называет чистыми рассудочными понятиями или категориями. Таким образом, функция рассудка состоит не просто в связывании (на что способно и воображение), а в придании этой связи необходимого характера. В «Пролегоменах» Кант различает суждения восприятия и суждения опыта (хотя он и не употребляет эти названия в «Критике чистого разума»). Первые основаны на чувственности, например, «если солнце освещает камень, он становится тёплым». Вторые возникают в результате применения категорий, например, «солнце нагревает камень», где категория причины применяется к первому суждению. Таким образом, связи в чувственности случайны и субъективны, в рассудке же — необходимы и объективны.

Рассмотрим подробнее это объективизирующее свойство рассудка.

Объективность и чувственность

В случае категорий возникает трудность, которая отсутствует в случае чувственности. А именно, необходимость отнесения пространства и времени к предметам определялась тем, что они являются условиями данности предметов вообще. Категории же таким условием не являются, поэтому остаётся непонятным, почему они должны относиться к предметам, ведь, как говорит Кант, созерцания вовсе не нуждаются в функциях мышления, мы могли бы их иметь и без категорий [Там же, ч. 1, 193]. Для чего же необходимы категории? Ответ Канта состоит в том, что они являются условием того, что нечто мыслятся как предмет вообще; без них ничто не могло бы быть объектом опыта [31, с. 97]. «Всякий опыт, — говорит Кант, — содержит в себе кроме чувственного созерцания, посредством которого нечто дается, еще и понятие о предмете, который дан в созерцании или является в нем» [36, ч. 1, 195]. Поэтому опыт возможен только посредством категорий. При этом «понятия *a priori* следуют признать условиями *a priori* возможности опыта (будь то возможности созерцания, встречающегося в опыте, или возможности мышления)». Таким образом, созерцания подчиняются не только формам чувственности, но и категориям. Это не противоречит приведённому выше утверждению Канта о том, что созерцания возможны без категорий, поскольку теперь речь идёт не просто о созерцаниях, а о созерцаниях, «встречающихся в опыте». Чистые созерцания, т. е. пространство и время, могут обойтись

без категорий, поскольку они ещё не дают объектов. Если пространство и время являются условиями данности вообще, то категории — условиями данности объектов, т. е. условиями объективности. Это значит, в частности, что «предметы могут, несомненно, являться нам без необходимого отношения к функциям рассудка» [36, ч. 1, 191], но — не как объекты. Дедукцию поэтому можно рассматривать как кантовское определение объекта в его отличии от простой данности опыта. В чувственности нам дано лишь многообразное, в котором способность воображения, конечно, может выделить какие-то сходства, как-то сгруппировать разные элементы многообразного, но это не приводит к восприятию объектов. Например, она может сгруппировать восприятия, относящиеся к книге, отделить их по положению в пространстве и времени от других восприятий, но для того, чтобы говорить о том, что в опыте присутствует книга как объект, необходимо придание этому комплексу восприятий единства с помощью соответствующих категорий (единства, субстанции и других). Таким образом, объекты можно мыслить только посредством категорий. При этом, синтезируя объекты посредством категорий, рассудок мыслит их как общезначимые, т. е. существующие независимо от чувственности. Однако, несмотря на то, что так может показаться, это ещё не означает, что мы имеем здесь дело с ноуменами, с вещами самими по себе (хотя позиция Канта здесь не до конца ясна). Последние остаются нам неизвестными. Фактически, понятие ноумена обозначает лишь то, что явления не случайны, хотя теоретический разум и не имеет доступа к познанию их закономерности (что позволяет, как мы увидим, практическому разуму применить здесь понятие цели).

Но разве пространство и время не являются формами связи? Разве точки и события нельзя считать объектами? В соответствии с кантовским определением — нет. Кант различает связывание (Verbindung) и единство (Einheit). Рассудок связывает, а пространство и время — объединяют (так же как и трансцендентальное единство апперцепции, как мы вскоре увидим)⁴. Более того, это объединение происходит посредством дифференциации — пространство и время порождают многообразное, дифференцируя элементы (точки пространства и времени). Таким образом, чувственность разделяет (точнее говоря, поставляет разделённое многообразное), тогда как рассудок связывает то, что разделено чувственностью (при этом, конечно, вопрос о существовании единства, предшествующего разделению чувственности, это совер-

⁴ Это различие можно сформулировать в терминах теории множеств. Синтез рассудка соответствует образованию множества из элементов, а объединение пространства и времени — операции объединения множеств.

шенно отдельный от данного обсуждения вопрос). Только последнее действие, согласно Канту, порождает объект. Хотя мы можем говорить в случае пространства и времени о некоторых схемах, подобных категориям, но роль этих схем совершенно другая. Схемы чувственности представляют собой схемы дифференциации. Они описывают отношения, благодаря которым отличаются друг от друга элементы многообразного. Поэтому многообразное, которое им подчиняется, не обязано само по себе составлять объект. Несколько метафорически можно сказать, что пространство и время соответствуют отношениям *tête-à-tête*, и единство таким образом связанных элементов вовсе не обязательно составляет объект. Это ещё одна причина, по которой пространство и время являются не понятиями, а созерцаниями.

Всё это Кант не высказывает в явном виде, это лишь реконструкция. Более того, с современной точки зрения такое построение не вполне корректно. Пространство и время всё-таки являются множествами, а не классами. Но речь в данном случае не об этом, а о том, что способ определения пространства и времени в математике отличается от того, что Кант приписывает категориям. Они определяются посредством аксиом (например, евклидовой геометрии), а не через объединение предсуществующих элементов. В этом смысле точки и прямые не предшествуют аксиомам геометрии, а являются как раз тем, что эти аксиомы выполняют — они впервые порождаются этими аксиомами (или появляются только вместе с ними). Это свойство пространства и времени Кант и пытается ухватить, различая созерцания и понятия. Оно не зависит от того, обладают ли пространство и время в целом единством множества (а в современной математике они им обладают). Тем не менее, для кантовской теории апперцепции, а также для послекантовской теории субъекта важно именно это второе свойство кантовской чувственности — её незамыкаемость во множестве, характер её конечности как погружённости в мир.

Ещё одна проблема возникает у Канта в связи с отношением рассудка и чувственности. Если чувственность и рассудок так разнородны, то как конкретно категории применяются к чувственности, чтобы получить опыт? Для её разрешения Кант разрабатывает так называемое учение о схематизме. Он определяет *трансцендентальные схемы*, которые похожи, с одной стороны, на чувственность, а с другой — на категории. Говоря точнее, схемой понятия называется формальное условие, при котором это понятие может быть применено к предмету. Например, для понятия причины таким условием будет наличие двух событий, следующих друг за другом во времени, для понятия субстанции — наличие чего-то постоянного во времени и так далее.

В конечном счёте все схемы оказываются темпоральными⁵. Схема есть продукт воображения, она позволяет связать многообразное таким образом, чтобы к нему было можно применить категорию. При этом само связывание воображением, например двух последовательных событий, ещё нельзя назвать применением категории причины. Последнее происходит, лишь когда мы утверждаем, что эти события связаны *необходимым* образом, т. е. одно есть причина другого. Связывание воображением в соответствии со схемами служит промежуточной стадией, за которой следует суждение рассудка о необходимости установленной связи. Без схем рассудок сохраняет своё строение, однако имеет только логическое применение, т. е. теряет способность быть применённым к предметам опыта. Остаются лишь принципы связывания, но не возможность применить их к явлениям.

В случае чувственности мы, казалось бы, имеем сходную картину. Имеются схемы пространства и времени, а именно схемы пространственных и временных отношений. Они априорны, как и схемы категорий. Мы могли бы считать, как это и происходит в современной физике, пространственные и временные точки объектами, а пространственно-временные отношения категориями, подобными категории причинности. Кант этого не делает, но даже если бы мы попытались так считать, сама структура «схема-многообразное» осталась бы в силе, поскольку пространственно-временные схемы требовали бы своего многообразного для интерпретации. Действительно, понятие многообразного предполагается уже самим понятием синтеза. Если мы считаем, что объекты возникают в результате синтезирующей деятельности (рассудка или такой модифицированной чувственности), то мы не можем не предполагать ту множественность, на которой этот синтез предположительно производится. Таким образом, это структурное различие между чувственностью и рассудком осталось бы в силе, изменилось бы лишь определение чувственности (пространство и время оказались бы в списке категорий). Что же касается структурного различия чувственности и рассудка, связанного с различием связывания и единства, то оно не имело бы того определяющего значения, какое есть у Канта. В результате с более современной точки зрения мы могли бы отказаться от кантовского определения объекта через синтез, но при этом сохранилось бы различие объединяющей

⁵ Гайденко в этой связи указывает, что в трансцендентальной аналитике время играет иную роль, чем в трансцендентальной эстетике, а именно роль трансцендентальной схемы. Например, это уже не бесконечное время, а время как отношение, т. е. эмпирическое, по словам Гайденко, время — это «наша конечная интеллектуальная интуиция» (см. [14]).

схемы и дифференцирующего многообразного.

Все описанные выводы, однако, присутствуют в теории Канта лишь неявно. Для него самого определяющими характеристиками, отличающими чувственность от рассудка, являются рецептивность одной и спонтанность другого. Тем не менее, Кант не только указывает на данные структурные характеристики чувственности и рассудка, но и использует их в своей теории субъекта. В частности, как мы увидим, важным оказывается различие между «замкнутым» синтезом понятия и «открытым» единством пространства и времени, т. е. два понятия конечности.

Многообразное у Канта вообще появляется как следствие конечности. Бесконечный божественный рассудок одновременно является созерцающим, т. е. создаёт вещи простым мышлением о них. Поэтому божественное познание не чувственно, оно не подчинено условиям пространства и времени — в нём есть объекты, но нет чувственности. Это позволяет Канту говорить о том, что Бог познаёт не явления, а вещи как они есть. Для этого Богу не нужны схемы-посредники между чувственностью и рассудком, не нужна синтезирующая способность воображения. Ноумен выступает как демаркационное понятие не для рассудка как такового, а только для нашего конечного рассудка. Это, в частности, означает, что кантовское понятие многообразного не применимо в области вещей самих по себе и мы либо не можем вообще говорить о множественности вещей, либо должны предполагать, что она имеет какой-то другой характер. В любом случае, чувственность, многообразное и открытая конечность тесно связаны между собой и описывают один и тот же аспект структуры субъективности.

Проблема априорного познания также возникает именно в связи с конечностью — для бесконечного существа категории автоматически совпадают с предметами опыта. Как говорит сам Кант, «чистые понятия рассудка *a priori* возможны, а по отношению к опыту даже необходимы только потому, что наше познание имеет дело не с чем иным, как с явлениями, возможность которых лежит в нас самих и связь и единство которых (в представлении о предмете) имеются только в нас, стало быть, должны предшествовать всякому опыту и впервые делать его возможным, если иметь в виду его форму» [36, ч. 2, 185].

Каково же место субъекта в этой картине? Прежде всего, это место действующего агента: «среди всех представлений связь есть единственное, что не дается объектом, а может быть создано только самим субъектом, ибо [установление связи] есть акт его самодеятельности» [Там же, ч. 1, 201]. Более того, всякий анализ предполагает синтез: «там, где рассудок ничего раньше не связал, ему нечего и разлагать, так как

только благодаря рассудку нечто дается способности представления как связанное». Категории также предполагают связь, поэтому Кант ищет единство «ещё выше, а именно в том, в чем содержится само основание единства различных понятий в суждениях» [36, ч. 1, 203]. Он находит его в первоначально-синтетическом единстве апперцепции.

Трансцендентальное единство апперцепции. Трансцендентальный субъект

Кант рассуждает следующим образом:

Должно быть *возможно*, чтобы я *мыслию* сопровождало все мои представления; в противном случае во мне представлялось бы нечто такое, что вовсе нельзя было бы мыслить, иными словами, представление или было бы невозможным, или по крайней мере для меня не существовало бы. То представление, которое может быть дано до всякого мышления, называется *созерцанием*. Все многообразное в созерцании имеет, следовательно, необходимое отношение к [представлению] я *мыслию* в том самом субъекте, в котором это многообразное находится. Но это представление есть акт *спонтанности*, т. е. оно не может рассматриваться как принадлежащее чувственности. Я называю его *чистой апперцепцией*, чтобы отличить его от *эмпирической апперцепции*, или также *изначальной апперцепцией*, ведь оно есть то самосознание, которое — порождая представление я *мыслию*, — должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании; а само это самосознание никаким иным [представлением] сопровождаться не может. Единство его я называю также *трансцендентальным единством самосознания...* [Там же]

Мы видим, что несмотря на то, что созерцание может быть дано до всякого мышления, оно всё же относится к некоторому акту спонтанности. Поэтому чувственность всегда содержит, по крайней мере, один синтез. Этот синтез лежит в основе всякого синтеза вообще. Кант заключает знаменитой формулировкой: «синтетическое единство апперцепции есть высший пункт, с которым следует связывать все употребление рассудка, даже всю логику и вслед за ней трансцендентальную философию; более того, эта способность есть сам рассудок» [Там же, 205]. Или другими словами: «сам рассудок есть не что иное, как способность *a priori* связывать и подводить многообразное в данных представлениях под единство апперцепции. Этот

принцип есть высшее основоположение во всем человеческом познании» [Там же, 207]. Исходя из слов Канта, можно было бы подумать, что этот синтез выражает простой факт «нахождения многообразного в одном и том же месте», однако это последнее нельзя считать синтезом в кантовском смысле. Такое нахождение скорее структурно совпадает с нахождением в пространстве или времени, апперцепция же подразумевает единство многообразного. Именно поэтому Кант говорит здесь о самосознании: единство апперцепции подразумевает акт рассудка, синтезирующий данное в чувственности. В духе кантовского схематизма мы могли бы сказать (чего сам Кант не делает), что пространство и время обеспечивают лишь схему созерцания, единство же апперцепции представляет собой понятие, добавляемое к этой схеме и превращающее её в необходимое единство. Поэтому мы можем различить здесь два понятия Я. Одно содержится в я *мысли* и представляет собой «то, в чём находятся все представления», другое же обозначает единство первого и подразумевает дополнительный акт объединения или, как называет это Кант, подведения под понятие — Я как «резервуар» многообразного и Я как понятие о единстве этого многообразного, т. е. о единстве всего, что может предстать сознанию. Кант в конечном счёте сводит первое ко второму. Это, в частности, означает, что Кант представляет чувственность как синтез и те тенденции в понимании конечности как открытости, которые мы видели в разделе о трансцендентальной эстетике, здесь полностью отсутствуют: открытое Я чувственности превращается в закрытое Я рассудка. Действительно, отношение представлений к тождеству субъекта «еще не возникает оттого, что я сопровождаю всякое представление сознанием, а достигается тем, что я *присоединяю* одно представление к другому и сознаю их синтез. Итак, лишь благодаря тому, что я могу связать многообразное данных представлений в *одном сознании*, имеется возможность того, чтобы я представлял себе *тождество сознания* в самих *этих представлениях*; иными словами, *аналитическое единство* апперцепции возможно, только если предположить наличие некоторого *синтетического единства* апперцепции» [36, ч. 1, 205]. Дело не в том, что без синтетического единства субъект оказывается лишён единства вообще, как будто каждому представлению соответствует своё собственное Я, а в том, что это единство становится открытым, его становится невозможно мыслить как понятие. В результате моделью субъекта для Канта является рассудок, а не чувственность. Именно такое понимание Я позволяет Канту в конечном счёте подчинить чувственность рассудку. Все представления многообразного составляют одно представление [Там же, ч. 1, 207], что означает, что Кант мыс-

лит здесь пространство и время как представления, а не как то, в чём находятся представления.

Тем не менее, в другом месте Кант отличает единство Я от единства объекта:

Я познаю объект не потому, что я просто мыслю, а только потому, что определяю данное созерцание в отношении единства сознания, в котором состоит всякое мышление. Следовательно, я познаю себя не потому, что я сознаю себя мыслящим, а только в том случае, если я сознаю созерцание меня самого как определенное в отношении функции мышления. Поэтому все модусы самосознания в мышлении сами по себе ещё не суть понятия рассудка об объектах (категории), а суть только логические функции, не дающие мышлению какой бы то ни было предмет, стало быть, не дающие также меня самого в качестве предмета. Не осознание определяющего Я, а только осознание определяемого Я, т. е. моего внутреннего созерцания (поскольку его многообразное может быть объединено согласно общему условию единства апперцепции в мышлении), и есть объект [36, ч. 1, 519].

Мы видим, что помимо различия самосознания и познания Кант также различает определяющее и определяемое Я, причём первое он понимает как синтезирующую функцию. Только определяемое Я может быть объектом. Таким образом, здесь переживается не только простое самосознание как принадлежность всех представлений одному Я и не только определяемое (т. е. эмпирическое) Я, но и определяющие действия Я. Именно опыт переживания этих действий Кант описывает в трансцендентальной аналитике под названием категорий (которые он выводит из функций рассудка). Мы можем назвать это трансцендентальным опытом (вслед за Гуссерлем). Таким образом, речь идёт об особого рода опыте, в котором переживаются априорные структуры. Поэтому, когда Кант говорит о независимости априорных понятий от опыта и одновременно об их выводимости из опыта (и даже называет суждение я мыслю эмпирическим [Там же, 537]), то он имеет в виду два разных опыта, которые с учётом терминологии Гуссерля мы можем назвать эмпирическим и трансцендентальным. Как мы увидим ниже, Гуссерль идёт дальше и ставит вопрос об априорных структурах, определяющих трансцендентальный опыт. Ими оказываются темпоральность и структура я-мыслю-мыслимое. Их эскиз, однако, можно найти уже у Канта в темпоральной структуре трансцендентальных схем и в понимании я мыслю как формы представления вообще.

Всё это, конечно, относится скорее к послекантовской философии,

чем к самому Канту. Тем не менее, и у Канта мы можем различить 1) Я суждения я мыслю — чистый полюс, к которому относятся все наши представления, 2) Я как синтез всего представленного Я мышления — первоначально-синтетическое единство апперцепции, 3) действующее синтезирующее Я — функции или формы его действий определяют номенклатуру категорий. Различие между первым и третьим субъектами состоит в том, что первый описывает общую структуру синтезирующего субъекта и должен полагаться до всякого опыта как его условие. Третий же добавляет конкретный список категорий, априорно прилагаемых к опыту, и определяет не опыт вообще, а некий конкретно-исторический опыт. Если первая структура необходима в структуре всякого субъекта вообще, то вторая определяется конкретно-исторически и может быть, вообще говоря, заменена какими-то другими категориями. Сам Кант вполне допускает такую возможность:

Что же касается особенностей нашего рассудка, а именно того, что он только посредством категорий и только при помощи таких-то видов и такого-то числа их *a priori* осуществляет единство апперцепции, то для этого обстоятельства нельзя указать никаких других оснований, так же как нельзя обосновать, почему мы имеем именно такие-то, а не иные функции для вынесения суждений или почему время и пространство суть единственныес формы возможного для нас созерцания [36, ч. 1, 219].

Номенклатура категорий прямо связана, таким образом, с номенклатурой способностей субъекта, т. е. относится к его внутренней структуре как законодательствующего, но не как эмпирического субъекта.

Кроме этого Кант различает эмпирическое Я, которое представляет собой Я как явление. Последнее, в свою очередь, предполагает Я как вещь саму по себе — то, что стоит за явлением и чьё афицирование вызывает явление, то, другими словами, что является. Первоначально, до написания «Критики чистого разума», Кант понимал само единство апперцепции как вещь саму по себе [13], т. е. считал, что субъект в изначальном единстве самосознания имеет непосредственный доступ к самому себе как таковому, а не как к явлению. Позже, однако, он понял, что нельзя отождествлять единство самосознания с Я как номеном. Поэтому к вышеприведённому списку мы должны добавить 4) эмпирическое Я, т. е. Я как явление, и 5) Я как вещь саму по себе.

Что касается эмпирического субъекта, то он представляет собой единство явления, т. е. единство эмпирически переживаемого многообразного. Эмпирическое Я переживается во внутреннем чувстве

и Кант называет его субъективным единством сознания, в отличие от объективного единства апперцепции. Эмпирическое Я подчинено тем же условиям, каким подчинено внутреннее чувство, т. е. времени как его априорной форме. Согласно Канту, психология, если она хочет быть подлинной наукой, должна заниматься именно эмпирическим Я, и такое исследование ничем не будет отличаться от исследований других явлений в других науках. Что же касается так называемой рациональной психологии, в которой «я мыслю есть единственный текст <...>, из которого она должна развить всю свою мудрость» [36, ч. 1, 513], то Кант посвящает специальный раздел трансцендентальной диалектики её критике, в которой прямо отрицает, что из я мыслю возможно получить какое-либо знание. Действительно, это положение указывает лишь на деятельность самого субъекта, определяющего объект, но не на Я как объект. Лишь в случае эмпирического Я мы имеем явление Я и, следовательно, Я как объект, но и в этом случае свойства определяющего Я, т. е. собственно Я мышления остаются от нас скрытыми. При этом нужно особо обратить внимание на то, что эта недоступность Я не совпадает с недоступностью вещей самих по себе. Кант периода «Критики чистого разума» уже не считает, что рассудок имеет прямой доступ к Я как ноумену (несмотря на термин «интеллигibleльный», т. е. «умопостигаемый»). Недоступность трансцендентального субъекта это недоступность деятеля для самого себя. Действующий (синтезирующий) субъект знает себя только по функции (синтеза), а также как только лишь явление.

Трансцендентальное единство апперцепции служит условием объективности как таковой. Действительно, «объект есть то, в понятии чего объединено многообразное, охватываемое данным созерцанием» [Там же, 209]. Но поскольку такое объединение требует единства сознания в их синтезе, то это единство выступает условием объективности вообще, т. е. условием знания. Таким образом, без трансцендентального единства сознания мы не имели бы никаких объектов, только благодаря трансцендентальному единству апперцепции «все данное в созерцании многообразное объединяется в понятие об объекте» [Там же, 211]. Таким образом, если категории являются условием возможности тех или иных объектов, то трансцендентальное единство апперцепции (которое Кант относит к трансцендентальным понятиям, хотя и не включает в таблицу категорий [31, с. 240]) служит условием возможности объективности как таковой. Объективное единство тесно связано с единством субъекта.

В рассудке представления имеют смысл для кого-то, тогда как в чувственности мы могли бы сказать, что они просто находятся в ком-то.

Поэтому так существенно для рассудка отнесение представлений к Я как к синтезирующей, т. е. объективирующей способности. Как мы видели, рассудок не просто объединяет представления (это функция способности воображения), а относит их к объекту. Это и устанавливается в кантовской философии нерасторжимую связь между субъектом мышления и объектом — нет никакой объективности без синтезирующей функции Я, условием которой является трансцендентальное единство апперцепции.

Объект, соответствующий трансцендентальному субъекту, представляет собой неопределенное *X*, которое Кант отождествляет с недоступной для рассудка вещью самой по себе. Эта симметричность, в частности, проявляется в одном и том же свойстве трансцендентального Я и вещи — их единичности. Действительно, у Канта нет концептуальных средств для различения двух вещей в себе. Каждая из них представляет собой неопределенный *X*, не имеющий предикатов, которые могли бы позволить отличить её от другой такой же неопределенной вещи. То же самое относится к трансцендентальному субъекту. Это чистое единство самосознания, которое не позволяет отличить одного субъекта от другого. Таким образом, кантовская философия (так же, кстати сказать, как и гегелевская) не имеет средств для различия мыслящих субъектов. Кант может различить лишь эмпирические, т. е. являющиеся, субъекты и вещи. В то же время именно вещи должны служить основанием единства объектов в явлениях. В противном случае мы впадаем в субъективизм рассудка, произвольно «творящего» феноменальный мир своим синтезом. Согласно Канту, о подобном «творении» мы можем говорить лишь относительно способности воображения, рассудок же добавляет необходимость синтезу воображения. Однако основания этой необходимости остаются в кантовской философии неопределенными.

Довольно точную аналогию (а на самом деле, структурное сходство) с единством трансцендентального субъекта мы имеем в субъекте речи: мы можем различить таких субъектов по тому, о чём они говорят, т. е. по их приобретённой идентичности, но сами субъекты говорения остаются при этом неопределенными. При этом, несмотря на нулевую степень идентичности, как выражается Ален Бадью, мы знаем, что они различны. Таким образом, реальные субъекты мышления различны, но в кантовской философии (а также в классической теории субъекта вообще) они сводятся к трансцендентальной субъективности и оказываются неразличимыми.

Нам осталось рассмотреть последнего претендента на звание субъекта в теоретической философии Канта — субъекта как трансценден-

тальную идею.

Субъект как трансцендентальная идея (душа).

Разум

«Всякое наше познание начинает с чувств, переходит затем к рассудку и заканчивается в разуме, выше которого нет в нас ничего для обработки материала созерцаний и для подведения его под высшее единство мышления» [36, ч. 1, 461]. Разум в «Критике чистого разума» осуществляет следующий шаг к единству после рассудка. Как чувственность служит предметом для рассудка, так рассудок служит предметом для разума [Там же, 849]. Кант связывает разум с познанием из принципов и с умозаключением. Познание из принципов есть познание частного в общем посредством понятий, а умозаключение является познанием из принципов:

Пусть рассудок есть способность создавать единство явлений по-средством правил; тогда разум есть способность создавать единство правил рассудка согласно принципам. Следовательно, разум никогда не направлен прежде всего на опыт или на какой-нибудь предмет, а направлен на рассудок, чтобы с помощью понятий *a priori* придать многообразным его познаниям единство, которое можно назвать единством разума и которое совершенно иного рода, чем то единство, которое может быть осуществлено рассудком [Там же, 465].

Таким образом, если рассудок есть способность давать правила, то разум есть способность давать принципы [Там же, 463]. Если рассудок составляет суждения из понятий, то разум составляет умозаключения из суждений. Кант здесь опять опирается на логику. Подобно тому как формы суждений позволили ему вывести понятия рассудка или категории, формы умозаключений позволяют теперь получить понятия разума или трансцендентальные идеи. Умозаключения представляют собой заключения от условия к следствию (обусловленному). Связь условие—следствие порождают ряды, восходя по которым мы приходим к тому, что само не имеет условия — к безусловному. Действуя таким образом, разум порождает свои собственные понятия, которые Кант и называет трансцендентальными идеями: «трансцендентальное понятие разума есть не что иное, как понятие тотальности условий для данного обусловленного» [Там же, 489]. Разум при этом полагает, что если дано некоторое обусловленное, то этим самым дан и весь (бесконечный) ряд его условий, который поэтому сам безусловен. Вследствие

его бесконечности этот ряд выходит за пределы возможного опыта. Отсюда ещё одно определение идеи у Канта: «Под идеей я разумею такое необходимое понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет» [36, ч. 1, 493]. Это делает возможным некорректное применение трансцендентальных идей, когда полагают, что им всё же соответствует некоторый предмет опыта. Поэтому Кант посвящает особый раздел «Критики чистого разума» — трансцендентальную диалектику — исследованию этих некорректностей. Для наших целей из них важен лишь так называемый парадокс. Рассмотрим его подробнее.

Соответственно трём видам умозаключений — категорическому, гипотетическому и разделительному — Кант выделяет три вида движения к безусловному: «первый — к субъекту, который сам уже не предикат, второй — к предпосылке, которая сама не нуждается уже в другой [предпосылке], и третий — к агрегату членов деления, которые не нуждаются ни в каком дополнении для завершения деления понятия» [Там же, 489]. Они приводят к трём идеям чистого разума: душе, миру и Богу. Нас сейчас интересует только первая из них.

Итак, душа представляет собой «субъект, который сам уже не предикат» — тотальность ряда субъектно-предикатных условий. Как всякая другая идея, она представляет собой понятие, которое разум с необходимостью предполагает как условие существования мышления, а точнее, внутреннего опыта. К идеям нас приводят необходимое умозаключение, несмотря на то, что соответствующий им предмет не может быть дан в опыте. Это, как говорит Кант, иллюзия, «софистика не людей, а самого чистого разума», но такая, которой разуму невозможно избежать. Разум не может от неё избавиться, может лишь контролировать её использование с тем, чтобы не впасть в ошибки, делая поспешные выводы. Разум здесь представляет собой ту же функцию, что и рассудок, но в отличие от последнего выходит за пределы опыта (что характерно для всех трансцендентальных идей, не только для души). Кант говорит даже: «разум, собственно, не создает никаких понятий, а самое большее *освобождает понятие рассудка от неизбежных ограничений сферой возможного опыта и таким образом стремится расширить его за пределы эмпирического, хотя и в связи с ним*» [Там же, 553]. Если рассудок устанавливает связь между субъектом и предикатом, то разум расширяет это отношение так, чтобы достичь абсолютного субъекта, который уже не будет предикатом, и получить таким способом идею того, что Кант называет мыслящим субъектом. Мы видим, что Кант не просто сближает, а отождествляет логического субъекта (к которому «прикрепляются» предикаты) с субъектом

мышления. Вслед за Декартом он понимает мысли как предикаты имеющего их субъекта: «Посредством этого Я, или Он, или Оно (вещь), которое мыслит, представлено не что иное, как трансцендентальный субъект мысли = X , который познается только посредством мыслей, составляющих его предикаты» [36, ч. 1, 517]. При этом нужно учесть, что Я, о котором идёт речь в последней цитате, есть Я суждения *я мыслю*, оно не вполне совпадает с мыслящим субъектом как трансцендентальной идеей. Я *мыслю* Кант понимает как форму представления вообще: «я мыслю субстанцию, причину и т. п.» [Там же, 513]. Именно в этом смысле представления действительно являются предикатами этого Я. Но в понятии души речь идёт о большем — о синтезе внутреннего опыта, упорядоченного субъектно-предикатными отношениями, об упорядочении всего мыслимого таким образом, что оно оказывается предикатом одного и того же субъекта. Очевидно, что это единство другого рода, чем простая принадлежность одному сознанию. Душа предполагает многообразное, которое синтезировано и которое отсутствует в простом сознании *я мыслю*. Соответственно, кантовская критика рациональной психологии основывается на том, что сознание *я мыслю* ещё не даёт познания, так как в нём есть только форма мысли, но нет многообразного, необходимого для познания. Если же такое многообразное появляется, а оно может возникнуть только из чувственности, то Я превращается в эмпирическое, а психология из рациональной также становится эмпирической. Таким, образом, простое сознание самого себя как мыслящего субъекта не приводит к познанию себя. Кант говорит об ошибке умозаключения (паралогизме), когда «я заключаю от трансцендентального понятия субъекта, не содержащего в себе ничего многообразного, к [такому] абсолютному единству самого этого субъекта, о котором я таким путем не могу иметь никакого понятия» [Там же, 509]. Соответственно, мы можем различить здесь три типа субъекта: 1) эмпирическое Я, т. е. явление субъекта самому себе во внутреннем чувстве, 2) трансцендентальное Я, осознаваемое в *я мыслю* и являющееся условием возможности синтеза рассудка, и наконец, 3) Я как трансцендентальная идея (душа), абсолютное единство мыслящего субъекта. При этом душа бесконечна и эмпирическое Я является её конечной частью.

На различении трансцендентального Я и души (можно назвать её также субстанциальным Я) Кант основывает свою критику декартовой концепции субъективности. Действительно, он утверждает, в противовес Декарту, что из сознания *я мыслю* ещё не следует, что Я является субъектом всех представлений, пусть и бесконечным. Последнее для Декарта означало, что мыслящий субъект представляет

собой субстанцию (*res cogitans*), тогда как согласно Канту говорить о субстанции можно только при наличии многообразного (т. е. созерцания), которого простое сознание *я мыслю* ещё не предоставляет. Без многообразного мы не имеем права применять категорию субстанции. Другими словами, Декарт мыслит Я как объект, причём предельный и единственный подлинный объект мышления. Для Канта же апперцепция является условием объективности, но сама — по этой самой причине — не может рассматриваться как объект. Можно сказать, что трансцендентальная идея души определяет некоторый объект, хотя этот объект и является бесконечным и потому недоступным нашему опыту. Единство же апперцепции вообще никакому объекту не соответствует, это такое единство, которое не конституирует объективность, а служит условием этого конституирования. В этом отношении оно аналогично единству чувственности — оно предоставляет многообразное для синтеза, но само синтезом не является. Отличие состоит лишь в том, что единство апперцепции относится уже не только к чувственности — если чувственность объединяет представления, возникающие благодаря восприимчивости, то единство апперцепции относится ко всем представлениям вообще, включая и те, что возникают спонтанно в рассудке и разуме. Мы видели, что Кант различает связывание и единство (см. стр. 29). Первое относится к категориям, второе — к трансцендентальному субъекту, т. е. к единству апперцепции. Связывание является условием объективности и относится к функции рассудка. Единство же выступает условием связывания и по этой причине не может мыслиться в терминах объекта — трансцендентальное Я никогда не может стать объектом, каким может и необходимо является эмпирическое Я и даже душа. Кант как бы расщепляет субъектно-объектное отношение на обоих концах. С одной стороны имеется эмпирический субъект, который относится к своим объектам, но и сам является объектом. С другой же стороны есть непредметный трансцендентальный субъект, которому противостоит вещь сама по себе как некий не-объект, неопределенное *X*. Единство этого субъекта, как мы видели, отличается от единства, характерного для объективности.

Объективность идей основана на кантовском различении конститтивного и регулятивного применения понятий. В первом мы считаем, что понятие определяет некоторый объект, во втором же используем понятие для того, чтобы регулировать наше познание, задавая ему внеэмпирические принципы, определяя некоторую цель. Регулятивное применение трансцендентальных идей направляет познание к совершенному систематическому единству, которое никакой опыт не в состоянии достичь. Идея не определяет никакой вещи, а «устанав-

ливается только как точка зрения, с которой единственно и можно распространить это столь существенное для разума и столь полезное для рассудка единство; одним словом, эта трансцендентальная вещь есть лишь схема того регулятивного принципа, посредством которого разум, насколько это в его власти, распространяет систематическое единство на весь опыт» [36, ч. 1, 869]⁶. Это focus *imaginarius*, к которому должно стремиться наше познание. Идея души есть идея систематического единства данных сознанию представлений. Это единство мышления мы не можем узнать в опыте, но разум предполагает его как безусловное и предписывает рассудку искать это единство, насколько возможно. Так разум создаёт понятие простого мыслящего существа, обладающего свойствами неделимости, самотождественности и неизменности. Кант ни в коей мере не полагает, будто душа на самом деле такова, или даже, что внутреннее чувство имеет подобную субстанцию в качестве основания. Он мыслит её в модусе *как если бы* («как если бы этот субъект был действительным существом») и прямо предостерегает против неверного использования идеи души в качестве чего-либо иного кроме регулятивного принципа.

Типы субъектов в «Критике чистого разума»

Подведём некоторые итоги. В результате нашего рассмотрения мы получили довольно сложную картину. Невозможно дать единственный ответ на вопрос о том, что такое субъект в «Критике чистого разума». У нас есть несколько кандидатов на это звание. А именно, под субъектом в «Критике чистого разума» можно понимать следующее:

Субъект как вещь сама по себе. Он способен воздействовать сам на себя, порождая феномены.

Эмпирический субъект. Феномен, переживание субъектом самого себя во внутреннем чувстве. Результат воздействия субъекта как вещи на свою собственную воспринимающую способность.

Трансцендентальный субъект. Единство апперцепции, благодаря которому все представления находятся в одном сознании и могут быть связаны.

Душа или трансцендентальная идея. Необходимое понятие разума. Результат движения по субъектно-предикатным цепям в на-

⁶ Кант позднее развивает этоteleологическое понимание и приходит к понятию Высшей цели (см. стр. 62 и далее).

правлении безусловного субъекта (который сам уже не может быть предикатом). Понятие простого мыслящего существа.

Синтезирующий субъект. Действующая инстанция, применяющая категории для синтеза представлений. Таким субъектом можно назвать и рассудок и разум.

Рассмотрим теперь, какое понимание субъекта мы можем найти в практической философии Канта.

1.4. Кант: моральный субъект

В отличие от теоретического, практический разум занимается переходом от представлений к предметам, а не от предметов к представлениям. Иначе говоря, если теоретический разум занимается определением представлений согласно предметам, то практический — определением предметов согласно представлениям или понятиям. С другой стороны, вся наша познавательная способность, согласно Канту, имеет две области, в которых она априорно законодательна: природы и свободы. «Законодательство посредством понятий природы осуществляется рассудком, оно теоретическое. Законодательство посредством понятий свободы осуществляется разумом — оно практическое. Разум может быть законодателен только в области практического» [30, с. 45]. Хотя эти два законодательства осуществляются на одной и той же почве — совокупности «предметов возможного опыта, в той мере, в какой они принимаются только как явления», — они не противоречат друг другу и могут быть совмещены в одном и том же субъекте. Но ни в одной из этих областей не достигается знания о вещах самих по себе, поскольку в области природы вещи представлены в созерцании только как явления, а в области свободы невозможно созерцание.

Кант начинает изложение практической философии со следующих определений:

Жизнь есть способность существа поступать по законам способности желания. **Способность желания** (Begehrungsvermögen) — это способность существа через свои представления быть причиной действительности предметов этих представлений. **Удовольствие** (Gefühl) есть представление о соответствии предмета или поступка с **субъективными** условиями жизни, т. е. со способностью причинности, которой обладает представление в отношении действительности его объекта (или определения сил субъекта к деятельности для того, чтобы создать его) [28, с. 128].

Кант специально замечает, что такие определения допускают, чтобы способность желания определялась не только чувством удовольствия. Определение желания не удовольствием, а разумом Кант называет волей: «Воля — это способность или создавать предметы, соответствующие представлениям, или определять самое себя для произведения их (безразлично, будет ли для этого достаточна физическая способность или нет)» [28, с. 133]. Воля — это «способность поступать согласно представлениям о законах, т. е. согласно принципам» [Там же, 76]. Таким образом, практический разум, в отличие от теоретического, способен определять свой объект, которым здесь является воля субъекта. Он определяет волю в отношении её формы. Другими словами, если в теоретической философии формы познания (пространство, время и категории) заданы и не зависят от разума, то в практической они могут определяться разумом, причём моральность и состоит как раз в этом определении воли разумом, т. е. в осуществлении человеком своей свободы. Можно сказать, что предпосылкой кантовской моральной философии является уверенность в отличии воли от других априорных форм в том отношении, что она может быть подчинена разуму. Поскольку воля есть форма поведения, мы можем считать, что в практической философии объектом выступает поведение, которое определяется разумом со стороны его формы, а предпосылкой является способность контроля субъекта над самим собой.

Далее Кант определяет понятия максим и законов:

Практические основоположения суть положения, содержащие в себе общее определение воли, которому подчинено много практических правил. Они бывают субъективными, или *максимами*, если условие рассматривается субъектом как значимое только для его воли; но они будут объективными, или практическими, *законами*, если они признаются объективными, т. е. имеющими силу для воли каждого разумного существа [Там же, 135].

Можно сказать, что максима это то, как действует данный субъект, тогда как закон это то, как он должен действовать. Способность желания подвержена влиянию двух сил — чувственности (под которой Кант в этой «Критике» имеет в виду чувство удовольствия и неудовольствия) и разума. Кант называет их также низшей и высшей способностью желания [Там же, 138]. Склонностью называется зависимость способности желания от ощущений. Соответственно, воля есть способность желать, которой руководит не чувство удовольствия, а разум.

Структура склонности аналогична структуре познания. Действительно, в том и другом случае аффицирование предметом автоматиче-

ски приводит к «настройке» субъекта, т. е. к возникновению некоторой конфигурации категорий и форм чувственности, а в случае склонности также автоматически — к определённому поведению (направленному на овладение объектом). Специфика практического состоит в том, что здесь субъект способен освободиться от чувственности, т. е. реализовать некоторый способ бытия независимо от наличия предмета. Мы видим, что свобода у Канта относится скорее к форме, чем к содержанию. Отличие практического от теоретического состоит в свободе определять форму бытия субъекта, содержание же здесь не имеет значения (оно, безусловно, предполагается не зависящим от человека). Речь у Канта идёт, таким образом, о свободе определять форму воли, а не её содержание.

Кант ищет необходимые правила воли, т. е. правила, которые не должны зависеть от чувственности или от эмпирических условий. Моральный закон не должен опираться на удовольствие или неудовольствие, например, на страх или обещание блаженства. В частности, действия, ориентирующиеся на будущее счастье, нельзя считать в полной мере моральными. Морально доброе, согласно Канту, это совершающееся не просто сообразно закону, а ради закона, из чувства долга. При этом доброй без ограничений может быть только воля [28, с. 60]. Всё остальное может стать злым в тех или иных обстоятельствах и становится злым в отсутствие доброй воли. Но добрая воля должна быть добра сама по себе, независимо от приводящих обстоятельств, таких как польза, принуждение и т. д. — не в силу объекта или цели:

Добрая воля добра не благодаря тому, что она приводит в действие или исполняет; она добра не в силу своей пригодности к достижению какой-нибудь поставленной цели, а только благодаря волению, т. е. сама по себе. Рассматриваемая сама по себе, она должна быть ценима несравненно выше, чем все, что только могло бы быть когда-нибудь осуществлено ею в пользу какой-нибудь склонности и, если угодно, даже в пользу всех склонностей, вместе взятых. Если бы даже в силу особой немилости судьбы или скучного наделения суровой природы эта воля была совершенно не в состоянии достигнуть своей цели; если бы при всех стараниях она ничего не добилась и оставалась одна только добрая воля (конечно, не просто как желание, а как применение всех средств, поскольку они в нашей власти), — то все же она сверкала бы подобно драгоценному камню сама по себе как нечто такое, что имеет в самом себе свою полную ценность. Полезность или бесплодность не могут ни прибавить ничего к этой ценности, ни отнять что-либо от

нее [Там же, 60–61].

Такую волю порождает (причём не как средство для чего-то иного, а как добрую волю саму по себе) разум. Именно в этом его предназначение, он не нужен для счастья, для которого вполне достаточно было бы инстинкта. Такая воля может идти против склонности, например, в максиме «люби врага своего». Разум, однако, не имеет полной власти над желанием, и с этим связано наличие принуждения в этике — именно поэтому максимы формулируются как императивы. Последние Кант разделяет на гипотетические, т. е. содержащие условие («если это, делай так-то»), и категорические, или безусловные («делай так-то»). Если понятия, которыми руководствуется воля, относятся к понятиям природы, то правила или максимы называются технически практическими или правилами умения, если к понятиям свободы — морально практическими [30, с. 42]. Первые не относятся к нравственной философии, а являются просто предписаниями для воли, указывающими, каким образом следует добиваться реализации объектов тех или иных понятий. Это условные императивы. Поскольку моральный закон не должен содержать эмпирических принципов, его содержанием может быть только общая законосообразность поступка. Освобождение от эмпирических принципов означает для Канта освобождение от влияния удовольствия, для которого, в свою очередь, достаточно освобождения от объекта желания (обладание которым ведёт к удовольствию). При этом Кант освобождает принципы от удовольствия, полагая, что для этого достаточно освобождения от объекта. Возможно, однако, безобъектное удовольствие, связанное с одним только повторением формы действия. Поэтому точнее будет сказать, что Кант освобождается не от удовольствия как такового, а от низших типов удовольствия. Подробнее Кант разбирает это в «Критике способности суждения», посвящённой способности удовольствия. В любом случае, моральная максима не может быть гипотетическим императивом, поскольку он не обеспечивает освобождения от чувственности. Таким образом Кант приходит к знаменитому категорическому императиву — основному закону нравственности.

У него есть несколько формулировок. Первоначально категорический императив содержит явное указание на желание: «поступать только так, чтобы я также мог желать превращения моей максимы во всеобщий закон» [28, с. 67]. В дальнейшем формулировка несколько изменилась, и в «Критике практического разума» читаем: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства» [Там же, 147]. Как видим, первоначаль-

но присутствовавшее указание на желание («я также мог желать») из категорического императива исчезает. У Канта можно найти и другие формулировки, например, немного модифицированный вариант предыдущей: «поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы» [28, с. 84], «поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого, так же как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству» [Там же, 90]. Мы не будем подробно разбирать различия этих формулировок, на этот счёт существует обширная литература. Важнее понять их общее свойство: «Здесь законосообразность вообще (без того, чтобы полагать в основу некоторый закон, определяемый к тем или иным поступкам) есть то, что служит и должно служить воле принципом» [Там же, 67]. Закон морали прежде всего предписывает подчиняться законам. Тем самым он определяет форму воли, а не её материю.

К этому утверждению Кант приходит путём следующего доказательства, состоящего из трёх теорем. Теорема 1: «Все практические принципы, которые предполагают *объект* (материю) способности желания как определяющее основание воли, в совокупности эмпирические и не могут быть практическими законами». Здесь под материей Кант понимает «предмет, действительности которого желают». Теорема 2: «Все материальные принципы, как таковые, суть совершенно одного и того же рода и подпадают под принцип себялюбия или личного счастья» [Там же, 138]. Счастье Кант определяет как «сознание приятности жизни у разумного существа, постоянно сопутствующее ему на протяжении всего его существования». Принцип личного счастья опирается лишь на низшую способность желания, т. е. подчиняется склонностям. Высшая же способность желания означает, что разум «определяет волю сам для себя (не служит склонностям)» [Там же, 141]. Основным недостатком принципа счастья, не позволяющим ему стать законом, Кант считает его субъективность, зависимость от субъективных представлений о приятном и неприятном. Основанные на них максимы никогда не могут стать необходимыми и всеобщими, т. е. априорными. Наконец, Теорема 3: «Если разумное существо должно мыслить себе свои максимы как практические всеобщие законы, то оно может мыслить себе их только как такие принципы, которые содержат в себе определяющее основание воли не по материю, а только по форме» [Там же, 143]. Таким образом, мораль имеет дело с волей, имеющей «объектом» только свою собственную форму. Именно за это свойство кантовскую теорию морали часто называют формальной.

Каждый должен в своих суждениях освободиться от чувственно-

сти — таков общий закон нравственности. «Действуй (но в первую очередь желай) автономно!» — так можно его сформулировать. Это путь автономии и свободы от чувственности, на котором воля определяется непосредственно разумом. Он, в частности, не принимает во внимание два эмпирических условия: (не)удовольствия и (не)возможности. В моральном законе важна не максима, а то, как она принимается — она должна быть принята человеком свободно.

Это, по-видимости, противоречит другой важной характеристике кантовской этики — тому, что она основана на долге и является по сути этикой долга. Как совмещаются в моральном субъекте свобода и подчинение моральному закону? Решение Канта таково: «свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам, — это одно и то же» [28, с. 105]. Категорический императив, фактически, предписывает автономию, т. е. свободу. Поэтому Кант может сказать: «свободная воля и воля, подчинённая нравственным законам, — это одно и то же». Это означает, в частности, что моральное обязательство относится к несвободному существу, т. е. к существу, которое может быть, но может и не быть свободным. В кантовской терминологии этой двойной возможности соответствует разделение субъективного мира на феноменальный и ноуменальный. Если бы человек обладал только чувственностью и рассудком, т. е. обитал бы исключительно в области феноменов, то он подчинялся бы только природной необходимости, и поэтому долг не имел бы для него никакого смысла. Если же человек обладал бы только разумом, то всякое его действие автоматически совпадало бы с требованиями морального закона, и понятие долга также не имело бы смысла. Моральный субъект же расщеплён на свободную законодательную часть и подчиняющуюся ей или склонностям феноменальную. Ситуация, однако, несколько сложнее: императив обращён к существу, которое свободно выбирать, быть ли ему свободным. Эта на первый взгляд парадоксальная формулировка объясняется, однако, просто: свободой означает подчинение разуму, которым обладают все обычные люди. Кант считает человека изначально свободным. Даже если кто-то подчиняется склонностям, он знает о существовании другой возможности и понимает, что его поведение морально неправильно. Поэтому субъект изначально как бы извлечён из природного мира и даже если возвращается в него, то делает это свободно. Человек, ещё не вышедший из природного мира необходимости, не является моральным субъектом⁷.

⁷ Хотя что именно выводит человека из природного мира, остаётся неизвестным; может быть, само нравственное требование?

Сказанное означает, что категорический императив полагает морального субъекта как такового и делает это в императивной форме. Он не только предписывает автономию, но и демонстрирует собой форму автономного субъекта. Он сам является примером того закона, подчинение которому делает субъекта автономным. Иначе говоря, он задаёт форму того самого субъекта, к которому обращается. Мы как будто бы имеем порочный круг: свобода и нравственное требование предполагают друг друга. Кант его разрывает с помощью различения явлений и вещей в себе: «Все эти подозрения устраниены, так как теперь мы убедились, что если мы мыслим себя свободными, то мы переносим себя в умопостигаемый мир в качестве его членов и познаем автономию воли вместе с ее следствием — моральностью; если же мы мыслим себя имеющими обязанности, то мы рассматриваем себя как принадлежащих к чувственно воспринимаемому миру и, однако, также к миру умопостигаемому» [28, с. 110]. В чувственно воспринимаемом мире поступки определяются желаниями и склонностями. Если бы человек принадлежал только к одному из этих миров, его поступки всегда соответствовали бы закону этого мира, природному или моральному, но, поскольку это не так, возникает категорический императив, формулирующий законы умопостигаемого мира для существа, принадлежащего ещё и к чувственно воспринимаемому миру. В результате, «категорические императивы возможны благодаря тому, что идея свободы делает меня членом умопостигаемого мира» [Там же, 111]. И далее: «Моральное долженствование есть, следовательно, собственное необходимое воление [человека] как члена умопостигаемого мира и лишь постольку мыслится им как долженствование, поскольку он в то же время рассматривает себя как члена чувственно воспринимаемого мира» [Там же, 112].

Что это за умопостигаемый мир? Кант называет его царством целей или моральным миром. Он состоит в связи разумных существ посредством всеобщих законов. Царство целей или моральный мир у Канта устроены аналогично миру природы. Именно поэтому Кант считает моральные законы всеобщими — они мыслятся им по модели природных законов. Разумные существа должны рассматривать себя как законодателей в возможном царстве целей. Категорический императив делает человека готовым к участию в этом всеобщем законодательстве. Иначе говоря, мораль делает человека пригодным в качестве члена возможного царства целей. «Для этого, — говорит Кант, — разумное существо было предназначено природой как цель сама по себе». «Моральность же есть условие, при котором только и возможно, чтобы разумное существо было целью самой по себе, так

как только благодаря ей можно быть законодательствующим членом в царстве целей» [Там же, 95]. Мы видим, что быть целью самой по себе (*an sich selbst*) означает для человека не только подчиняться, но и устанавливать законы, а, точнее говоря, подчиняться только установленным самим собой законам.

Так согласуются в этике Канта идеи индивидуальной свободы и подчинения всеобщему моральному порядку. В идеальном моральном мире люди свободны, но их свободные усилия направлены на создание всеобщих правил общежития. Свобода выражается в том, что эти правила не заданы заранее и создание таких законов, которые могли бы быть свободно приняты каждым членом сообщества, является основной задачей морального поиска. Сам Кант уверен, что эта задача разрешима, однако для его этики эта разрешимость не имеет значения — его этика разрабатывает условия, которым должен удовлетворять субъект, чтобы быть способным участвовать в этом поиске (разрешимостью же этой задачи Кант занимается в третьей критике, посвящённой целесообразности).

С другой стороны, основной закон морали предписывает следование долгу без явного указания на то, в чём этот долг состоит. Ответственность за окончательный выбор полагается на субъекта. Здесь, однако, ещё не идёт речи о чём-то вроде экзистенциализма (подобно, например, заброшенности в свободу Сартра). Кант убеждён в социальной природе человека. Однако дело здесь не просто в том, что Кант уверен, что предоставленный самому себе разумный индивид сделает верный моральный выбор. Дело скорее в вере в способность людей договориться и выстроить то, что Кант называет царством свободы, построенным по модели природы, но независимо от неё. Это царство люди выстраивают (и призваны к этому) сообща, и категорический императив фактически является критерием допуска человека к этой коллективной работе. Никакой внешний закон не может заранее определить результат этой работы. Каждый индивид вносит в неё свой вклад и результат зависит от всех и каждого в отдельности. Впрочем, всё это скорее относится к следствиям моральной философии Канта и содержитя в ней лишь в зародыше.

Но задержимся ещё немного на понятии свободы у Канта.

Свобода является идеей разума и как таковая не может присутствовать в опыте (т. е. недоступна ни чувственности, ни рассудку). Свобода познаётся в моральном велении, т. е. в велении, идущем вразрез с природным порядком. Это означает, что свобода для Канта означает в первую очередь независимость от природного порядка. Кант, однако, говорит о независимости от чувственности, для него это одно и

то же. В моральной философии под природным порядком понимается порядок склонностей — есть некоторая цепь поступков, к которой человек склонен, и моральный закон велит поступать вопреки этой цепи. В какой-то момент человек должен (а это значит может) совершить поступок, не предусмотренный порядком склонностей. Именно в этом состоит свобода поступка. В «Критике чистого разума» Кант описывает её как интервенцию субъекта-ноума в цепь причинно детерминированных феноменов — как свободу начать причинную цепь. Как, однако, мы можем отличить детерминированный поступок от свободного? Строго говоря, у нас нет здесь никаких критерииев. Кант использует для этого понятие универсальности. Действительно, свободный поступок для него — это поступок, диктуемый разумом, т. е. всеобщий по форме. При этом разуму противопоставлена чувственность, однако фактически для кантовской философии важна свобода как независимость не столько от чувственности, сколько от повторяющейся цепи поступков, диктуемых склонностью. Но любую такую цепь можно считать склонностью, если ей противопоставляется отличное от неё требование, которое мы можем назвать моральным требованием. Склонность и моральность определяются лишь в контексте такого противопоставления, мы не можем говорить о склонности (как о чём-то неприглядном, от чего следует отказаться), пока не имеем противостоящего ей морального требования. При этом мы не в состоянии определить, не детерминируется ли это требование каким-то другим неизвестным нам природным законом.

Откуда же мы знаем о своей свободе? Разум, согласно Канту, безусловно свободен, поскольку не зависит от чувственности. В этом отношении он свободнее рассудка, который, хотя и имеет априорные принципы, но ограничен возможным применением их к чувственности [28, с. 109]. Рассудок спонтанен, разум же — чистая самодеятельность. Поэтому вопрос состоит в том, возможно ли применение разума к поступкам, т. е. возможна ли свободная воля. Разум не в состоянии объяснить, как он может быть практическим, это всё равно что объяснить, почему человек свободен⁸. «Разум должен рассматривать себя как творца своих принципов независимо от посторонних влияний; следовательно, как практический разум или как воля разумного существа он сам должен считать себя свободным, т. е. воля разумного существа может быть его собственной волей, только если она руководствуется идеей свободы» [Там же, 106]. Кант ставит задачу показать,

⁸ Однако непостижимость интереса практического разума не ограничение, а сама структура нравственности. Она показывает, что нравственность не зависит от интереса.

что свобода является свойством воли всякого разумного существа, и затем пишет:

Итак, я говорю: каждое существо, которое не может поступать иначе, как руководствуясь идеей свободы, именно поэтому в практическом отношении действительно свободно, т. е. для него имеют силу все законы, неразрывно связанные со свободой, точно так же как если бы его воля, значимая и сама по себе, и в теоретической философии была признана свободной. Я утверждаю, таким образом, что каждому разумному существу, обладающему волей, мы необходимо должны приписать также идею свободы и что оно действует, только руководствуясь этой идеей. В самом деле, в таком существе мы мыслим себе практический разум, т. е. имеющий причинность в отношении своих объектов. Не можем же мы мыслить себе разум, который со своим собственным сознанием направлялся бы в отношении своих суждений чем-то извне, так как в таком случае субъект приписал бы определение способности суждения не своему разуму, а какому-то влечению. Разум должен рассматривать себя как творца своих принципов независимо от посторонних влияний; следовательно, как практический разум или как воля разумного существа он сам должен считать себя свободным, т. е. воля разумного существа может быть его собственной волей, только если она руководствуется идеей свободы, и, следовательно, с практической точки зрения мы должны ее приписать всем разумным существам [28, с. 106].

Мы видим, во-первых, что быть свободным и руководствоваться идеей свободы — одно и то же в практическом отношении. Как пишет Кант в примечании, он тем самым избавляет себя от необходимости доказывать свободу теоретически, ведь «для существа, которое не может поступать иначе, как руководствуясь идеей свободы, имеют силу те же законы, которые обязывали бы действительно свободное существо». Принцип, регулятивный в теоретической области, оказывается конститутивным в области практической. Он не определяет объект познания, но зато определяет объект воли. Таков принцип цели, разработке которого посвящена «Критика способности суждения». Но уже здесь мы видим два понимания свободы субъекта: свобода выбора или начала, которую мы можем переживать в опыте, и свобода как полная независимость от чувственности, которая является идеальной целью и регулятивным принципом.

Во-вторых, мы видим, как Кант показывает, что разум не может действовать иначе, как предполагая себя свободным. В противном

случае он должен был бы считать причиной не себя, а «какое-то влечение». Примечательно, что Кант здесь не уточняет, как мы можем отличить свободную причинность от зависимости от влечений. Фактически, это различие проводит сам разум, когда устанавливает свободу как долг — хотя мы, возможно, не в состоянии отличить свободный поступок от поступка под влиянием склонностей, т. е. не знаем наверняка, действуем ли мы свободно, разум не только полагает себя свободным, но и устанавливает такое полагание как моральный долг. Свободу «необходимо предположить, если мы хотим мыслить себе существо разумным и наделённым сознанием своей причинности в отношении поступков, т. е. наделённым волей» [28, с. 106]. Здесь мы видим связь свободы с желанием быть свободным.

Свобода как цель — это идея разума. Её нельзя показать ни в каком возможном опыте. Но, в отличие от ситуации в теоретической философии, её полагание не приводит к антиномиям, если мы будем считать субъекта расщеплённым на феноменальную и ноуменальную части и перенесём себя в ноуменальный мир.

Наконец, в-третьих, мы видим, что свобода связана с обладанием собственной волей, с применением собственного разума: «в практическом отношении тропинка свободы есть единственная, на которой возможно при нашем поведении применение своего разума» [Там же, 113]. Другими словами, если вообще есть хоть какое-то применение разума в практической области, то мы обязаны допустить свободу. Именно разумные желания, а не склонности, субъект считает (должен считать) собственными, приписывает себе. Волящее разумное Я и есть подлинное Я. Субъект «не отвечает за склонности и влечения и не приписывает их своему подлинному Я, т. е. своей воле» [Там же, 115]. При этом разум подчиняется только условию общезначимости максими как закона, он не ищет в умопостигаемом мире объект воли, который мог бы выступать как побудительная причина. В противном случае, считает Кант, он незаконно преступил бы границы того, что он может знать, — он притязал бы на расширение созерцания на умопостигаемую область. Мы видим, что подлинную свободу, согласно Канту, следует искать не в разуме как чистом мышлении, а в разуме как воле (хотя связь между ними конечно же есть). Другими словами, человек свободен в стихии не мышления, а желания. В этом смысле подлинное Я относится к субъекту желания, что выражается у Канта в примате практической философии над теоретической.

Мы видели, что моральный закон играет в освобождении субъекта ключевую роль. Мы можем выделить в нём два измерения: 1) независимость от порядка склонностей, 2) универсальность. Соответственно,

мы имеем два понимания разума: 1) как свободного от склонностей, 2) как способного к универсальным принципам. При этом универсальность понимается как независимость от конкретного субъекта, от его чувственности. Мы, однако, можем представить себе свободных в смысле независимости от чувственности субъектов, которые тем не менее не образуют общее «царство целей» или «моральный мир». С точки зрения Канта, такая ситуация невозможна, поскольку освобождение от закона чувственности возможно только при переходе к закону разума, который един для всех. Он не просто находит в мире ноуменов возможность поведения, альтернативного причинному закону, но предполагает, что такой мир единственный — ведь это мир «вещей самих по себе». Имеется только автономия разума. Мы же можем предположить (а мы увидим, что такое предположение реализуется психоанализом), что отказ от склонностей (автономия) возможен при фиксации на любой символической структуре, не обязательно универсальной в смысле отнесения ко всем субъектам. Универсальность же является дополнительным (и притом регулятивным) принципом, связанным, как мы увидим, с кантовскойteleологией. Таким образом, в моральном законе мы можем отделить обязательность требования от его всеобщности. Первое прямо связано со структурой субъективности или со способом бытия субъекта, тогда как второе относится, скорее, к конкретно-историческому представлению о субъективности, разделяемому Кантом.

В чём оно состоит?

Кант приводит четыре примера обязанностей по отношению к нам самим и по отношению к другим людям, а затем говорит: «Канон моральной оценки наших поступков состоит вообще в том, чтобы человек *мог хотеть*, чтобы максима его поступка стала всеобщим законом. Некоторые поступки таковы, что их максиму нельзя без противоречий даже *мыслить* как всеобщий закон природы; еще в меньшей степени мы можем *хотеть*, чтобы она стала таковым. В других поступках хотя и нет такой внутренней невозможности, тем не менее нельзя хотеть, чтобы их максима достигла всеобщности закона природы, так как такая воля противоречила бы самой себе» [28, с. 86]⁹.

Кантовские примеры обязанностей могут показаться наивными с

⁹ Замечу попутно, что нельзя, согласно Канту, хотеть противоречия. Демонстрация в двадцатом веке амбивалентности желания (которое как раз хочет противоречивого или невозможного) показывает, что здесь речь идёт не о логической невозможности, а скорее — об обязательстве: не должно мыслить противоречие. Критерий «можешь ли ты желать?» уже не так бесспорен сегодня, когда мы знаем, что желание не только способно быть абсурдным и противоречивым, но всегда таково.

современной точки зрения. Однако эта наивность проясняется позже [Там же, 90]. Здесь Кант вводит содержательный моральный закон — человечество как цель саму по себе. И тогда оказывается, что всё же имеется объект морального закона, причём им является не эмпирическое, а идеальное человечество, т. е. «разумное естество» как таковое. Если учесть, что разумность в данном контексте означает автономность и независимость от природы, иными словами, моральность, то окажется, что целью морального субъекта является сам моральный субъект. Иначе говоря, быть моральным субъектом самоценно, это цель сама по себе.

Этой целью, однако, не является человек как природное существо. Действительно, долг не может быть выведен из опыта, поскольку относится к тому, что должно происходить, хотя, может быть, и не происходит. В частности, он не может быть выведен из человеческой природы. Долг связан со способом бытия — он предписывает субъекту быть определённым образом. Поэтому, когда Кант говорит о человечестве как цели самой по себе, это не следует понимать в смысле сохранения эмпирического человечества. Речь идёт об определённом способе бытия. Кант прямо об этом говорит: «Однако не следует при этом ставить принципы (практической философии. — О.Д.) в зависимость от особой природы человеческого разума, как это охотно допускает, да иногда и находит необходимым, спекулятивная философия; нет, именно потому, что моральные законы должны иметь силу для каждого разумного существа вообще, необходимо выводить их уже из общего понятия разумного существа вообще» [28, с. 75]. Но что же такое разумное существо? В контексте практической философии это существо, воля которого подчинена разуму, а не склонностям. А это означает, что оно принимает решения относительно определения себя согласно представлениям на основе всеобщих или способных стать всеобщими законов.

С этим связано понятие свободной воли или воли, подчинённой только себе самой. Автономная воля — это воля, всеми своими максимами устанавливающая всеобщие законы. Она сама для себя является законом. Этика имеет отношение к самозаконодательству, а не просто законодательству, к законам, устанавливаемым моей собственной волей для меня самого. Это сама форма воления. Целью самой по себе, таким образом, является воля каждого существа как устанавливающая всеобщие законы. Всеобщность для Канта есть способ освобождения воли от диктата склонностей. При этом различие проходит не по форме требования, а по отношению к нему. Даже если случайно требования закона и склонности совпадают по форме, следование

закону будет моральным, если происходит из чувства долга или уважения к закону. Различие следует искать не в форме схемы, а в акте идентификации.

Основанием категорического императива может быть только то, что само является целью — цель сама по себе. Человек является такой целью, а не средством для чего-то иного. Всё остальное — ценность по отношению к человеческим склонностям и потребностям. Мы видим, таким образом, что склонности и потребности не относятся к человеку как цели самой по себе. Безусловной ценностью обладает только субъект всех возможных целей. Это означает, что ценность Кант понимает так же, как категории — они априорно устанавливаются субъектом, который тем самым стоит в центре ценностного мира. Нет ценностей помимо установленных человеком.

Наконец, нужно сказать ещё об одной особенности моральных отношений у Канта — их симметричности. В «Метафизике нравов» Кант относит к долгу самосовершенствование и чужое счастье [28, с. 419]. Это указывает на симметрию кантовского понимания этики — мы имеем в точности те же обязанности по отношению к себе, как и по отношению к другим. Это хорошо видно на примере кантовского обсуждения права на самоубийство. Эта симметрия «Я–другой», однако, может быть (и фактически была позднее) поставлена под сомнение. Например, для Левинаса этика начинается с асимметрии, когда субъект налагает на себя обязанности, которые не может наложить на других. В частности, кантовская этика исключает радикальный альтруизм и самопожертвование (если у Канта и есть жертва, то приносится она не другому, а Другому). Симметрия означает главенство закона, которому должен подчиняться всякий субъект, усмиряя свои склонности. Хотя, с другой стороны, у Канта имеется обязанность добиваться счастья других людей, но не своего собственного, здесь, однако, нет противоречия. В том и другом случае счастье не следует понимать как удовлетворение склонностей, поэтому в обоих случаях мы имеем одну и ту же модель подчинения склонностей (как своих, так и чужих) всеобщему моральному закону. Симметричность Я и другого состоит в их равной подчинённости формальным условиям подчинения всеобщему закону (т. е. категорическому императиву). Другими словами, будет ли этика Канта симметрична или нет, зависит от того, что мы понимаем под субъектом. Кантовский субъект симметрично относится ко всем эмпирическим Я, включая своё собственное, но при этом занимает позицию законодательствующего Я, превосходящего их всех, диктующего моральный закон и в этом смысле несимметрично относящимся к себе и другим (включая собственное эмпирическое Я).

В этом смысле мы можем сказать, что моральность для Канта состоит в том, что субъект перестаёт быть эмпирическим Я (руководимым чувственностью) и становится всеобщим и свободным Я разума.

1.5. Кант: субъект вкуса

Вкус является особой способностью субъекта, отличающейся как от познания, так и от желания. Его специфичность позволяет даже называть его собственно человеческой способностью (например, [25]). Исследованию суждений вкуса или эстетических суждений посвящена у Канта «Критика способности суждения». В ней Кант показывает, что эстетические суждения отличаются как от моральных, так и от познавательных суждений, а значит — что способность суждения имеет свои собственные априорные принципы, независимые от принципов разума и рассудка. Как обычно, он начинает с определений: «Способность суждения вообще есть способность мыслить особенное как подчинённое общему. Если общее (правило, принцип, закон) дано, то способность суждения, которая подводит под него особенное <...> есть определяющая способность суждения; если же дано только особенное, для которого способность суждения должна найти общее, то эта способность есть рефлектирующая способность суждения» [30, с. 50]. Ситуация элементарна, когда имеется закон, по которому следует относить особенное к общему. Есть, однако, случаи, когда такого закона нет. Тогда способность суждения вынуждена полагать этот принцип, исходя из себя, т. е. *a priori*. В «Критике способности суждения» Кант рассматривает два случая, когда субъект выносит суждение о целесообразности, не имея общего закона, позволяющего отнести к нему особенное. Эти случаи — эстетика иteleология. В обоих случаях опыт оказывается подведён под некоторое общее понятие по неизвестному закону. Эту «закономерность случайного» Кант называет целесообразностью. Телеологией мы займёмся позже (см. п. 1.6), сейчас же рассмотрим эстетику.

Рассудок даёт законы, но при этом в природе остаётся многое, что этими законами не определяется. Для этого, однако, говорит Кант, должны существовать свои законы. Наш рассудок будет считать их случайными, «но поскольку они должны называться законами (как того требует понятие природы), их следует всё-таки признавать необходимыми, исходя из некоего, хотя и неизвестного нам принципа, принципа единства многообразного» [Там же, 50]. Это и есть априорный принцип рефлектирующей способности суждения. Он означает,

что частные эмпирические законы следует рассматривать так, как будто бы они определяются неким рассудком, пусть и не нашим. Отсюда, конечно, нельзя вывести существование такого рассудка. Это принцип целесообразности природы: «... целесообразность природы есть частное априорное понятие, которое имеет свой источник только в рефлектирующей способности суждения» [Там же, 51]. Это понятие полностью отличается от практической целесообразности.

Кант различает трансцендентальные и метафизические принципы: «Трансцендентальный принцип — это принцип, посредством которого представляется априорное общее условие, единственно допускающее, чтобы вещи могли стать объектами нашего познания. Напротив, метафизическим принцип называется, если он представляет априорное условие, допускающее, чтобы объекты, понятие о которых должно быть дано эмпирически, могли быть далее определены априорно» [30, с. 52]. Принцип практической целесообразности эмпиричен, так как требует эмпирического понятия способности желания как воли. Иными словами, трансцендентальный принцип относится к объекту опыта вообще, метафизический — к некоторым эмпирическим объектам.

Итак, трансцендентальным принципом способности суждения является принцип формальной целесообразности природы (в многообразии её эмпирических законов). Принцип целесообразности относится к познанию природы, «но не просто как природы вообще, а как природы, определённой многообразием частных законов» [Там же, 53]. Он предписывает, как должно судить (например, природа избирает кратчайший путь, она не делает скачков, множество эмпирических законов подчинено немногим принципам и т. д.¹⁰). Другими словами, этот принцип определяет форму возможных суждений: «способность суждения должна принять в качестве априорного принципа для своего собственного применения, что случайное для человеческого понимания в частных (эмпирических) законах природы всё-таки содержит хотя и непостижимое для нас, но мыслимое закономерное единство в соединении многообразного в ней в сам по себе возможный опыт» [Там же, 54]. Это понятие целесообразности не есть ни понятие природы, ни понятие свободы, поскольку ничего не приписывает объекту (природе). Это субъективная максима способности суждения. Встречая

¹⁰ Сам Кант приводит следующие конкретные формулировки принципа целесообразности: «что в природе существует постижимая для нас иерархия родов и видов; что они приближаются друг к другу по общему принципу, дабы был возможен переход от одного к другому, а тем более к высшему роду; что, хотя нашему рассудку сначала представляется неизбежным принять для специфического различия действий природы столько же видов кausalности, они всё-таки могут подчиняться небольшому числу принципов, обнаружением которых мы должны заниматься и т. д.» [30, с. 56].

подобное единство, мы испытываем радость, как будто это счастливая случайность. Эта радость, по Канту, и лежит в основе эстетического переживания.

Задача получения связного опыта «априорно включена в наш рассудок». Другими словами, она относится к структуре нашей субъективности. Это единство отличается от трансцендентального единства апперцепции, которое представляет собой «место», в котором «помещается» весь наш опыт. Действительно, единство нахождения в одном и том же месте не то же самое, что единство, которое подразумевает принцип целесообразности. Для последнего важна связность, т. е. подчинение некоторому принципу, который Кант понимает не аксиоматически, а субстанционально (подобно тому, как множества тоже подчинены принципам теории множеств, но это не означает их субстанционального единства). Мы мыслим природу соответствующей нашей познавательной способности, хотя рассудок признаёт это соответствие случайным (при этом Кант допускает, что связного единства опыта могло бы и не быть). Принцип целесообразности оказывается условием познания вообще: «ибо успешно применять наш рассудок в опыте и обретать познание мы можем лишь в тех границах, в которых действует этот принцип» [30, с. 57]. При этом мы не можем знать заранее границы применимости этого принципа:

Ибо веление способности суждения — действовать, основываясь на принципе соответствия природы нашей познавательной способности до тех пор, пока этот принцип сохраняет свою значимость, не задаваясь вопросом о её границах (поскольку это правило даёт нам не определяющая способность); определить границы рационального применения нашей познавательной способности мы можем, но определить границы в эмпирической области невозможno [Там же, 59].

Однако собственно эстетическое переживание связано с удовольствием. Осуществление намерения (т. е. желания) связано с чувством удовольствия. Здесь оно «определенено априорным основанием и значимо для каждого». В то же время Кант говорит, что понятие целесообразности не принимает во внимание способность желания — потому что для Канта желание связано с определением предметов по представлениям, здесь же хотя и есть предмет (мир как единство, как единица), но нет представления — имеется объект желания, но не представление о нём. К тому же ему соответствует некая идея о заполнении (гармонии) и чувство удовольствия (а также неудовольствия от идеи о невозможности единства эмпирических законов).

Кант проводит дальнейшие различия. «То, что в представлении об объекте чисто субъективно, т. е. составляет его отношение к субъекту, есть эстетическое свойство представления; но то, что служит или может быть применено в нём для определения предмета (для познания), есть его логическая значимость. <...> То субъективное в представлении, которое *не может стать частью познания*, есть связанное с этим представлением *удовольствие или неудовольствие*» [30, с. 59–60]. Целесообразность вещи также не составляет свойство объекта (не может быть воспринята). «Следовательно, в таком случае предмет называется целесообразным лишь потому, что представление о нём непосредственно связано с чувством удовольствия; и само это представление есть эстетическое представление о целесообразности» [Там же, 60]. В этом примечательном абзаце Кант связывает принцип целесообразности с удовольствием (а, кроме того, эстетику с целесообразностью, что сразу демонстрирует ограниченность кантовской эстетики) и тем самым удовольствие и стремление субъекта к единству опыта. Здесь также видно, что познание для Канта означает выражение в языке, в понятиях. Удовольствие не выражается в понятиях, и поэтому не относится к познанию. Кроме того, удовольствие не является познанием, так как относится не к объекту, а к субъекту.

В эстетическом переживании случайная форма вдруг оказывается подчинена рассудочному понятию, хотя и невозможно объяснить, как именно это происходит. Здесь «воображение (в качестве способности к априорным созерцаниям) непреднамеренно приводится в согласие с рассудком (в качестве способности создавать понятия) и тем самым возбуждается чувство удовольствия» [Там же, 61]. Если форма предмета рассматривается в рефлексии как основание удовольствия, то удовольствие мыслится как необходимо связанное с представлением. Такой предмет называется прекрасным, а способность выносить суждение на основании такого удовольствия — вкусом. Таким образом, основанием удовольствия в данном случае оказывается не ощущение (как в случае склонностей) и не понятие, соответствующее какому-либо намерению (как в случае практической целесообразности). Источником удовольствия здесь выступает совпадение воображения и рассудка. Суждение вкуса предписывает всем удовольствие от данного предмета и «покоится на рефлексии и общих, хотя только субъективных, условиях соответствия рефлексии познанию объектов вообще, для которых форма объекта целесообразна» [Там же, 62]. Другими словами, вкус основывается на самой структуре субъекта и является утверждением не об объектах (определяющим), а об общих свойствах субъектов, их способности суждения. Именно поэтому о вкусах можно

спорить.

Красота природы есть формальная (субъективная) целесообразность, а цели природы — реальная (объективная). О первой судит вкус (посредством удовольствия), о второй — рассудок и разум (согласно понятиям): «На этом основано деление критики способности суждения на *эстетическую* и *телеологическую*; под первой мы понимаем способность судить о формальной целесообразности (её называют также субъективной) на основании чувства удовольствия или неудовольствия, под второй — способность судить о реальной целесообразности (объективной природы) на основании рассудка и разума». Вкус, таким образом, является особой субъективной способностью. Это способность видеть гармонию в природе, не имея при этом понятия об этой гармонии. Поэтому Кант пишет: «эстетическая способность суждения есть особая способность судить о вещах по правилу, но не по понятиям. Телеологическая же способность суждения есть не особая способность, а лишь рефлектирующая способность суждения вообще» [30, с. 65]. Эстетическая способность относится не к познанию, а только к критике выносящего суждения субъекта и его познавательных способностей. Напротив, телеологическая способность имеет объективный характер. Рассмотрим её более подробно.

1.6. Кант: телеология и единство опыта

Телеология, или понятие об объективной целесообразности природы, призвано в кантовской системе обеспечивать связь теоретической и практической философии, природы и свободы:

Хотя между областью понятия природы в качестве чувственного и областью понятия свободы в качестве сверхчувственного лежит необозримая пропасть, так что переход от первой ко второй (следовательно, посредством теоретического применения разума) невозможен, будто это два настолько различных мира, что первый не может влиять на второй, тем не менее второй *должен* влиять на первый, а именно, понятие свободы должно сделать действительной в чувственном мире заданную его законами цель, и, следовательно, природу должно быть возможно мыслить таким образом, чтобы закономерность её формы соответствовала по крайней мере возможности целей, заданных ей законами свободы. Следовательно, должно быть всё-таки основание для единства сверхчувственного, лежащего в основе природы, с тем, что практически содержится в себе понятие свободы, даже если такое понятие

на достигает ни теоретически, ни практически познания этого единства, а значит, не имеет своей области, оно всё-таки делает возможным переход от мышления по принципам природы к мышлению по принципам свободы [Там же, 46].

Таким образом, важнейшая роль в обеспечении связи областей природы и свободы отводится цели или целесообразности. Природа должна рассматриваться как соответствующая целям, задаваемым свободой. В чём же состоит эта целесообразность?

Рассмотрим прежде всего область теоретического. Целесообразность здесь связана с тем, что случайные данные чувственности как бы приспособлены для того, чтобы подводиться под понятия. Требование конечной цели связано с конечностью человека, т. е. с невозможностью пользоваться только рассудком без чувственности. Если бы человеку было достаточно только рассудка, он был бы способен объяснить всё с помощью обычной каузальности действующих причин. Но поскольку он этого не может, ему требуется иная каузальность, а именно — каузальность конечных причин или целей. Для Канта (как, между прочим, и для Фрейда) научное объяснение означает механическое объяснение. Максима теоретического рассудка требует мыслить вещи природы так, как будто они возможны только на основании механических законов. Это означает, что мы должны судить о них только таким образом, откуда, конечно, не следует, что вещи на самом деле возможны лишь на основании законов природы. Конечность нашего рассудка приводит к тому, что мы не в состоянии всегда мыслить их так, поэтому в некоторых случаях мы не можем следовать этой максиме и тогда вполне допустимо мыслить их на основании принципа цели. При этом та же конечность оставляет открытой возможность объединения природных и целевых принципов в каком-то высшем принципе, который наш человеческий рассудок не в состоянии понять. Таким образом, суждение на основании целесообразности связано с устройством субъекта, точнее говоря, с его конечностью (причём конечность Канта мыслит здесь не как выход за пределы, что было в случае разделения феноменального и ноуменального, а по схеме ограничения высшего целого). Телеология необходима не потому, что механическое объяснение невозможно само по себе¹¹, а потому что оно невозможно для нас, людей. Кант пишет: «особенность нашего рассудка для способности суждения состоит в том, что в познании посредством него

¹¹ Кант имеет в виду прежде всего организмы, которые нельзя мыслить, не используя понятие цели. Цель, согласно Канту, входит в определение организма: «Органический продукт природы — это продукт, в котором всё есть взаимно цель и средство» [Там же, 249].

особенное не определяется через общее и, следовательно, не может быть выведено из него; тем не менее, в многообразии природы это особенное должно согласовываться с общим (посредством понятий и законов), чтобы оно могло быть подведено под общее, — согласованность эта при таких обстоятельствах должна быть всегда случайной и лишённой определенного принципа для способности суждения» [30, с. 280–281]. Именно эта особенность человеческого рассудка делает возможным мышление в терминах целей. Наш рассудок не обладает знанием синтетически общего, т. е. не обладает созерцанием целого как такового, поэтому целое должно быть ему придано извне.

Необходимостьteleологии связана со строением познавательных способностей субъекта:

Одно дело, если я говорю: возникновение определённых вещей природы или даже всей природы в целом возможно только посредством причины, которая определяется к действиям в соответствии с намерениями; и совсем другое: *по особому свойству моих познавательных способностей* я могу судить о возможности этих вещей и их возникновении только в том случае, если мыслю для этой возможности причину, действующую в соответствии с намерениями, другими словами — существо, продуктивность которого действует по принципу, аналогичному каузальности рассудка. В первом случае я хочу обнаружить что-то в объекте и обязан установить объективную реальность принятого понятия; во втором разум определяет только применение моих познавательных способностей в соответствии с их особенностью и существенными условиями их размера и границ [30, с. 271].

Во втором случае мы имеем дело с максимой, налагаемой разумом на способность суждения: «Принцип разума присущ природе только как субъективный принцип, т. е. как максима: всё в мире для чего-то нужно, в нём нет ничего напрасного» [Там же, 252] (при этом красоту также можно рассматривать как целесообразность). Она необходима, если мы хотим мыслить, например, органические продукты. Высшая причина не существует объективно, но служит для организации или настройки наших субъективных способностей — как условие возможности их применения. Мы не наблюдаем цели в природе, а примысливаем их [Там же, 273]. Другими словами, цель входит существенным образом в способ бытия субъекта: последний есть так, что предполагает высшую (т. е. разумную) причину мира: «для того, чтобы вообще судить, <...> мы можем положить в основу возможности этих целей природы не что иное, как разумное существо; и только это со-

ответствует максиме нашей рефлектирующей способности суждения, следовательно, субъективной, неразрывно связанной с человеческим родом основе» [Там же, 274].

Поэтому Кант и может сказать, что целесообразность связана с устройством нашей субъективности, с тем, что мы вообще подводим чувственные данные под понятия. Целесообразность есть свойство (и необходимость) рефлектирующей способности суждения искать понятия для данного многообразного. В итоге, способность суждения с необходимостью — в противном случае она перестанет быть способностью суждения — рассматривает природу как предназначенную для нашего познания. Можно сказать, что в этом состоит условие возможности способности суждения как таковой.

Однако принцип целесообразности действует не только в теоретической, но и в практической области. Высшая причина, которую разум должен предполагать в мире, оказывается прежде всего моральной: «моральные задатки в нас в качестве субъективного принципа — не довольствоваться в видении мира его целесообразностью посредством природных причин, а связывать её с высшей причиной, господствующей над природой по моральным принципам». Эта причина не может находиться в природе: «К этому присовокупляется ещё и то, что мы чувствуем, как моральный закон заставляет нас стремиться к всеобщей высшей цели, но при этом чувствуем, что ни мы, ни вся природа в целом не способны её достичнуть, что, лишь стремясь к ней, мы можем считать себя соответствующими конечной цели разумной причины мира (если бы таковая существовала)» [30, с. 321]. Более того, не достижение моральной цели, а стремление к ней является признаком морального субъекта. Отказ от морального царства как цели, например, признание его недостижимым, не только не преуменьшает значение морального закона и обязательства, но, напротив, это обязательство только тогда будет чистым, когда не будет принимать во внимание осуществимость как счастья в мире, так и мира, соответствующего моральным требованиям (т. е. мира, в котором правит всеобщий закон).

Применять понятие конечной цели может только практический разум по моральным законам, теоретический разум делать этого не вправе. Высшая конечная цель не является объектом теоретического разума, но является таким объектом для практического. Если разум вообще предполагает себя практическим, т. е. предполагает свою свободу, то он может выбрать своим объектом высшую конечную цель, которая тем самым станет объектом веры. Мы видим, что у Канта объект веры относится не к теоретическому, а к практическому разу-

му. Это, в частности, означает, что такая вера отличается от простого принятия к сведению (которое Кант называет гипотезой). Её было бы лучше называть доверием [Там же, 347] или даже верностью. Она связана не с невозможностью познания, а с практической ориентацией, т. е. с ориентацией воли на некоторый результат, принципиально недоступный теоретическому познанию, поскольку не относится к предметам возможного знания. В данном случае объект веры является структурной компонентой воли: если воля ориентирована морально (т. е. на автономию и универсальность), то это означает, что она верит в возможность морального мира (в котором все субъекты автономны и подчиняются единому закону). Эта вера является достаточной не для познания, а для намерения разума: «ибо без веры моральный образ мыслей, нарушая требование теоретического разума предъявить доказательства (возможности объекта моральности), не обладает необходимой прочностью и колеблется между практическими велениями и теоретическим сомнением» [30, с. 348]. Другими словами, вера является основанием морального субъекта. Это означает, что категорического императива всё же недостаточно для его конституирования.

Разум показывает достижимость конечной цели, но не даёт уверенности в ней: «Вера (то, что обычно так называется) есть упование на осуществление намерения, стремиться к которому — наш долг, но возможность претворения которого в действительность недоступна нашему пониманию» [Там же, 347]. Но в то же время «разум не может повелевать следовать цели, признанной просто иллюзией» [Там же, 348]. Эта цель должна приобрести какую-то степень объективности. В этом помогает понятие свободы, которое единственное позволяет перейти к познанию сверхчувственных сущностей, «в остальном совершенно скрытых от нас» [Там же, 349]. Бытие Бога и бессмертие души нельзя доказать теоретически, но благодаря свободе и её переживанию в опыте можно доказать практически. В результате «понятие свободы (как основное понятие всех безусловно практических законов) может вывести разум за те пределы, которыми безнадёжно ограничено каждое (теоретическое) понятие природы» [Там же, 350].

Кант различает теоретическую и практическую веру (т. е. доверие, которое он также называет доверием обетованию морального закона). Как демонстрирует первая «Критика», идеи теоретического разума не могут иметь объективной реальности. Высшая же конечная цель как идея имеет объективную реальность в практическом отношении. Но для теоретического разума это лишь предмет веры. Однако без последней моральный образ мысли не обладает необходимой прочностью.

Отсутствие теоретического доказательства в данном случае — всего лишь препятствие, которое можно устраниТЬ пониманием границ теоретического разума [Там же, 348].

В чём же состоит Высшая цель? Она не сводится просто к счастью человека, хотя Кант, с другой стороны, и не хочет отказывать в нём человеку. В результате целью оказывается совмещение счастья и моральности: «высшее возможное в мире физическое благо, достижению которого мы, поскольку это от нас зависит, содействуем в качестве конечной цели, есть счастье — при объективном условии согласия человека с законом *нравственности*, делающего его достойным быть счастливым» [30, с. 325]. Моральный закон является условием того, что человек достоин счастья, но не условием самого счастья. Условие того, чтобы человек был не только достоин счастья, но и обладал им на деле, мы не в состоянии познать, опираясь на естественные причины. Поэтому нам необходимо признать Бога как гаранта этого совпадения. Но это признание будет не конститутивным, а регулятивным, т. е. априорным условием не определяющей, а рефлектирующей способности суждения. Кант иногда называет принцип высшей цели субъективно конститутивным, т. е. хотя и конституирующими, но такой объект, который значим лишь субъективно. Бог позволяет мыслить практически осуществимой цель, которую чистый практический разум предписывает безусловно, безотносительно к реализации. Это, в частности, означает, что возможность или невозможность реализации этой цели нисколько не влияют на обязательство, налагаемое моральным законом.

Рассмотрение Бога как причины ещё ничего не даёт нам в плане его познания. Бог является сущностью, о которой мы знаем лишь, что она находится к нам в некотором отношении, но о самой этой сущности не знаем ничего. Если же что-то и знаем, то только то, что можем вывести из свойств этого отношения. Причём для Канта этим отношением является каузальность: Бог есть причина, познание которой для нас невозможно. С подобной структурой мы встретимся у Лакана при рассмотрении понятия объекта *a* — причины субъекта.

Если счастье само по себе не является для Канта конечной целью, то что тогда ею является? Моральный субъект. Действительно, с одной стороны, «конечная цель есть та цель, которая не нуждается ни в какой другой цели как условии своей возможности». С другой стороны, только человек как свободное, т. е. моральное, существо имеет цели. Поэтому «о человеке (как и о каждом разумном существе в мире) как существе моральном уже нельзя спрашивать, для чего (quem in finem) он существует. Его существование несёт в себе самом высшую

цель, которой он в меру своих возможностей может подчинить всю природу». Человек есть конечная цель творения, «и в нём только как субъекте моральности мы находим необусловленное законодательство в отношении целей, что только и делает его способным быть конечной целью, которойteleologически подчинена вся природа» [Там же, 308–310]. Мы видим, что человек выступает как венец творения не сам по себе, а лишь поскольку является моральным существом. Но даже это не конечная цель творения: «Действие в соответствии с понятием свободы есть конечная цель, которая (или её явление в чувственном мире) должна существовать; для чего и предполагается условие её возможности в природе (субъекта в качестве чувственного существа, т. е. в качестве человека)» [30, с. 67]. Конечной целью, таким образом, оказывается свобода, для существования которой и необходим моральный субъект. С другой стороны, конечной целью является мир, в котором субъект может действовать свободно, что для Канта означает автономно, т. е. следуя своему собственному закону (не очень ясно, что при этом происходит со склонностями, но вполне возможно мыслить моральный мир, допускающий удовольствие склонностей, хотя мы и не можем понять, как конкретно это может происходить).

Кант различает «физическую» и моральную теологию: «Физикотеология есть попытка разума заключать от целей природы (которые могут быть познаны только эмпирически) к высшей причине природы и её свойствам. Моральная теология (этикотеология) есть попытка заключать от моральной цели разумных существ в природе (эта цель может быть познана априорно) к названной причине и её свойствам» [Там же, 309–310]. Согласно Канту, физикотеология невозможна, поэтому теология возможна лишь как этикотеология. Например, физикотеология никогда не сможет понять цель природы как таковой: «без людей всё творение было бы пустыней, существующей напрасно и без конечной цели» [Там же, 317]. Ни познание, ни удовольствие (счастье) не могут быть основанием ценности человека, поскольку нужно ещё показать, в чём его ценность, чтобы предоставить ему счастье. Ценность человека зависит от того, что он делает не как часть природы, а в свободе своей способности желания: «то, что только и может дать его существованию абсолютную ценность и по отношению к чему существование мира может иметь конечную цель, есть добрая воля» [Там же, 317]. Без добродой воли даже способствование пользе других людей будет достойно презрения.

Таким образом, целью творения является человек как моральное существо, а высшим благом Кант считает существование разумных существ, подчинённых моральным законам [Там же, 319]. При этом

«понятие о существах мира, подчинённых моральным законам, есть принцип (априорный), по которому человек необходимо должен судить о себе» [Там же]. Нужно помнить, что человек является целью творения не объективно (в этом отрицании и состоит тезис Канта о невозможности физикоэпистемы), а субъективно, т. е. благодаря определённым свойствам нашего разума. Для Канта это означает следующее: мы должны мыслить разум свободным, т. е. независимым от порядка природы. Последнее же означает для Канта, что человек подчинён моральным законам (поскольку свободен от законов природных склонностей). Но мыслить такого субъекта можно только как цель саму по себе, т. е. только как существо, само устанавливающее себе цели. Таким образом, такое свойство субъекта, как его свобода, и заставляет нас априорно мыслить его как цель творения: «если повсюду имеет место *конечная цель*, которую разум должен указать априорно, этой целью может быть только *человек* (каждое разумное существо в мире), *подчинённый моральным законам*». В примечании Кант подчёркивает, как и в своих моральных сочинениях, что здесь существенно именно подчинение законам, а не просто поведение в согласии с ними. При этом аргумент Канта снова исходит из конечности человека: мы не можем знать, возможно ли, чтобы поведение человека было одновременно свободным и согласным с моральными законами, это знание требует проникновения в мир ноуменов, что для нашего разума невозможно. Но это возможно в практической области, поэтому «только о *человеке, подчинённом моральным законам*, мы можем, не нарушая границ нашего понимания, сказать: его существование составляет конечную цель мира» [30, с. 323].

Как мы видели, мышление в терминах цели вообще связано с конечностью человека, с невозможностью ограничиться мышлением в терминах научного объяснения. Но здесь возникает вопрос. Конечно, свобода, как и ноумен, является ограничительным понятием, она указывает на невозможность понять человека как подчинённого исключительно законам природы. Но Кант на этом не останавливается и подчиняет человека другим законам, теперь уже моральным. Его решение состоит в том, чтобы полагать самого человека законодателем, подчиняющимся собственным законам. Но нельзя ли мыслить человека как не подчинённого никаким законам? Не входит ли, скорее, подчинение в саму структуру субъекта? Субъект определяется стремлением избавиться от подчинения, и свобода выступает скорее как проект, чем как актуальное состояние. Вместе с тем, однако, такое стремление уже предполагает свободу. Эта неопределенность в статусе свободы относится к существенным характеристикам субъекта.

Целью мироздания по Канту является субъект с определённой структурой желания, определённым образом желающий субъект. К этой структуре прежде всего относится то, что это желание должно быть собственным, что значит: не зависящим от «тиrании склонностей». И хотя Кант говорит здесь о подчинении моральным законам в мире, созданном в согласии с намерением некоего высшего существа, это вовсе не означает, что человек должен подчиняться законам, предписанным ему этим высшим существом. Напротив, в намерение высшего существа входит, чтобы человек подчинялся только законом, установленным им самим для себя. Кант здесь вполне традиционен: освобождения от эгоистического интереса достаточно, по его мнению, для того, чтобы считать поведение моральным. На деле это означает доверие разуму. С одной стороны, Кант выражает (а во многом и впервые формулирует) основную идею Просвещения о том, что следует доверять каждому человеку, что каждый обладает разумом, следование которому приведёт к морально ценному миру, нужно только освободить разум от внешнего принуждения не только со стороны властей, но и со стороны внутреннего «врага» — склонностей. С другой же стороны, индивидуальный разум лишь тогда чего-то стоит, когда он следует универсальным правилам. Ограниченностю кантовской этики состоит не только в том, что он не учитывает возможность автономного, но не морального поведения (например, Маркиз де Сад), но и не автономного, но морального (например, Левинас). Можно сказать, что проблема свободы, т. е. возможности полностью автономного субъекта, была Кантом поставлена, но не решена.

Наконец, в заключение — цитата, в которой Кант подытоживает связь рассудка, разума и способности суждения:

Рассудок посредством возможности своих априорных законов для природы даёт нам доказательство того, что природа познаётся нами только как явление, а тем самым — и указание на её сверхчувственный субстрат, оставляя его, однако, совершенно *неопределённым*. Способность суждения своим априорным принципом в суждении о природе по её возможным частным законам даёт сверхчувственному субстрату (как в нас, так и вне нас) *определенность посредством интеллектуальной способности*. Разум же своим априорным практическим законом даёт этому субстрату *определение*; таким образом способность суждения делает возможным переход из области понятия природы к области понятия свободы [30, с. 67–68].

Таким образом, ноумен, который в теоретической философии был

чисто негативным пограничным понятием («есть ещё что-то помимо феноменов»), здесь оказывается объективированным и «позитивированным».

1.7. Гегель: чувственность и Разум

К сожалению, из-за недостатка места нам не удастся подробно рассмотреть гегелевскую теорию субъекта, поэтому ограничимся лишь самыми общими подходами. Мы сконцентрируемся на гегелевской теории чувственности (в этом разделе) и на его понимании субстанции (в следующем). В определённом смысле можно считать, что Гегель в отношении чувственности делает шаг назад по сравнению с Кантом. Перед молодым Гегелем стоит та же проблема, что и перед Декартом, хотя и на другом уровне — если существует множество философских систем, которые часто друг другу противоречат, то как мы можем понять, в чём состоит истина. Гегель старается избежать двух опасностей: догматизма, утверждающего одну неизменную истину, и скептицизма, отрицающего возможность истины вообще. Из раннего увлечения мистикой и последующего разочарования в ней Гегель извлекает урок, касающийся языка и реальности. Хотя язык не способен выразить истину, он обладает свойством содержать в себе свою собственную негативность. Поэтому следует искать способ, каким истина всё же содержится в языке. Гегелевская диалектика призвана описать этот способ.

Гегель сравнивает философию с искусством, множество форм которого не исключает единство идеи, к которой они относятся. Поэтому следует найти «rationальное зерно» всех философских систем. Противоречие между ними формально. Если мы очистим идею от формы, в которой она нам является, то мы обнаружим истину, как она есть. И Гегель провозглашает необходимость новой систематической философии, которую он часто называет наукой. Недостаток догматизма состоит в отрицании историзма. Он рассматривает истину, как будто она нам уже известна. Гегель же стремится развить имманентную критику, т. е. критику стадии знания с точки зрения субъекта, находящегося на самой этой стадии, субъекта, критикующего самого себя и благодаря этой критике выходящего за пределы самого себя.

Гегель находит решение в историчности самой Идеи. История для него — конститутивная черта самой Идеи, а не просто её внешняя форма: истина, говорит Гегель, «не отчеканенная монета, которая может быть дана в готовом виде и в таком же виде спрятана в карман» [15,

с. 20]. Идея саморазвивается и этот процесс относится к её сущностным характеристикам. При этом, если искусство — это представление Идеи внешними её средствами (в чувственности), то философия — её представление внутренними для неё средствами (в мышлении). Философия видит Идею непосредственно, без посредничества чувственности.

Саморазворачивание Идеи проходит через три стадии, и Гегель использует метафору зерна для их описания. Первая стадия — «в-себебытие», при котором потенциальные возможности Идеи не выявлены. Это зерно, потенциально содержащее в себе растение, но не проявляющее этого. Это чистое бытие во всей своей неопределенности. Вторая стадия — «бытие-для-другого» — это наличное или определённое бытие (*Dasein*), когда то, что было в зерне, становится существующим. Это результат становления — вещь, разделённая в себе. Именно на этом этапе развития идеи мы имеем множество философских систем, порой противоречащих друг другу. Своей задачей Гегель видит переход к третьей стадии «для-себя-бытия», при котором всё разнообразие форм возвращается к своей первоначальной простоте и становится понятно, что их противоречие лишь видимо, что все они имеют один и тот же источник и выражают различные стороны одной и той же Истины, как бы видят её с различных сторон. При этом Гегель отличает дурную или отрицательную бесконечность от истинной бесконечности. Если первая есть никогда не заканчивающийся прогресс и в этом смысле, как говорит Гегель, «никогда не выходит из области конечного» [16, с. 233], то вторая представляет собой нечто замкнутое. Это первоначальная бесконечность, вернувшаяся в саму себя, это «бытие-для-себя». Именно истинная бесконечность оказывается основным понятием философии. В ней все точки зрения сливаются в гармоничное целое, при этом каждая стадия порождает предыдущую посредством её отрицания и в этой цепи нет ни разрывов, ни повторений. Последнюю стадию Гегель также называет Понятием.

Бесконечность является для Гегеля важнейшей характеристикой философии, поскольку она занимается мышлением, будучи сама мышлением. Согласно Гегелю, если наш объект — мышление, то у нас нет разделения внешнего и внутреннего, чувства и мысли. В философии мышление возвращается к самому себе. Исследуя себя, оно находится у себя, не имея никаких других объектов. Разум един и нет необходимости различать познающий и познаваемый разум, как это делает Кант, вводя понятие вещи самой по себе. В философии познание изучает само себя, становится самим собственным предметом, оно само даёт себе критерий и само себя проверяет [15, с. 47]. При этом опыт со-

стоит в самоизменении предмета и задача философа — дать предмету разворачиваться самому. Таким образом, наука сама становится само-разворачиванием, при полном отсутствии предпосылок. Это знание, включающее свою рефлексию.

В качестве примера дурной бесконечности Гегель приводит пространство и время. Здесь мы видим его отличие от Канта. Если последний, как мы видели, чётко отделяет чувственность от мышления и подчёркивает специфику первого, то Гегель обесценивает чувственность, подчиняет её мышлению. Он делает это, интегрируя время в понятие. Если у Канта время это — чистая рамка или форма, то для Гегеля время — изменение чего-то. Это присутствие объекта (того, что становится) приводит к тому, что становление понимается Гегелем как разворачивание Идеи.

Это принижение чувственности проявляется в гегелевской эстетике. Если для Канта естественная красота выше искусства, то для Гегеля прекрасное может быть только в искусстве. Прекрасное для Канта — это объект чувственности, который неожиданным образом оказывается в согласии с требованиями разума, т. е. с Идеей. В основе суждения вкуса — сверхчувственное вообще, а эстетическое — это созерцание, для которого не может быть найдено понятие, «не поддающееся объяснению представление» [30, с. 218]. Но это согласие само должно происходить из природы, оно не может быть продуктом воли. В этом, согласно Канту, суть эстетического удовольствия — нечто внешнее по отношению к субъективности вдруг оказывается в согласии с ней. Объект как бы «вызывает» в нас Идею прекрасного, но сам он ей не гомогенен. Прекрасное, таким образом, вне контроля субъекта, даже трансцендентального. Гений не имеет правил, а чувство вкуса, подобно чувству юмора, претендует на звание самого субъективного из чувств.

Напротив, для Гегеля в искусстве речь идёт об истине, оно — чувственное представление истины. Поэтому оно важнее любой природы — так как в нём разум всё же присутствует. Искусство иррационально лишь в той мере, в какой является ранней стадией разворачивания науки. Но оно ограничено лишь формой выражения, будучи же лишено чувственности, оно обнаружит лежащую в его основе Идею. Мы видим, что это существенно отличается от кантовского понимания, при котором прекрасное лишь отсылает к Идее, т. е. не имеет с ней отношения презентации. Вкус у Канта — особая субъективная способность, выходящая за пределы чувственности, но не равная разуму. Гегель же в этом отношении возвращается к докантовской философии.

Таким образом, Гегель отказывается не просто от вещей самих по

себе, а также и от эстетических идей в понимании Канта. Это означает, что оно предполагает возможность тотальности сущего (бесконечности) и сводит всё познание к репрезентации. Критика гегелевского понимания Разума (и субъекта) может тогда состоять не в утверждении «внешнего мира», как бы он ни понимался, а в отрицании возможности мыслить разум как единство.

1.8. Гегель: Истина как субъект

Знаменитое гегелевское утверждение из «Феноменологии духа» гласит, что следует «понять и выразить истинное не как *субстанцию* только, но равным образом и как *субъект*» [15, с. 9]. Как мы можем это понимать?

Согласно Гегелю, различие предмета и сознания проводится в самом сознании. Сознание здесь находится «у себя». Негативным он называет «существующее в сознании неравенство между „я“ и субстанцией, которая есть его предмет» [15, с. 19]. Вначале предмет не определён, но в результате опыта, в котором каждый раз для нас возникает новый предмет, он получает определённость. Но при этом сознание узнаёт в предмете свои собственные формы и поэтому влияние негативного постепенно исчезает, сознание возвращается к самому себе. Разум становится тем, что он уже есть в себе. Это не непосредственное единство, а восстановливающееся равенство. В этом процессе субъект выступает и как источник, и как цель — причина движения у Гегеля направляет всё движение.

Но подлинной субстанцией для Гегеля является становление — важен не просто результат, а результат плюс становление. При этом равенство начала и конца есть всегда, на всём протяжении становления. Опосредствование — это равенство себе самому, находящееся в движении [Там же, 10]. Но что является движущей силой? Ответ Гегеля: отрицающая способность субъекта, его способность поставить под вопрос всякую достигнутую стадию. Движет субъект как чистая негативность. В этом, собственно, и состоит его деятельность как субъекта, его определяющее свойство. Именно субъект оказывается субстанцией разворачивания Идеи — как деятельность познания, познающая сама себя. Это движение — собственная деятельность субстанции, поскольку она есть субъект. Результатом является абсолютный субъект, в котором нет противоречия предмета и знания о нём — этот субъект знает, что он есть, и есть именно так, как он знает. В этом смысле он бесконечен, замкнут, тотален. Критика понятия субъекта в XX веке направлена прежде всего против этого гегелевского понимания.

Глава 2

Феноменология

В том, что касается теории субъекта, феноменология во многом продолжает линию, восходящую к Декарту и Канту. Создатель феноменологии Эдмунд Гуссерль эволюционировал от «Картезианских размышлений» к трансцендентальной феноменологии, близкой кантовской философии. Феноменологию вообще можно рассматривать как попытку заново решить проблемы, стоявшие перед Декартом, и продолжить с учётом некоторых корректировок в направлении, заданном им самим.

Гуссерль строит феноменологию как строгую науку о сознании [21]. Строгость при этом отличается от точности, характерной для естественных наук, и понимается им как отказ от некритически принятых утверждений о существовании объектов и о каузальных связях между ними и их психическими представлениями. Гуссерль убеждён, что метод, который он приписывает Декарту, должен обеспечить создание такой науки. Основой метода является выявление интенциональности или направленности на предмет, доступ к которой открывается в результате редукции или, как выражается сам Гуссерль, вынесения за скобки. В обычных условиях сознание находится в естественной установке, редукция же переводит сознание в феноменологическую установку, в которой выносятся за скобки всякие утверждения о существовании предметов внешнего мира или истинности утверждений о них. Мы, таким образом, не знаем, существует ли предмет, но знаем, и притом с достоверностью, что имеем сознание этого предмета, которое Гуссерль и называет феноменом. Более того, мы можем перенести внимание на это сознание и описать его в доступных нам деталях. Таким образом, феноменология понимается Гуссерлем как дескриптивная наука о феноменах или об интенциональном опыте сознания.

При этом, как Гуссерль специально подчёркивает, остаются за рамками неинтенциональные, т. е. не имеющие предмета, переживания, такие как боль. На этом пути «феноменологическое описание имеет два направления: ноэтическое, или описание акта переживания, и ноэматическое, или описание „того, что переживается“» [20, с. 15].

Гуссерль выделяет несколько типов редукций. Феноменологическая редукция выделяет в переживании феномены, уходя от объективирующей позиции. Эйдетьеская редукция отвлекается от разнообразных вариаций опыта и выделяет в нём инварианты, т. е. сущностные априорные формы или формы возможного опыта, которые Гуссерль называет эйдосами. Наконец трансцендентальная редукция есть эйдетьеская редукция, выделяющая предельные сущностные структуры опыта сознания вообще. Она выносит за скобки не только мир, но и сферу «душевного». «Трансцендентальный феноменолог редуцирует психологически уже очищенную субъективность к трансцендентальной, т. е. к той универсальной субъективности, которая конституирует мир и слой „душевного“ в нём» [Там же, 18]. Это редукция к области трансцендентального опыта. Важнейшая структура, которая здесь обнаруживается, это структура *ego-cogito-cogitatum* (Я—мыслю—мыслимое). Каким бы ни был мир и его переживание сознанием, это будет мир, пережитый и осмысленный сознанием, т. е. мир, данный трансцендентальному субъекту в интенциональных переживаниях. Мы имеем здесь, таким образом, априорную структуру сознания как такового. Для нас, однако, в контексте теории субъекта важнейшим является учение Гуссерля о темпоральности.

2.1. Теория темпоральности Э. Гуссерля

Проблема темпоральности является центральной в феноменологии Эдмунда Гуссерля. Теория темпоральности изложена им в лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени в 1905 и 1910 гг. и опубликована Хайдеггером в 1928 г.¹ Время не просто одна из предметных областей для приложения феноменологического метода. Темпоральность оказывается наиболее глубокой структурой, характеризующей субъективность. В этом смысле термин *Zeitbewußtsein* можно перевести не просто как сознание времени, но как сознание-время. Полный анализ теории темпоральности Гуссерля — задача сложная и вряд ли возможная в полном объёме, но нам нет необходимости вдаваться в

¹ Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins [19].

подробности. Остановимся на роли в этой теории первичного восприятия (Urimpression).

В «Феноменологии внутреннего сознания времени» Гуссерль, в соответствии с общими принципами феноменологического метода, исключает из поля исследования объективное время и сосредотачивается на феномене временности самой по себе [19, с. 6]. Объектом феноменологического анализа является не время мира, а то, что конституирует наши временные восприятия. Гуссерль исследует интенциональные структуры, усматриваемые в переживаниях времени как таковых. На этом пути должны обнаружиться и проясниться априорные структуры, лежащие в основании всякого временного смысла содержаний сознания.

Гуссерль вводит необходимые различия:

Ведь очевидно, что восприятие временного объекта само обладает временностью, что восприятие самой длительности предполагает длительность восприятия, что восприятие любой временной формы (Zeitgestalt) само обладает своей временной формой. И если мы не будем принимать во внимание никаких трансценденций, то у восприятия останется, в соответствии со всеми феноменологическими конституентами, его феноменологическая временность, которая принадлежит его неустранимой сущности [Там же, 25].

Так как «феноменологический анализ времени не может прояснить конституирование времени без обращения к конституированию временных объектов», то Гуссерль начинает с рассмотрения длящегося объекта, в качестве примера которого он выбирает тон, мелодию или связную часть мелодии. Феномены такого рода он называет феноменами протекания. Это особого рода образования, текущие и нестабильные:

О феномене протекания мы знаем, что это непрерывность постоянных изменений, образующая неразрывное единство, которое нельзя разделить на участки, которые могли бы существовать сами по себе, на точки в непрерывности. Части, которые мы абстрактно выделяем, могут существовать только в целостном протекании, и точно так же фазы, точки непрерывности протекания. Мы можем сказать с очевидностью, что она определённым образом по своей форме неизменна [Там же, 30].

Таким образом, каждая выделенная часть феномена протекания также будет переживанием длящегося объекта. В сознании тона следует различать сознание самого тона, который остаётся тем же самым, и

тона «в модусе как» (im Wie), который всё время изменяется, удаляясь в прошлое. Длящийся объект осознаётся в единстве первичного восприятия в Теперь(Jetzt)-точке и первичного воспоминания — ретенции. Последняя отличается от репродукции, вторичного воспоминания или собственно памяти. Ретенция есть удержание только что прошедшего Теперь. Она является самостоятельным интенциональным переживанием, направленным на Теперь.

Ретенция не есть модификация, в которой реально (reell²) сохранялись бы импрессиональные данные, только в изменённой форме: но она есть интенциональность собственного рода. Из-за того, что появляется первичное данное, новая фаза, предшествующая не исчезает, но удерживается в хватке (т. е. именно «ретенируется») и благодаря этой ретенции возможна ретроспекция (Zurückblicken) на истекшее; сама ретенция не есть ретроспекция, которая превращает истекшую фазу в объект: в то время как я имею в схватывании истекшую фазу, я переживаю настоящую, и благодаря ретенции «учитываю» её, и обращён к приходящему (в протенции) [19, с. 138].

«Точка-источник», начиная с которой начинается «производство» длящегося объекта, есть первичное впечатление <...> Однако, когда сознание тонального Теперь, первичное впечатление, переходит в ретенцию, то сама эта ретенция опять-таки есть Теперь, есть актуально существующее. В то время как она сама актуальна (но не актуальный Тон), она есть ретенция бывшего тона <...> Каждое актуальное Теперь сознания подлежит, однако, закону модификации. Оно изменяется в ретенцию (von) ретенции, и так постоянно. Соответственно этому, образуется такой устойчивый континуум ретенций, что каждая последующая точка есть ретенция для каждой предыдущей. И каждая ретенция есть уже континуум [Там же, 32].

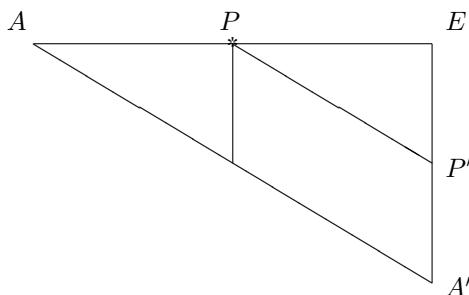
Мы получаем как бы кометный хвост, уходящий в прошлое.

Идя вдоль потока, или вместе с ним, мы имеем постоянный, относящийся к начальной точке ряд ретенций. Кроме того, каждая предыдущая точка этого ряда в качестве некоторого Теперь оттесняется опять-таки в смысле ретенции. К каждой из этих ретенций присоединяется, таким образом, непрерывность ретенциональных

² Гуссерль различает терминологически *real*, относящееся к существованию предметов во внешнем мире, и *reell*, характеризующее «внутренний» мир сознания, его «ткань» [18, 30, прим. 13].

изменений, и эта непрерывность сама есть опять-таки точка актуальности, которая оттеняется ретенционально. Это не ведёт к простому бесконечному регрессу, так как каждая ретенция есть в себе непрерывная модификация, которая, так сказать, несёт в себе наследие прошлого, принимая форму рядоположенности оттенков. Дело обстоит не так, что в продольном измерении потока каждая предыдущая ретенция заменяется новой, даже пусть это происходит постоянно. Скорее, каждая последующая ретенция есть не просто непрерывная модификация, исходящая из первично-го впечатления, но непрерывная модификация всех предыдущих непрерывных модификаций той же самой начальной точки [19, с. 32–33].

Гуссерль рисует следующую диаграмму для пояснения строения феноменов протекания [Там же, 31].



- | | | |
|------------|---|--|
| <i>AE</i> | – | линия Теперь-точек |
| <i>AA'</i> | – | погружение |
| <i>EA'</i> | – | непрерывность фаз
(Теперь-точка
с горизонтом прошлого) |

Здесь ясно видно, что имеет в виду Гуссерль, говоря о Теперь-точке и её погружении.

Итак, темпоральный континуум представляет собой поток непрерывно порождаемых модификаций.

Модификация постоянно порождает всё новую модификацию. Первичное впечатление есть абсолютное начало этого порождения — первичный источник, из которого непрерывно порождается всё другое. Но оно само, однако, не производится, оно возникает не как порождённое, но через *genesis spontanea*, оно есть первичное сознание³. Оно не вырастает (у него нет зародыша), оно есть первичное творение (*Urschöpfung*) [19, с. 110].

И далее: первичное восприятие «не есть нечто произведённое сознанием (*Bewußtseins-Erzeugtes*), это есть первично порождённое, „Новое“, возникшее как чуждое сознанию, воспринятое (*Empfange-*не), по сравнению с тем, что порождено собственной спонтанностью сознания». Запомним эту характеристику первичного восприятия, она будет существенна при обсуждении диахронии.

Ретенция удерживает не только прошлое восприятие, но и прошлый акт восприятия (который от восприятия неотделим). При этом, с одной стороны, удержанное не существует реально (*reell*), с другой же стороны, оно не становится объектом. Прошлая фаза в ретенции осознаётся также непредметно, как и фаза первичного восприятия. Таким образом, в акте переживания (в Текущем) мы имеем как бы два актуальных переживания, но одно в моде Текущий, а другое — в моде Только-что-прошедшего⁴. Ретенция имеет двойную интенциональность: на прошедшее воспринятое и на прошедший акт восприятия: «переход восприятия объекта в ретенциальную модификацию этого восприятия и переход акта восприятия в ретенциальную модификацию акта восприятия» [Там же, 137]. Эта особенность ретенции позволяет сознанию осознавать самого себя как единство. Сознание является потоком, в котором конституируются не только объекты, как имманентные, так и трансцендентные, но и сам поток. Двойственность ретенции позволяет конституировать либо единство последовательных временных фаз явления, либо последовательность удерживающих друг друга ретенций («кометный хвост»). В отличие от первой, вторая последовательность, согласно Гуссерлю, не временная, а квази-временная, поскольку она состоит из конституирующих фаз, а они сами не могут конституироваться. Таким образом, конституирование темпоральности потока не требует второго потока. Так происходит самоконституирование потока, оказывающегося самой глубокой структурой сознания.

³ *Urzeugung* — самопроизвольное зарождение.

⁴ На самом деле к ним присоединяется ещё протенция, первичное предвосхищение, как Ещё-не-Текущий, но она не играет существенной роли в построениях Гуссерля. Тем не менее, нужно иметь в виду, что исходное темпоральное переживание имеет структуру «первичное восприятие — хвост ретенций — горизонт протенций».

Ретенция делает возможной объективацию сознания. Поскольку предшествующая фаза восприятия удерживается в ретенции (ретенируется), на неё может быть обращено внимание в новом акте, который Гуссерль называет рефлексией (внутренним восприятием). Только тогда эта фаза становится объектом. «Мы обязаны ретенции, таким образом, тем, что сознание может быть сделано объектом» [19, с. 138]. Поскольку первичное восприятие не имеет ничего общего с рефлексией, оно не является предметным, хотя то, что в нём осознаётся, и может стать предметом, пройдя через ретенцию и рефлексию. Мы видим, что хотя сознание и может стать объектом только через некоторого рода презентацию или осовременивание, переживание самого потока не является предметным.

Итак, мы видим, что время не просто является важнейшей характеристикой опыта, оно относится к самой структуре субъективности (которая у Гуссерля сводится к сознанию).

2.2. Хайдеггер

Субъект в «Бытии и времени» М. Хайдеггера

Хотя основной вопрос трактата *Бытие и время*⁵ — это вопрос о бытии (Seinsfrage), Хайдеггер подходит к нему через анализ человеческого существования. Ибо бытие есть то, что открыто человеку. «Человек есть сущее, так бытийствующее среди сущего, что при этом сущее, которое не есть он, и также сущее, которое есть он сам, всегда уже открыты. Этот способ бытия человека мы называем экзистенцией» [59, с. 132]. Человек — конечное сущее. Хайдеггер так поясняет этот тезис:

В отношении к сущему, которое не есть сам человек, он уже застает сущее как нечто его обуславливающее и определяющее, господином которого он в принципе, при любой культуре и технике, не сможет стать никогда. Будучи зависимым от другого сущего, он одновременно является в принципе не властным над сущим, которое есть он сам [Там же, 132].

⁵ Для цитирования ниже используется большей частью перевод *Бытия и времени* на русский язык [57], тем более, что пагинация этого издания совпадает с общепринятой. Я сделал исключение лишь для терминов *Dasein* и *Man* ради сохранения стилистического единства. Кроме того, там, где необходимо, в скобках добавлены немецкие термины. В случае отличий используется издание [6]. Я также полностью сохраняю необычную пунктуацию переводчика «Бытия и времени» Владимира Бибихина, стремившегося «превратить знаки препинания в настоящую пунктуацию».

Особый способ бытия человека Хайдеггер называет *Dasein*. Как мы видим, его основной смысл состоит в открытости. Открытость сущему сама является некоторого рода сущим, сама есть. Его отличие от всего остального сущего развивает различие предметного и непредметного Э. Гуссерля. Бытие *Dasein* состоит в поступании, а поступок знает себя непредметным образом. С одной стороны, понимание поступка невозможно без самого поступания. Но, с другой стороны, поступание и есть само понимание. Таким образом, понимание *Dasein* самого себя не сводится к простому аффицированию. В нем совпадают спонтанность поступка и рецептивность его восприятия (этую структуру Хайдеггер называет наброском понимания). Зависимость понимания от поступка, конечно, не означает какого-либо «с сотворения» понятого. Другая характеристика *Dasein* — заброшенность (*Geworfenheit*): *Dasein* не имеет власти над своим бытием. Это нужно понимать в двух смыслах: 1) сам факт существования *Dasein* не зависит от него: прежде чем что-то «с сотворить», *Dasein* уже должно существовать, 2) способность быть так или иначе не находится во власти *Dasein*, оно ограничено в своих возможностях.

Описание такого сущего, как *Dasein*, наиболее адекватно, по мнению Хайдеггера, в терминах способности-быть (*Seinkönnen*). Понимая, *Dasein* бросает себя на способности-быть (*werft sich auf Seinkönnen*). Под способностью-быть понимается не просто формальная возможность, а умение быть, способность осуществить возможность⁶. Такая способность понимается в поступке: «*Dasein* есть всегда то, что оно умеет быть и как оно есть своя возможность» [6, S. 143]. То, что понимание имеет характер наброска, не означает, что *Dasein* проектирует нечто, а затем осуществляет. «Набросок не имеет ничего общего с отнесением себя к измысленному плану, по какому *Dasein* устраивает свое бытие, но как *Dasein* оно себя всегда уже на что-то бросило и есть, пока оно есть, бросая» [Там же, 145]. Набросок вообще не тематизирует бросаемые возможности. Это лишило бы их характера возможности, свело бы к ещё-не-наличному, «тогда как набросок в броске предбрасывает себе возможности как возможности и как таким образом дает им быть. Понимание есть как набросок бытийный способ *Dasein*, в котором оно есть свои возможности как возможности». Нельзя «быть в» этих возможностях, но только «быть к» ним. Примером, причём парадигмальным, такой способности-быть выступает у Хайдеггера смерть. *Dasein* не может быть в смерти, ведь это означало бы,

⁶ См.: [6, S. 143–4]. В русском переводе В. Бибихина вместо *Seinkönnen* прямо употребляется оборот «умение быть».

что Dasein *не есть*. Поскольку способности-быть не сводятся к способам бытия внутримирного сущего, их бытие имеет особый статус. Бытием способностей-быть является само Dasein: Dasein есть свои собственные возможности. Этот момент интерпретации Dasein очень существен, поскольку, как мы увидим, собственное в *Бытии и времени* означает прежде всего собственные возможности.

Таким образом, структура Dasein такова. Как поступающе-набрасывающее оно служит основанием своих собственных возможностей. Но, будучи основанием, оно не полагает его само и не имеет над ним власти. Dasein есть *из и в качестве* основания, но не *до* него [6, S. 284].

Согласно Хайдеггеру, Dasein не просто особый способ бытия, но первичный доступ к сущему. Действительно, Dasein есть сама открытость сущему, понимающая сама себя⁷. Поэтому Хайдеггер и называет развивающую в *Бытии и времени* онтологию фундаментальной.

Хотя способ бытия Dasein таков, как только что описано, оно, тем не менее, может само понимать его неправильно. Тогда набрасываемые пониманием возможности оно воспринимает как случайные и приходящие откуда-то извне. Конечно, Dasein как заброшенное не властно над открывающимися возможностями, и в этом смысле они «приходят извне». Но для Хайдеггера важно не это, а то, что возможности эти берутся готовыми, как они сформировались в публичной жизни. Такой способ быть Хайдеггер называет *Man*. Это анонимное существование, в котором никто не принимает решений, где всё уже решено и никто не Сам. «Мы наслаждаемся и веселимся как веселятся; мы читаем, смотрим и судим о литературе и искусстве, как смотрят и судят; но мы и отшатываемся от „толпы“, как отшатываются; мы находим „возмутительным“, что находят возмутительным» [Там же, 126–127]. *Man* противостоит мода бытия, называемая Хайдеггером собственной. В ней возможности признаны своими, что указывает не на власть над ними, а предоставленность для взятия на себя. «Бытие всегда моё, — говорит Хайдеггер, — Не эгоистически, но как брошенное для взятия на себя»⁸. Это еще неведомые возможности, которые Dasein осуществляет, шагая в неизвестность, т. е. не заимствуя способы существования из публичности *Man*.

⁷ Хайдеггер пишет в книге «Кант и проблема метафизики» о Dasein-аналитике следующее (здесь Хайдеггер ещё применяет термин «метафизика» к собственной онтологии): «Метафизика Dasein — это не только метафизика, имеющая Dasein предметом, но также и необходимо как Dasein свершающаяся метафизика» [59, с. 134].

⁸ См.: [57, 191 и маргиналии к ней].

Итак, Dasein может иметь две существенно разные моды бытия — собственную и несобственную. Совесть интерпретируется Хайдеггером как феномен, в котором раскрывается возможность собственной моды бытия. Рассмотрим, как это происходит.

Прежде всего, совесть — это зов. Он обращается к Dasein, потерявшему в Man, и зовет стать собой. «Понимание зова совести обнажает потерянность в Man» [6, S. 307]. Как говорит Хайдеггер о смерти (а мы увидим позднее, что сказанное о смерти можно отнести и к зову совести):

Dasein может стать ясно, что в этой отличительной возможности самого себя оно оказывается оторвано от Man, т. е. заступая всегда уже может оторваться от него. Но понимание этого „может“ лишь обнажает фактическую затерянность в повседневности Man-самости (Man-Selbst) [Там же, 263].

В этой цитате мы встречаем структуру, которую можно назвать изъятием. Dasein как бы изымается или извлекается из текущего способа существования, но извлечение не означает ни прекращения существования, ни перехода к другому способу существования. Dasein всё также затеряно в Man, но, тем не менее, уже оторвано от него. Задачей настоящей главы будет как раз прояснение этой парадоксальной ситуации.

То, к чему зовет совесть, не определено — зов не дает никаких рекомендаций относительно того, какие поступки совершать. Зовущий также не определён, что относится к его позитивным характеристикам. Он также сущее особого рода. В конце концов им оказывается Dasein, и, таким образом, тот, кто зовет, и тот, кого зовут, совпадают⁹. Да и призывается Dasein к тому, чтобы быть собой. Чтобы прояснить, как это вообще возможно и что означает, нужно рассмотреть, как Хайдеггер интерпретирует понимание зова совести.

Прежде всего нужно сказать, что зов совести приходит неожиданно и даже против воли¹⁰. Он имеет характер удара, выбивания Dasein из его существования в Man. Зов даёт понять, что возможен другой способ бытия, однако не предоставляет его конкретных онтических характеристик.

⁹ Характерна неуверенность интонации Хайдеггера, утверждающего данный тезис: «Против этого не говорит ничего, за, наоборот, все феномены, которые были установлены до сих пор к характеристике зовущего и его вызвания» [6, S. 276].

¹⁰ Это очень важно для Хайдеггера, так как по замыслу зов совести должен удостоверять не только формально-логическую, но и экзистенциальную возможность собственного бытия. Против воли приходящий зов раскрывает сущностную структуру Dasein.

Понимание зова, как всякое понимание, осуществляется в наброске. Зов говорит о вине. Но что означает быть виновным? Хайдеггер выделяет два смысла вины: 1) «в смысле „повинности“, когда „за тобой что-то числится“. Человек обязан возместить другому нечто, на что тот имеет претензию» [6, S. 281]; 2) «„быть виновником“, т. е. быть причиной, инициатором чего или также „быть поводом“ для чего. В смысле этой „виновности“ в чём-то человек может „быть виной“ без того, чтобы „быть повинным“ перед другими или оказаться виноватым» [Там же, 282]. Оба этих смысла не подходят Хайдеггеру, так как относятся к сфере озабочения, под которой понимается сфера сущего, с которым имеет дело Dasein. Они определяются через недостачу, которая сводится к не-бытию-в-наличии (Nichtvorhandensein). Эти значения не позволяют перейти к бытию самого Dasein в смысле его способностей быть, что требуется для конституирования понимания. Хайдеггеру необходимо выделить феномен вины, не связанный с привинностью и правонарушением. Для этого он подходит к проблеме формально.

В идее вины лежит некое «нет». А кроме того «бытие виновником...». Поэтому чисто формально Хайдеггер определяет вину как «бытие-основанием некой ничтожности» [Там же, 238]. Что это за ничтожность? Хайдеггер приводит различные примеры «ничто», относящегося к бытийной конституции Dasein: 1) брошенность в факт существования (Daß), 2) брошенность в конкретные возможности, 3) невозможность выбрать более одной возможности, 4) не-собственное Dasein падения в Man. Однако фактически, как мы увидим, для Хайдеггера важно лишь одно значение «ничто» — невозможность полагать самого себя как основание¹¹. Этому соответствуют два смысла брошенности — в факт существования и в конкретные фактические возможности.

Зов открывает бытие-виновным, причем как то, к чему он призывает. Он зовёт не просто быть виновным, не провиниться в чем-либо, а принять свою сущностную виновность, относящуюся к собственной бытийной конституции. Это принятие осуществляется как набросок понимания — Dasein понимает себя как виновное. Поскольку Dasein принимает свое собственное онтологическое устройство, оно тем самым выбирает самого себя. Это не выбор совести, которая сама по себе не может быть выбрана, а желание-иметь-совесть. Точнее говоря, правильное слышание призыва есть «бросание себя на *самую* свою собственную способность-стать-виновным¹²» или «готовность к

¹¹ Подробнее см. п. 2.2.

¹² das Sichentwerfen auf das *eigenste* eigentliche Schuldigwerdenkönnen.

способности-стать-призванным¹³» [Там же, 287]. Иначе говоря, слышание есть ориентация на зов, прислушивание к нему, готовность его принять. Однако это не пассивная рецепция или принятие к сведению. Принятие есть поступок, характер которого определяется тем, к чему призывают (т. е. способности быть виновным). Это бросание себя на способность быть виновным Хайдеггер называет решимостью. Как оказывается, решимость связана с сознанием смерти. Я изложу здесь только общий подход Хайдеггера к связи решимости и смерти, отложив ненадолго его подробный анализ до следующего раздела.

Хайдеггер возражает против понимания смерти как простого конца жизни. Для него «быть смертным» не может означать просто «быть умершим» или ожидать смерти как внешнего события. Скорее, речь должна идти об умирании. Смерть должна постоянно присутствовать в бытии Dasein. Это постоянное присутствие Хайдеггер фиксирует термином «бытие-к-смерти». Смерть понимается как постоянная возможность Dasein, а именно: «возможность невозможности существования вообще» [6, S. 262]. Особенность смерти как способа бытия в ее невозможности никогда стать действительностью: смерть не может стать действительным способом быть, ибо означает как раз невозможность любого способа быть. Набрасывание такого рода возможности Хайдеггер называет заступанием в эту возможность. Заступание не дает никаких способов быть, а скорее делает возможной возможность смерти. Смерть — первичная способность-быть, а не просто одна из них. Скорее, всякая способность-быть содержит в себе бытие к смерти. Способность-быть указывает на то, чем Dasein ещё только должно стать¹⁴.

В бытии к смерти наоборот, коль скоро оно имеет понимая разомкнуть означенную возможность как *таковую*, возможность должна быть понята неослабленно как *возможность*, как *возможность* развернута и в обращённости к ней как *возможность* выдержана [Там же, 261].

Заступание является особым способом существования Dasein, ибо «бытие-к-смерти есть заступание в способность быть *того* сущего, чей способ бытия есть само заступание». Таким образом, заступание делает возможным само же заступание.

Заступание <...> высвобождает себя для неё [смерти], <...> избавляет от затерянности в случайных навязавшихся возможностях, а

¹³ die Bereitschaft für Angerufenwerdenkönnen.

¹⁴ См.: [6, S. 242].

именно тем, что впервые дает собственно понять и избрать фактические возможности, *<...>* разбивает так всякое окаменение в достигнутой экзистенции. *Dasein* охранено от того, чтобы *<...>* «стать слишком старым для своих побед» (Ницше) [Там же, 264].

Таким образом, мы можем сказать, что заступание в смерть освобождает *Dasein* от «наличной ситуации» и таким образом играет в построении Хайдеггера роль изъятия. Но не только. Заступание нагружено дополнительным смыслом, связанным с автоаффективностью, присущей *Dasein*. Фактически, заступание есть готовность принять возможности, в которые *Dasein* заброшено. Но это не просто пассивное восприятие. Оно может осуществляться только в поступке. Принять возможности — означает осуществить их. Такое принятие-осуществление возможностей и есть заступание в них. Здесь мы видим всё туже структуру: *из и в качестве* основания, но не до него.

Вот собственные хайдеггеровские характеристики решимости. Решимость «экзистирует» как понимающее-бросающее-себя решение. То, на что решается решимость, может прояснить только само решение. «Решение есть именно впервые размыкающее набрасывание и определение конкретных фактических возможностей», т. е. возможности, в которые решимость заступает, принципиально не определены и определяются лишь в самом решении. Этим Хайдеггер еще раз подчеркивает отсутствие у *Dasein* власти над своим бытием.

В решимости открывается ситуация. «Ситуация не есть наличные рамки, в каких случилось быть *Dasein* или в какие оно просто себя ввело». «Ситуация есть лишь через решимость и в ней». В *Man* она скрыта. В ситуации открываются фактические возможности, которые иначе никак открыться не могут. Зов совести «не выдвигает никакого пустого идеала существования, но вызывает в ситуацию».

Решимость не сначала, ознакомляясь, представляет себе ситуацию, но себя уже в нее поставила. Как решившееся *Dasein* уже поступает.

Решившись, *Dasein* себе самому *<...>* обнажилось, а именно так, что оно само *есть* это обнажение и бытие-обнаженным.

Решение по своему же смыслу размыкания должно быть свободным и держать себя *открытым* для всегдашней фактической возможности. Уверенность решения означает: *держание себя свободным* для своего возможного и всегда уже необходимого изъятия.

...собственная решимость на возобновление себя самой.

Заступающая решимость не лазейка, изобретенная чтобы «преодолеть» смерть, но понимание, развеивающее всякое избегающее

самосокрытие.

Воля-иметь-совесть, определенная как бытие-к-смерти, не означает никакой бегущей от мира отрешенности, но вводит без иллюзий в решимость «поступка». [Это] трезвое понимание фактических основовозможностей Dasein [6, S. 300–310].

К какому итогу мы пришли? Мы видим, что из различных толкований вины, смерти и «ничто» Хайдеггер выбирает те, что указывают, по его мнению, на онтологическое устройство Dasein. Человекечен и не властен над своим бытием. Однако он понимает собственное бытие и в этом смысле служит для себя основанием. Человек, с одной стороны, встречает возможности, от него не зависящие, с другой же стороны, сам их осуществляет. Именно эту интуицию — что готовность встретить возможности и открыться им совпадает с движением им на встречу (ek-stasis) — призвано прояснить обращение к вине, смерти и «ничто». Они указывают, что в самом бытии Dasein (которое есть поступление) заложена неопределенность и возможность чего-то абсолютно нового. Однако к свободе Dasein относится возможность уклонения от открывающихся возможностей, бегство в привычное и уже решенное. Зов совести настигает уклоняющееся Dasein и зовёт его открыться собственным возможностям, что осуществляется только в поступании, заступающем в неизвестность.

Но здесь возникает вопрос, который Хайдеггер должен как-то разрешить. Дело в том, что остаётся неясным, как автоаффективное строение Dasein согласуется с возможностью неопределенного будущего. Действительно, движение навстречу возможностям относится к бытийным способностям Dasein, т. е. к его онтологической структуре. Таким образом, открывающиеся возможности также согласуются с этой структурой. Но она в то же время определяет понимание как набросок. И тогда становится неясным смысл «новизны» и «непредсказуемости» будущего. Эту трудность Хайдеггер разрешает, вводя в структуру Dasein негативность особого рода.

Роль «ничто» и анализ смерти в Dasein-аналитике

Мы видели в п. 2.2, какую большую роль играет понимание смерти в аналитике Dasein. Она индивидуализирует, выступает как основная бытийная возможность, а также первичное будущее. Мы видели также, как Хайдеггер, отождествляя различные типы «ничто», связывает вину, смерть и самость. Смерть в этой структуре обозначает ключевой

тип негативности, присущий Dasein — его конечность. Смерть понимается как конец Dasein, но такой, который вписан в его онтологическую структуру как бытие-к-концу. Смерть задаёт фундаментальную направленность Dasein. По замыслу Хайдеггера, то, что смерть всегда моя, индивидуализирует Dasein, не позволяя уклониться.

Хайдеггер, действуя формально, определяет вину как «бытие основанием ничтожности». В этой простой формуле содержится два существенных момента.

Во-первых, рассмотрение вины ограничивается сферой бытия-вивновым. Уже в одном этом проявляется примат онтологии. Поскольку бытие Dasein состоит в набрасывании возможностей, то вина оказывается возможностью. Отождествление решимости, т. е. готовности к вине, и заступания в смерть показывает, что Хайдеггер понимает вину как способность-быть, т. е. как особого рода возможность, что всегда присутствует именно как возможность и никогда как действительность. В этом она подобна смерти. Будучи собственно, Dasein «всегда имеет в виду» возможную вину. Вне и помимо наброска не может быть речи о какой-либо вине, как впрочем и вообще о Dasein. Интерпретируя Dasein как бытие собственных возможностей, Хайдеггер просто не может рассматривать вину по-другому. В противном случае следовало бы согласиться на идентичность Dasein помимо наброска, что для Хайдеггера означает субстанциальность Dasein, его наличность. А это, конечно же, противоречит всему замыслу *Бытия и времени*.

Второй момент в определении вины как «бытия основанием ничтожности» связан со смыслом бытия основанием. Левинас отказывается мыслить вину как возможность, потому что, по его мнению, в вине человек находится в точке, где «невозможно мочь». В этом отношении она сходна со смертью¹⁵. «Смерть превышает мои возможности» — эта фраза обретает у Левинаса смысл: «Творение превышает мои возможности». Именно творение является событием, в котором «нельзя мочь».

Хайдеггер эксплицирует те же отношения, говоря о структуре бытия основанием и заброшенности. На первый взгляд, здесь также идёт речь о «творении ex-nihilo»: «Сущее, Dasein брошено, не от себя самого введено в своё в от (Da). Сущее, оно определено как способность быть, которая принадлежит сама себе и всё же не сама собой дана себе в собственность». Однако заброшенность существенно отлича-

¹⁵ Интересно, что связь вины и смерти сохраняется у Левинаса, как и у Хайдеггера. Более того, эта связь устанавливается сходным образом — посредством негативности. Характер этой негативности, однако, различен: у Хайдеггера это «возможность полного изъятия», у Левинаса — внешний по отношению ко мне и нетематизируемый другой.

ется от творения. Первичный смысл заброшенности заключается в оставленности¹⁶, в предоставленности самому себе, в отсутствии опоры, в принуждении Dasein опереться на себя. Именно это Хайдеггер выражает формулой «существовать *из* и *в качестве* основания, но не *до него*». Однако Хайдеггер пишет:

А как оно *есть* это брошенное основание? Единственно так, что оно бросает себя на возможности, в которые оно брошено. Самость, которая как таковая должна положить основание самой себя, не способна никогда им овладеть и всё же экзистируя имеет взять на себя бытие-основанием [6, S. 284].

Таким образом, временной зазор между творением и возможностями исчезает. Это не случайно, ибо относится к самым фундаментальным интенциям *Бытия и времени*. Эксплицировать время как горизонт понимания бытия означает, применительно к аналитике Dasein, обнаружить время как фундамент его онтологической структуры. Это достигается фактически экспликацией Dasein как события, в котором одновременно даны все три временных экстазиса. Мы видели на стр. 82, что самоаффектация относится к глубинным структурам Dasein. Фактически она совпадает с бытием-основанием, когда то, во что Dasein брошено, оказывается брошено им самим как возможности. В этом смысле в заброшенности нет никакого творения «из ничего». Однако ситуация здесь несколько сложнее, и её следует рассмотреть подробнее.

Творение из ничего может иметь два смысла, которые у Хайдеггера сначала разводятся и затем снова сводятся в Dasein¹⁷. Когда речь идёт о существовании Dasein *из* и *в качестве* своего основания, не может быть никакого творения из ничего. Мы имеем, скорее, циркулярную структуру, в которой Dasein одновременно предшествует себе и следует за собой. Отражением этой онтологической циркулярности является герменевтический круг, всегда предполагающий предструктурь.

В другом смысле можно говорить о творении из ничего, когда речь идёт о существовании *до* своего основания, т. е. фактически о рождении самой циркулярной структуры. Она появляется помимо Dasein и в этом смысле из ничего. Для Левинаса также существенны два указанных значения творения. В самом деле, анархия как абсолютное начало

¹⁶ Geworfenheit иногда переводится на фр. как *déréliction* — оставленность, покинутость (Богом, пророчеством). Ж.-Л. Нанси, например, не различает покинутость и заброшенность [45, с. 98].

¹⁷ Впрочем, неявно. Хайдеггер не употребляет термина «творение».

указывает на отсутствие *a priori*, т. е. пред-структур в этом смысле на творение из ничего. С другой стороны, неосовремениваемое прошлое, диахрония также указывают на творение, но уже не просто «из ничего», а «из чего-то, от чего нельзя уклониться». Хайдеггер, продолжая тенденции, заложенные уже в понятии интенциональности Гуссерля, мыслит смыслообразование как результат движения самой субъективности. Осмысленность онтологически имеет свои корни в понимании, наброске. При этом для Хайдеггера существенно, что смысл самого наброска, точнее бытия-набрасывающим, в этом отношении не отличается от всех остальных смыслов. Конечно, он связан со способностями-быть, т. е. с особого рода возможностями, но, как и всякий другой смысл, он возникает из наброска понимания. Даже тот смысл, какой имеет понимание *как понимание*, также сводится к наброску: «И в качестве брошенного Dasein брошено в способ бытия наброска». Набрасывая бытийные возможности, Dasein набрасывает и возможности самого бытия набрасывающим. «Разомкнутость в о т в понимании есть сама способ умения-быть присутствия [Dasein]» [6, S. 147]. По этой причине абсурдно говорить о смысле «приходящем извне», в частности о виновности Dasein, предшествующей самому Dasein.

Таким образом, в исходной структуре Dasein «из и в качестве основания, но не до него» отождествляются два рода основания и два рода времени. В этой структуре мы узнаём, во-первых, то, что Левинас называет диахронией, и, во-вторых, то, что он же называет циркулярностью. Dasein циркулярно в том смысле, что само в понимании набрасывает собственные возможности. Оно — прежде самого себя. Но оно также диахронично в том смысле, что не существует до своего основания, в смысле наличия времени, от которого Dasein как-то зависит, но которое ему недоступно.

Две исходные интерпретации Dasein — «из и в качестве основания, но не до него» и «Dasein есть собственные возможности» — определяют виды негативности, присущие ему. Хайдеггер перечисляет их при анализе бытия-основанием [Там же, 285–285]. Каждое из трёх онтологических измерений заботы — брошенность, набросок и падение — имеют своё собственное «ничто».

«Ничто» брошенности. Хайдеггер характеризует его так: Dasein «не от себя самого введено в своё в о т», способность-быть, которая «не сама собой дана себе в собственность», «оно никогда не заглянет назад за свою брошенность, так, чтобы суметь факт своего 'так оно есть и имеет быть' ('daß es ist und zu sein hat') однажды

взять да выпустить из *его самобытия* и вести в в о т». Оно *само не* заложило основание своей способности-быть. Все эти характеристики недвусмысленно указывают на рождение Dasein, на то, что Левинас называет творением или диахронией.

«Ничто» наброска. Оно понимается в терминах возможностей. Dasein «всегда стоит в той или другой возможности, постоянно оно *не есть* другая и от неё в экзистентном наброске отреклось», «выбор одной [возможности] значит в перенесении не-имения-выбранными других и неспособности-выбрать-также-и-другие». Эта негативность иная, чем в первом случае. Она связана с ограничением набора возможностей и, вообще говоря, не напоминает рождение или творение. Однако особенность подхода Хайдеггера как раз состоит в том, что он сближает, если не отождествляет, эти два типа негативности.

«Ничто» падения. Это «ничто» связано с несобственностью Dasein в падении. Не-собственность же для Хайдеггера указывает на чужие возможности, поэтому эта негативность также связана с ограничением на возможности. Более того, именно эта интерпретация «ничто» — постоянная возможность падения в Man, а не возможность несуществования — оказывается решающей для хайдеггеровского понимания «ничто», а также для всего трактата в целом.

Итак, мы видим два существенно различных понимания «ничто». Одно связано с рождением, другое — с ограничением возможностей, а точнее — с выделением особого рода возможностей — собственных. В дальнейшем я так и буду их называть: «ничто» рождения и «ничто» ограничения возможностей. Хотя эта типология возникает у Хайдеггера в ходе анализа бытия-виновным и смерти, она, как видим, не зависит от них и полностью вытекает из исходной интерпретации Dasein. Напротив, анализ вины и смерти, в котором конкретизируется присущий Dasein смысл негативности, сам руководствуется этими предпосылками.

Отождествление Хайдеггером «ничто» брошенности, наброска и падения реально происходит в отождествлении решимости и заступания, объединяющихся в экзистенциале заступающей решимости. Объединение это происходит не внешним образом, а путём доведения до предела того, что заложено в них обоих. Но это становится возможным лишь на основе родства их предварительного определения. Рассмотрим, как происходит это отождествление.

Хайдеггер ставит задачу обнаружить феномен, в котором демонстрировалась бы возможность целого *Dasein*, и находит его в зове совести, с которым мы встречались в ходе изложения интерпретации Хайдеггером вины. Зов раскрывает *Dasein* его глубинную виновность. Вина определяется чисто формально как «бытие основанием некоторой ничтожности». Ничтожность же вины отождествляется с перечисленными выше «ничто» брошенности, наброска и падения. При этом виновность понимается как способность-быть, поскольку она должна относиться к бытийному устройству *Dasein*. Поэтому вина предстаёт как набросок в бытие-виновным или желание иметь совесть. Именно специфическую открытость желания-иметь-совесть Хайдеггер называет решимостью.

Итак, решимость совпадает с открытием *Dasein* своей фундаментальной ничтожности. Какое, однако, из двух выделенных нами смыслов «ничто» имеет значение для решимости? По-видимому, только второе — ограничение возможностей. Действительно, самая важная характеристика решимости состоит в том, что она определяет конкретные фактические возможности, она может бросать себя только на определённые фактические возможности [6, S. 299]. Существенно при этом, что это ограничение возможностей получает свою дальнейшую конкретизацию как вызов из анонимности *Man* к своим собственным возможностям. В самом деле, призыв, с одной стороны, даёт понять, что *Dasein* есть ничтожное основание собственного ничтожного наброска. С другой же стороны, он вызывает из *Man*, даёт понять, что *Dasein* должно извлечь себя из *Man*.

Призыв есть взывающее отозвание, *ε*: в возможность самому экзистируя взять на себя брошенное сущее, какое оно есть; *от*: от *Man* в брошенность, чтобы понять её как ничтожное основание, которое нужно принять в экзистенцию. Взывающее отозвание даёт *Dasein* понять, что оно — ничтожное основание своего ничтожного наброска, стоящего в возможности своего бытия, — должно, т. е. *повинно* из потерянности в *Man* извлечь себя назад к самому себе [Там же, 287].

Виновность в этом фрагменте означает падение в анонимность *Man*.

Быть может, тогда негативность первого рода содержится в «ничто» смерти? Согласно Хайдеггеру, смерть есть возможность невозможности экзистенции. Она раскрывает *Dasein* его одиночество. *Dasein* извлекается из мира озабочения и оказывается наедине с собой. В смерти *Dasein* теряет опору в мире, которую оно имело в *Man*. Смерть индиви-

дуализирует, но каков конкретный механизм индивидуализации? Хайдеггер связывает его с пониманием того, что умереть можно только в одиночестве, что смерть такая возможность, которую *Dasein* не может переложить на других. Однако в дальнейшем анализе смерти участвует другой смысл индивидуализации. А именно: заступание в смерть даёт понять собственные фактические возможности. Высвобождение для смерти сопровождается отграничением от чужих возможностей.

Чтобы продвинуться дальше, воспользуемся анализом смерти, принадлежащим Левинасу. Смерть, неведомая и всегда предстоящая, согласно Левинасу, не есть обязательно «ничто», хотя и сохраняет в себе некоторого рода негативность. В смерти субъект встречается с абсолютной пассивностью, с полной невозможностью принять её (смерть) на себя: «она означает, что отношения со смертью не свершаются на свету, что субъект вступил в отношения с чем-то, из него самого не исходящем. Мы бы сказали, что он вступил в отношения с тайной» [43, с. 111]. Особенность смерти в том, что субъект во встрече с ней становится абсолютно пассивным, каким не был ни в познании, ни в наслаждении, ни в пользовании. Смерть есть событие, в котором я не могу больше мочь («*je ne peux plus pouvoir*»). Никакая активность по отношению к смерти невозможна. Смерть приходит сама, субъект лишь принимает её. Это возможность, которую субъект не может взять на себя. Смерть всегда грядущее, то, что приходит, причём застает врасплох, без всякого «проекта».

Чтобы страдание встретилось со смертью, оно должно потерять свою ответственность за себя — стать абсолютно пассивным в плаче и рыданиях, где мы «по-детски потрясены рыданием». Здесь конец мужественности взятия на себя. Конец ответственности активного взятия и начало иной ответственности — пассивного принятия.

Но в отношении к смерти всегда есть зазор — она всегда «ещё не здесь». Этот зазор и позволяет субъекту «взять себя в руки» и вновь обрести власть над собственным актом-существованием. Зазор делает возможной надежду, следовательно, само забвение связи со смертью.

Не в том дело, что есть нечто непосильное субъекту, что его возможности каким-то образом ограничены; смерть не возвещает реальность, с которой мы не можем совладать из-за недостаточности наших сил; реальности, превосходившие наши силы, попадались уже и в мире света. В приближении смерти важно то, что мы с некоторых пор не можем больше мочь; именно здесь субъект утрачивает своё субъектное властование.

Конец властования означает: мы так взяли на себя акт-существование, что с нами может случиться событие, которое мы уже не

берём на себя [Там же, 113–114].

Таким образом, в отличие от Хайдеггера, смерть не обосабляет человека, а ставит перед чем-то другим, нежели он сам. Будущее, о котором здесь идёт речь, отличается как от протенции Гуссерля, так и от наброска (Entwurf) Хайдеггера. «Ничто» в человеческом существовании связано с нетематизируемостью другого и необеспеченностью всякого поступка, направленного на него (порядок, который ещё не сформулирован). Конечно, в отношении к смерти этическое «ничто» проявляется, но лишь потому, что она — другое, а не потому что она имеет отношение к онтологическому устройству человека (существующему, будто бы, в его конечности).

Отличие в источнике «ничто» приводит к различиям в способах его осознания. Если для Хайдеггера осознать «ничто» значит принять свою смертность как факт собственного существования, то для Левинаса это означает признать другого как абсолютно отличного от меня. Разница существенная, ибо в первом случае речь идёт о некоторого рода принуждении, принять то, что уже и так свершается, согласиться быть тем, кем уже являешься. Во втором же случае речь идёт «всего лишь» о сомнении. Существование другого не удостоверяется с несомненностью и необратимостью как моё собственное существование. Несомненно лишь то, что я поставлен в ситуацию, в которой *возможен* другой и *возможно* моё зло по отношению к нему. Основой этического «ничто» оказывается сомнение в собственном мире и готовность к наступлению иного.

Возвращаясь к двум смыслам индивидуализации, мы видим, что смерть индивидуализирует как обращение, направленное лично ко мне, в то время как заступление — как ответ и совершаемое мной усилие. Хайдеггер, отождествляя «ничто» смерти и поступка, получает возможность неявно переходить от субъекта принятия к субъекту усилия, причём на этом построена значительная часть его рассуждений о вине и смерти.

Но продолжим прерванное рассмотрение роли «ничто» в трактате Хайдеггера. Итак, оказывается, что

свободное для наиболее своих, определившихся из конца, т. е. понятых как *конечные*, возможностей, Dasein пресекает опасность не признать, из своего конечного разумения экзистенции, пре-восходящие его экзистентные возможности других или лжетолкованием сузить их до своих — чтобы уйти так от наиболее своей фактичной экзистенции [6, S. 264].

Извлечение из Man и потеря себя оказываются важнее рождения. Но Хайдеггер не упускает «ничто» рождения. Он редуцирует его до «ничто» ограничения возможностей. Это станет ещё яснее после рассмотрения его аргументов в пользу тесной связи решимости и заступания, к которому мы сейчас и переходим.

Заступание и решимость оказываются тесно связанными. Смерть есть то самое «ничто», которое входит в определение вины. Поэтому доведенная до конца решимость становится заступанием в смерть. И обратно, заступание как принятие своего сущностного «ничто», как готовность к изъятию становится решимостью. Получающийся экзистенциал Хайдеггер называет заступающей решимостью (*vorlaufende Entschlossenheit*). Он спрашивает: «Насколько решимость, согласно её самой своей бытийной тенденции „продуманная до конца“, выводит на собственное бытие к смерти?», и приводит следующие соображения.

1. Бросая себя на бытие-виновным, решимость должна понимать последнюю как постоянную, т. е. «вплоть до своего конца». Для *Dasein* это возможно лишь как бытие к концу. Следовательно, «решимость становится собственно тем, чем она способна быть, как понимающее бытие к концу, т. е. как заступание в смерть» [6, S. 305].

Тип негативности, участвующий в этом рассуждении, не специфицирован. Равным образом это может быть как «ничто» рождения, так и «ничто» ограничения возможностей. Поэтому здесь мы ещё ничего не можем сказать об отождествлении двух типов «ничто».

2. Бытие-виновным в решимости Хайдеггер определяет как способность-быть-виновным. Но исходным бытием к способности-быть является заступание в смерть. Следовательно, решимость как бытие к способности быть виновным должна быть заступанием в смерть.

Такой вывод возможен лишь потому, что решимость, как и заступание в смерть, уже понимаются как выделение собственных возможностей. И он оказывается невозможным, если в вине или смерти видеть что-то от рождения. «Быть способным к вине» для Хайдеггера означает решиться выбирать свои возможности — выбрать сам выбор (ср. [Там же, 270]). Признать свою ничтожность — означает признать возможность именно собственных возможностей. Соответственно, способность быть виновным означает

способность не выбрать, упустить свои возможности.

3. «Решившись, Dasein принимает на себя в своей экзистенции тот факт, что оно *есть* ничтожное основание своей ничтожности» [Там же, 306]. Но смерть как возможность невозможности экзистенции есть прямая ничтожность Dasein. Следовательно, опять решимость в своей основе является заступанием в смерть.

Этот аргумент ещё более проясняет смысл решимости как выбора собственных возможностей и выхода из Man. То, что эта интерпретация *Бытия и времени* не насилиственна, говорит следующий за приведённым рассуждением абзац:

Понимание зова совести обнажает затерянность в Man. Решимость возвращает Dasein к его наиболее своей способности – быть-самостоять. Собственной и цело прозрачной своя способность быть становится в понимающем бытии к смерти как *самой своей* возможности [6, S. 307].

4. Зов совести уединяет Dasein. Он «минует в своём призывае всякое „мирное“ имение и умение Dasein». Это уединение осуществляется в заступании в смерть как *безотносительную* возможность.

Таким образом, обращение совести к единичному Dasein понимается по схеме одиночества в смерти. Но последнее прямо связано с осознанием собственной способности-быть. Мы видим, что и в этом случае интерпретация заступающей решимости руководится парадигмой собственных возможностей, а не рождения. Как совесть, так и заступание в смерть уединяют, показывая Dasein возможность выбора собственных возможностей.

5. Бытие-виновным предшествует всякой провинности и остаётся после её погашения. «Это опережающее и постоянное бытие-виновным только тогда неприкрытокажет себя в своём опережении, когда последнее встроено в возможность, для Dasein совершенно *не-обходимую*» [Там же, 307]. Такой возможностью оказывается смерть.

Этот вывод уже заложен в определение вины и смерти как способностей-быть, поэтому к нему относится всё сказанное выше о способностях-быть.

6. Далее Хайдеггер рассматривает уверенность, принадлежащую решимости. Ситуация, в которую вводит решимость, принципиально не определена. Но тогда уверенность значит: «она именно

не может *отвердеть* в ситуации, а должна понимать, что решение по своему же смыслу размыкания должно быть свободным и *держать себя открытым* для всегдашней фактичной возможности. Уверенность решения означает: *держание-себя-свободным* для своего возможного и всегда фактично необходимого *изъятия*. Это есть не что иное, как «собственная решимость на возобновление себя самой», которую Хайдеггер противопоставляет потеряности в нерешительности *Man*. Постоянная уверенность гарантируется тем, что *Dasein* относит себя к возможности, в которой оно прямо уверено — к возможному «изъятию» в смерти. Следовательно, решимость снова показывает свою глубинную связь с заступанием в смерть.

В этом абзаце Хайдеггер подчёркивает, что решимость держит себя открытой для собственных фактичных возможностей. Это для него означает, что она держит себя свободным для возможного изъятия. Не совсем понятно, что это означает. Либо само изъятие относится к фактическим возможностям, либо же удержание себя свободным для фактичной возможности само по себе содержит возможность изъятия как упущения собственных возможностей. То, что это удержание себя свободным для изъятия совпадает с собственной решимостью на возобновление себя самой, говорит, скорее, в пользу второго варианта, хотя характеристика изъятия как возможности, в которой *Dasein* прямо уверено, говорит в пользу первого. По-видимому, для Хайдеггера важны оба значения, которые он неявно смешивает. Но это как раз и означает, что изъятие, а также смерть он понимает как упущение собственных возможностей, как отпадение в нерешимость, как падение в *Man*.

7. Наконец, Хайдеггер прямо связывает смерть с потеряностью в *Man*: «Заступающе решившееся *Dasein* держит себя открытым для постоянной, из основы своего бытия возможной потеряности в нерешимости *Man*» [6, S. 308].

Каким образом неопределённость смерти и неопределённость ситуации в решимости оказываются связаны с возможностью потеряности в нерешимости *Man*? Неопределённость смерти сводится здесь к неопределённости момента её прихода (как мы видели у Левинаса, возможно другое понимание этой неопределённости). Неопределённость же ситуации можно понимать двояко: 1) как непредсказуемость спектра открываемых возможностей и 2) как неопределенность самого факта этого открытия.

Только последнее может иметь здесь значение, так как оно прямо отсылает к неопределённости прихода смерти. Но тогда потеряность в *Man* должна мыслиться как смерть и, соответственно, выход из *Man* как рождение. Иначе остаётся непонятным, как в приведённом тексте Хайдеггер переходит от потеряности в *Man* к неопределённости смерти.

Итак, несмотря на наличие спорных моментов, мы можем констатировать, что интерпретация Хайдеггера имеет тенденцию представлять смерть как падение в *Man*, а последнее — как отказ от реализации собственных возможностей. Тем самым достигается *определенная* интерпретация смерти, а именно: смерть есть потеря самости. Это уничтожает трансцендентность смерти, оставляя от нее лишь неопределенность момента смерти. Этим же достигается определённая интерпретация *Dasein* как самости. В результате единственный способ потери себя, который знает Хайдеггер, состоит в падении в *Man*. Соответственно, рождение понимается им как выход из *Man* к собственным, пусть и неопределённым, возможностям. Разумеется, ограничение от чужих возможностей не следует понимать как разделение заранее данных возможностей на «свои» и «чужие». Такое понимание противоречит мысли Хайдеггера: «Было бы полным лже-пониманием феномена решимости, захоти кто подумать, что она есть лишь принимающее схватывание предложенных и рекомендованных возможностей» [6, S. 298]. Скорее, это ограничение означает нацеленность *Dasein* на размыкание и реализацию возможностей, которых ещё не было, которые не существуют иначе, кроме как в решениях и поступках *Dasein*. «Решимость есть именно впервые размыкающее набрасывание и определение конкретных фактических возможностей». Тем самым Хайдеггер не просто упускает негативность творения, но редуцирует её к негативности ограничения возможностей.

Это приводит к тому, что основным смыслом брошенности *Dasein* оказывается «оставленность в предоставленности самому себе»¹⁸. А это означает фактически не просто безосновность, но неукоренённость *Dasein*, несмотря на интерпретацию его бытия как временности и несмотря на тезис о фундаментальной историчности *Dasein*. Всё же ключом к пониманию экзистенциальной конституции *Dasein* является метафора «шага в неизвестность», лишённого опоры и в этом смысле свободного. «Лишь в заступании в смерть собственно понята, т. е. экзистентно навёрстана, фактическая „наступательность“ решения» [Там же, 302].

¹⁸ die Verlassenheit in der Überlassenheit an es selbst [6, S. 277].

Всё это имеет ещё одно следствие. Поскольку Хайдеггер понимает самость как результат выхода из анонимности *Man*, то отказ от самости означает для него только одно — падение в *Man*. Левинас же стремится показать, каким образом иное понимание негативности вины и творения приводит к отказу от самости решимости, не приводящему к нерешимости *Man*. В самом общем виде можно сказать, что если Хайдеггер движется от несобственного бытия к собственному, то Левинас — в обратную сторону, но по другому пути. Для Хайдеггера отказ от собственной моды автоматически означает попадание в несобственную, в анонимность *Man*. Левинас же движется в ином пространстве, в котором этот отказ приводит не к анонимности, а к новой идентичности за пределами как Самости (*Selbst*), так и *Man*-Самости (*Man-Selbst*). Левинас просто выходит за рамки противопоставления собственного и несобственного.

Внешность, уязвимость и структура события

В итоге *Dasein* должно признать свою брошенность. Но последнее означает такое отстранение от мира, при котором бытие-в-мире не имеет какого-либо внешнего смысла помимо своего простого существования. *Dasein* не спрашивает о смысле собственного существования, его интересует лишь «голый факт того, что оно есть»¹⁹. Но диахрония указывает ещё на одно «существование прежде мира» — это другой, обращение которого и есть мир, это осмысленность за рамками всякого смысла. Для Хайдеггера смысл возможен только «с одной стороны» — в наброске *Dasein*. Но возможна ещё другая сторона, недоступная наброску, не ухватываемая циркулярной структурой понимания, скрывающаяся в диахронии. Хайдеггер пытается избавиться от неё, поскольку она несводима к онтологической структуре *Dasein*, но именно невозможность это сделать указывает на другого. Какова бы ни была онтологическая структура *Dasein*, оно не может избежать события, в котором будет приписан смысл этой структуре в целом. Подход Хайдеггера состоит в том, что он неявно ограничивается только одним из возможных смыслов: фактом существования (в принадлежности *Dasein*). Но кроме факта существования есть ещё невозможность укрыться от приближающегося другого. Хайдеггер сглаживает эту характеристику *Dasein*, ибо у него *Dasein* оказывается тем, кто бросает (т. е. задевает, приближаясь). Возможность бросить

¹⁹ ...das nackte «Daß» im Nichts der Welt [6, S. 276–7], т. е. существование, когда мира нет.

себя, т. е. радикально изменить свой способ бытия в будущем, относится к структуре *Dasein*. По-видимому, это преувеличение — к онтологии *Dasein* относится способность принять, т. е., скорее, неспособность уклониться. В брошенности же смешаны обращение другого (имеющее, всё же, смысл, выходящий за рамки брошенности) и ответ как безопорный шаг в неизвестность.

В тревоге раскрывается одиночество, но вместе с тем и уязвимость *Dasein*. Другими словами, ему раскрывается отделённость от другого, но такая, что она может нарушиться его приближением. Проект Хайдеггера ограничивается констатацией одиночества субъекта и ориентируется на устранение другого. Этому помогает интерпретация *Dasein* как события, т. е. как самой открытости, в которой открывается сущее (и бытие). При этом событие оказывается не только «всегда моим» в смысле происходящего со мной, но и моим в том смысле, что я есть бытие этого события. Это может быть и верно, но событие обладает не только фактом бытия, но и избытком смысла, таким как требование оправдания²⁰.

Уязвимость не может относиться к онтологической структуре события. Она есть предельная пассивность, что значит: будет ли субъект «уязвлен», ни в коей мере не зависит от его онтологической структуры. Скорее, само «уязвление» и порождает эту структуру. Конечно, после творения мы можем в ней обнаружить следы обращения, но это ещё не означает, что есть что-то вроде «допущения вызвать себя из потерианности в *Man*» или «готовности иметь совесть» в онтологии субъекта. Так, например, смерть ещё не предполагает готовности к смерти в онтологической структуре. Она, скорее, относится к структуре в целом, а не является её элементом, хотя бы и в качестве некоторой собственной способности-быть. Можно возразить на это, что у Хайдеггера смерть также относится к *Dasein* в целом и даже уединяет его, демонстрируя способность-быть-целым. Но дело в том, что всё это фиксируется как бы задним числом. Событие случилось, и мы можем рассмотреть в его структуре смерть, брошенность (неспособность быть до своего основания) и другие указания на «ничто», относящиеся к оценке события в целом. Но дальше Хайдеггер говорит о решимости как проектировании этой структуры в будущее, о повторении (*Wiederholung*). Его он относит к бытийным способностям *Dasein*, тем самым редуцируя характеристики события как целого к элементам самого события.

Я не имею способности умереть, так же как и продолжить своё

²⁰ В частности, всякое *Wozu* у Хайдеггера чётко определено и отсылает к онтологическому устройству *Dasein*, к способностям-быть. Никакого «ради чего», внешнего по отношению к *Dasein* и недоступного его способностям, нет и не может быть.

существование. В этом смысле нет никаких способностей-быть, повторяющихся в будущем. Все мои способности сотворены в событии. Поэтому я имею только способность ответа, т. е. действия, всегда следующего после сотворения. При этом и сама эта способность также сотворена обращением другого. В этом смысле мы можем сказать, что нам следует ограничиваться настоящим, но избегать редукции к нему прошлого и будущего — они должны оставаться совершенно отделёнными от настоящего (но в настоящем есть зазор между обращением и ответом).

Решимость у Хайдеггера есть «допущение вызвать себя из потерянности в *Man*» [6, S. 299]. Именно здесь вызывающее обращение другого редуцируется к онтологической структуре субъекта. *Dasein* оказывается закрыто от другого настолько, что может допустить или не допустить (нем. *lassen* — «позволить») зов другого. Хотя речь здесь не идёт, разумеется, о желании или воле субъекта, всё же редукция к онтологическому устройству налицо: это устройство таково, что допускает зов совести. Однако последний — не просто обращение к «предсуществующему» *Dasein*. Он как раз формирует *Dasein* как собственное. Тогда оказывается, что *Dasein* «допускает собственное формирование», а собственный ответ на зов состоит с этим допущении — к собственным возможностям *Dasein* относится и возможность зова. Это не обычная возможность, а такая, что задействует *Dasein* целиком, как смерть²¹.

В примечании о Ясперсе [Там же, 301] Хайдеггер поддерживает его стремление понять, что есть человек, из того, чем он сущностно способен быть (*was er wesenhaft sein kann*). Но тем самым упускается нечто важное в ситуации человека, а именно то, чем он не может быть только из себя, — упускается прощение, искупление. Формально определённая в *Бытии и времени* вина не предполагает и не допускает прощения. В самом деле, каким может быть прощение для «бытия основанием собственной ничтожности»? Для Хайдеггера важно, что человек мог и может не быть, а для Левинаса — что человек может быть иначе.

Время в философии М. Хайдеггера

Темпоральность исключительно важна для Хайдеггера, так же как и для Гуссерля. При описании человека он также встречается с некото-

²¹ Вообще, целостность *Dasein* Хайдеггер понимает исключительно как единство его онтологической структуры — мир, бытие-в, самость. При этом целостность оказывается единством факта бытия этой структуры. Это ещё одно свидетельство редукции к онтологии события.

рого рода предшествованием, «уже бытием» человека, с тем, что ещё Аристотель называет *τὸ τί ἦν εἶναι* — «то, что есть так, что оно уже было». Для Хайдеггера смысл временности человека состоит в том, что он никогда не есть просто актуальность. Он всегда чем-то был и чем-то становится. Следовательно, для Хайдеггера важна возобновляемость человека. Собственное существование противопоставляется им забывчивости (забыл, кем я был) и ожиданию (не знаю, кем я буду, и, главное, кем я становлюсь). При этом, поскольку Хайдеггер работает на онтологическом уровне, везде речь идет о бытии человека, о его онтологическом устройстве. Поэтому дело не в том, что человек действительно кем-то был и кем-то будет, а в том, что он каждый раз понимает себя как бывшего и настающего. И речь здесь идет о самом человеке, а не о встречаемом им мире: последний изменяется, если изменяется онтологическое устройство человека. Мир вообще не есть, пока человек не есть. Здесь нет также речи о постоянстве человека во времени. «Дление» и возобновление, относящиеся к бытию человека, нельзя понимать исходя из объективного времени, в котором человек «сохраняет свою идентичность». Однако идентичность всякий раз налицо, и именно как временной инвариант. Ибо все три временных экстазиса не являются независимыми. По утверждению Левинаса, они связаны через осовременивание, сведение к одному времени. В какой степени правомерно это утверждение?

Доклад Хайдеггера *Время и бытие*, как кажется, говорит в пользу предположения о редукции времени к настоящему²². Действительно, «как в наступлении пока-ещё-не-настящего, так и в прошедшем уже-более-не-настящего, и даже в самом настоящем играет каждый раз свой особый способ приближения и приведения, т. е. присутствие» [58, с. 92]. Подавание «выдаёт в будущее, в прошедшее и настоящее им свойственное присутствие, держит их отдельно — в просвете — друг от друга...». При этом «отсутствие каждый раз проявляет себя как некоторый способ присутствия». Хайдеггер здесь называет подлинным временем Это (Es) в выражении Es gibt Sein. Точнее, Es есть то, что даёт и бытие, и время. При этом «это 'Es' называет — во всяком случае это объяснение первым приходит на ум — присутствие отсутствия — прибытие отсутствия» [Там же, 95]. В результате оказывается, что как бытие, так и время производны от события высвоеения (Ereignis). Последнее понимается как выход в присутствие.

Но какого же рода отсутствие называется этим Es и этим Ereignis?

²² Характерно, что задача Хайдеггера во *Времени и бытии* — мыслить бытие без сущего, а задача Левинаса во *Времени и другом* — мыслить существующего без существования. Показательное различие перспективы.

Словом «присутствие» здесь переведено немецкое существительное *Anwesen*, образованное Хайдеггером от глагола *wesen*, понимаемого в смысле «дать существовать» [Там же, 180, прим. 2]. Оно перекликается с *abwesen* — отсутствие, уход из присутствия и *Gewesen* — побывшее, прошедшее. Поэтому мы вполне можем сказать, что у Хайдеггера также идёт речь о диахронии: есть время сущего — настоящее, ещё-не-настоящее, уже-не-настоящее — но есть и время присутствия, в котором уже не сущее, а сами время и бытие выходят из потаённости и скрываются потом в побывшее (*Gewesen*). Из текста не совсем понятно, какова структура этого *Ereignis*, и, главное, нет описания области потаённого (если оно вообще возможно). Ясно, однако, что её содержимое принципиально способно стать присутствующим. Здесь, как кажется, нет речи об отсутствующем, т. е. неспособном выйти в присутствие. В этом смысле, действительно, Хайдеггер ведёт речь лишь о побывшем и грядущем, понимаемым исходя из настоящего.

2.3. Заключение

Попробуем подвести некоторые итоги проведённого анализа философии Гуссерля, Хайдеггера и Левинаса. Мы видим, что субъект возникает в результате события, которое я выше назвал изъятием. Например, Хайдеггер говорит об ударном, выбивающем характере зова совести, который показывает потерянность в *Man* и зовёт быть собой. Мы можем выделить в нём следующие компоненты. Во-первых, собственно изъятие, состоящее в постановке под вопрос моего способа существования. Оно раскрывает его «неправильность», но при этом не указывает её смысла, а лишь каким-то образом даёт понять, что «так жить нельзя». Именно в этом заключается «мойность» изъятия — в демонстрации «неправильности» именно моего способа существования. Во-вторых, мы видим приписывание смысла этой «неправильности». Изъятие осуществляется совестью, открывающей ничтожность *Dasein*. Но последняя интерпретируется как изъятие из *Man*, а *Man*, в свою очередь, как несобственное существование. Для этого совесть должна продемонстрировать возможность собственного существования и его смысл. Хайдеггер берёт в качестве примера собственной способности — быть смерть. Но смерть, как мы видели на стр. 94, требует субъекта принятия и означает встречу с другим, с неизвестным будущим. Она не может выступать как собственная способность, поскольку зависит от приближения другого. Однако построение Хайдеггера основано именно на этом обстоятельстве. Оно является отражением общего

отождествления Хайдеггером обращения и ответа в событии. Смерть относится к обращению, Хайдеггер же, рассуждая о совести, представляет её как способность, т. е. относит к ответу. На этом же основано заступление в смерть.

Но если смерть не относится к онтологической структуре *Dasein*, то и заступление в смерть невозможно. Точно так же невозможны и собственные способности-быть в смысле, определённом в *Бытии и времени*, т. е. возможности, которые, будучи собственными, относились бы к онтологической структуре *Dasein*. Это, конечно, ещё не означает, что собственных возможностей нет. Действительно, Хайдеггер определяет их как «брошеные для взятия на себя», т. е. как будущие возможности, которые неизвестны, но будут приняты человеком на себя. Однако это ещё не означает, что эти способности набрасываются самим *Dasein*. Сама возможность такого набрасывания, а также циркулярная структура *Dasein*, коренятся в теории темпоральности.

Хайдеггер отождествляет обращение и ответ, тем самым редуцируя последний к набрасыванию возможностей, заранее содержащихся (хотя и неизвестных) в онтологической структуре. Но это понимание держится на интерпретации смерти. Если последняя неверна, то нет оснований говорить о собственных возможностях, а тем более сводить к ним ответ. Это означает, что ответ (а с ним и собственные возможности) либо невозможен, либо не может интерпретироваться таким образом. Но именно возможность ответа вводит в игру этику, так как он свободен и с самого начала отягощён сомнением в своём праве на свободу.

Идентичность и ответственность

Для феноменологии, поскольку она отрицает субстанциальность человека, вопрос личной идентичности не является легко разрешимым. Неслучайно феноменология интенсивно использовалась экзистенциализмом, подчёркивавшим именно «бескачественность» человека, его несубстанциальность и возможность распасться до голой экзистенции, потерявшей все свои свойства. В отличие от него Хайдеггер и Левинас утверждают некоторую идентичность несубстанциалистского рода. Сходство продолжается и в том, что оба основывают её на ответственности. Однако есть и существенные различия, связанные с пониманием последней.

Позиция Хайдеггера двойственна. С одной стороны, он ясно показывает, что единство *Dasein* есть единство ответственности, но с другой — сводит её к ответственности перед самим собой. Этот ход

Хайдеггера лучше всего виден в его анализе смерти и совести. В *Бытии и времени* оказываются очень тесно связаны смерть, время и ответственность. Хайдеггер противопоставляет две моды бытия Dasein — собственную и несобственную (Man). Суть первой из них Хайдеггер передаёт словами «заступающая решимость» (volaufende Entschlossenheit). Это именно ответственность: решимость означает, что Dasein берет на себя собственные поступки, сохраняя таким образом единство. Это последнее отсутствует в моде Man, где меня как такового нет и Dasein сводится к простому деятелю, его действия принадлежат не ему, а как бы заимствуются из некоего общего усреднённого резервуара. Здесь, как выражается Хайдеггер, Dasein не является самим собой, потеряло себя. Причём не в том смысле, что приняло на себя какой-то не свойственный ему, неестественный для него способ бытия, а в том, что утеряло саму структуру «бытия самим собой», оно — никто (Man). Хайдеггер, тем не менее, считает собственную моду равнозначальной с несобственной — даже в Man человек остаётся «самим собой», так же как в решимости он всё еще укоренён в Man. Переход от несобственной моды к собственной состоит тогда в некоторого рода «осознании реального положения вещей» (а именно — смертности Dasein и, следовательно, возможности его цельности) и оказывается связанным с онтологией, а не с этикой.

В хайдеггеровском анализе существенно то, что вся проективная структура Dasein связывается с осознанием смерти: она как возможность моей невозможности постоянно присутствует в каждом моём поступке, что, собственно, и делает его именно удержанием себя перед лицом изъятия, впадения в Man. Осознание возможности смерти есть для Хайдеггера осознание собственной целостности, а страх смерти есть страх утери этой целостности. Логика такова: Dasein, являясь набрасывающим сущим, по сути определяется своим будущим («Dasein есть свои собственные возможности»). При этом возможность в будущем такого события, которое касается меня целиком — смерти, может определить и мою настоящую целостность. Так и происходит в моде заступающей решимости — открытости будущему, чреватому смертью.

Осознание ответственности есть совесть. Она зовёт Dasein: «Будь самим собой!». Принимая во внимание онтологический характер исследования в *Бытии и времени*, этот призыв не следует понимать в смысле требования принятия на себя некоторых онтических свойств и характеристик. Он означает сохранение онтологической структуры самости — особого рода бытия — бытия самим собой, иными словами, ответственного бытия.

Таким образом, мы находим у Хайдеггера и Левинаса сходные черты. Экспликация зова, его индивидуализирующей функции и связанной с ним ответственности у них совпадают. Но Хайдеггер понимает зов как раскрытие собственной онтологической структуры, а ответственность — как согласие взять её на себя, как заботу о самоосуществлении. Хотя последнее и нельзя понимать эгоистически, всё же акцент у Хайдеггера сделан на реализации собственных, предназначенных для меня возможностей, пусть даже это предназначено и не служит исключительно моим интересам. Самый тяжкий грех для *Dasein* — упустить то, что предназначено исключительно для него. В этом смысле ответственность жертвенности, о которой говорит Левинас, более радикальна. Кажется, что для него в некотором смысле несущественна собственная вина субъекта. Удивительно, но у Левинаса нигде речь не идёт об искуплении человеком своих ошибок и грехов. Настолько радикально исключена из его этики концепция личного спасения, всё ещё эгоистическая. Настолько субъект в его этике подчиняет себя другим. В определённом смысле не имеет значения, совершаю ли я ошибки, если моя жизнь действительно целиком отдана другим.

В лице этих двух теорий мы имеем примеры различного понимания ответственности. Одно из них: ответственность за свои поступки, когда человек готов нести все их последствия, не отрекаясь от своих действий. Такова заступающая решимость. Иная ответственность — за других, когда важна не мужественная стойкость принятия решений, а действительное благо других, когда своя вина может пониматься только исходя из этого блага. Эта ответственность настолько строга, что уже некогда думать о последовательности и стойкости.

Событийная субъективность

Какие выводы относительно структуры события и субъективности мы можем сделать, основываясь на рассмотрении преследования и замещения? Прежде всего мы видим, что связь лица и речи, как она представлена у Левинаса, не является бесспорной. Конституирующими признаком речи служит наличие знака, знаковость которого состоит в необходимости его интерпретации, в наличии в нём смысла, вложенного другим. Но это ещё не указывает на его обращённость лично ко мне, что прежде всего характерно для лица: оно *требует моего ответа*²³. При этом моё право на существование ставится под вопрос в

²³ Слияние этих двух феноменов характерно и для концепции голоса, введённого Бахтиным в его книге о Достоевском [12]. В любом случае появление зова в нашем

обоих случаях — как знака, так и лица, — но этика есть только во втором. Можно сказать, что в первом случае потеря права недостаточно радикальна и может быть сведена к неудовлетворению требований анонимной системы. Поэтому здесь можно спокойно (со спокойной совестью) уклониться от интерпретации, в то время как во втором случае это невозможно. По указанным причинам следует чётко различать два смысла нетематизируемой речи: один связан со знаковостью знака, а другой — с обязывающим обращением. Когда я говорю о речевой структуре события (структуре «обращение–ответ»), то имею в виду именно второй смысл, напрямую связанный с этикой.

Особенность лица состоит в том, что оно даёт понять разрушительность моей власти над ним. Но для постановки под вопрос права на существование нет необходимости даже в его эпифании. Действительно, тревога требует лишь сознания своей свободы и возможности её вредоносности. Человек получает существование и право на распоряжение им, но вместе с тревогой за законность своего права. Свобода сразу переживается под вопросом, «под судом», вынужденная искать оправдания²⁴.

Событием, в конце концов, является изъятие из существования и в этом смысле освобождение от него, но изъятие, сопровождаемое тревогой, сомнением в правильности существования. «Вызов в суд» кладёт конец иллюзии несуществования субъекта. Он показывает, что человек есть и поступает, имея возможность влияния (при этом для постановки в этическую ситуацию не важно, насколько реальна эта возможность). Само моё существование уже необратимо меняет мир, причём я не являюсь причиной этого изменения. Но, несмотря на необратимость, я имею время, чтобы попытаться исправить это изменение, имею время для ответа.

В итоге мы видим в событии онтологическую структуру, в которой всякий смысл определяется горизонтом, задаваемым способом существования субъекта. Эту герменевтическую структуру мы можем встретить у Хайдеггера, Гадамера, в постмодернистской критике субъекта. Изъятие переводит её в обращение, что, конечно, не означает тематизации. Было бы неверно мыслить изъятие как возникновение нового горизонта, исходя из которого получает смысл описанная герменевтическая структура. Это превратило бы изъятие в онтологическое

контексте не случайно.

²⁴ Кстати говоря, «обвинённая» (*accusé*) у Левинаса ещё не означает «виновная». Речь идёт о вызове в суд, о призвании к ответу. Это указывает на то, что вина не может относиться к структурным особенностям субъекта, а возникает в ситуации суда, «судебного разбирательства», она требует Другого.

событие, а оно не таково. Собственно, существование имеет структуру обращения именно в том смысле, что указывает на ограниченность онтологии, её неспособность полностью вместить смысл. Изъятие не предоставляет (и не должно предоставлять) никакого нового, альтернативного смысла, оно лишь ограничивается постановкой под вопрос манифестиированного.

Но изъятие содержит не только постановку под вопрос, но и ответ. Так же как и обращение, он предполагает онтологическое событие и так же придаёт ему внеонтологический смысл. Последний содержится в движении субъекта, не завершающемся в обозримом ему пространстве. Это означает, что субъект совершает поступки, смысл которых он не только не знает, но и не может знать, поскольку этот смысл зависит не от него: здесь речь идёт о прощении, даваемом другими. Если обращение имеет структуру преследования, то ответ — структуру замещения. Таким образом, онтологическое событие само имеет неохватываемый им смысл обращения или ответа, что превращает его в событие этическое. Это превращение совпадает с событием возникновения у субъекта сомнения в праве на собственное существование.

Глава 3

Субъект в психоанализе

3.1. Я в «Проекте научной психологии» Фрейда

Теория Фрейда представляет собой необычную смесь религиозно-романтических и естественно-научных элементов. В разное время они смешивались у Фрейда в разной пропорции, однако ни то, ни другое никогда полностью не исчезало. В конце концов, он никогда не оставлял экономическую объяснительную схему. Тем не менее, с некоторой долей условности можно говорить об ослаблении «научности» и усилении «литературности» в работах Фрейда. Именно благодаря его поздним произведениям известный литературовед Гарольд Блум называет его величайшим из современных писателей [1] и считает крупнейшим создателем мифов двадцатого столетия. Фрейд пытается с позиции рационального научного мышления понять иррациональные силы, подчиняющие себе человека, т. е. расширить разум в область, до сих пор ему недоступную. В этом смысле он остаётся человеком века Просвещения. Однако, с другой стороны, он один из тех, кто внёс наибольший вклад в критику идеалов Просвещения, и с этим противоречием мы будем постоянно сталкиваться.

В том, что касается теории субъекта, Фрейд полностью отказывается от декартовского разделения тела и мышления, т. е. телесной и мыслящей субстанции. Напротив, вполне натуралистически Фрейд пытается вывести мышление из телесных процессов. Однако, как мы увидим, этот естественно-научный взгляд содержит существенный мифологический элемент, который Фрейд проясняет на протяжении всей своей жизни. Тело для него не просто субстанция, а поле нераз-

решимых конфликтов и неустранимых, но в то же время неосуществимых желаний. Оно никогда не становится полностью прозрачным для сознания. Оно ближе к метафоре, чем к физиологии. В то же время Фрейд, которого Рикёр называет наряду с Ницше и Марксом одним из великих философов подозрения, разделяет декартово радикальное сомнение, и в этом смысле, как мы увидим, фрейдов субъект остаётся в своих истоках (но не результате) классическим субъектом.

«Проект научной психологии» [5] представляет собой ранний (1895) текст Фрейда, в котором он пытается построить психологию как науку, опираясь на свои уже, по сути, психоаналитические исследования. Хотя этот текст не был закончен, и Фрейд впоследствии отказался от его продолжения, многие его идеи лежат в основании психоанализа и вновь появляются в произведениях Фрейда на позднем этапе его творчества. Фрейд строит психологию как естественную науку, т. е. как науку, объясняющую психические явления через количественные состояния особых материальных частиц. Его психология основана на двух идеях [Там же, 355]: 1) активность отличается от неактивности количеством/нагрузкой (Q), подчиняющимся общим законам движения, 2) материальными частицами, о которых идёт речь, являются нейроны. Нейроны подчиняются принципу нейронной инерции, согласно которому они стремятся избавиться от количества. При этом нейроны разделяются на два класса: моторные и сенсорные. Первичная нейронная система, получив нагрузку $Q\dot{q}$, использует его на то, чтобы избавиться от него с помощью мускульного механизма. Так она избегает стимуляции (убегает от неё). В этом состоит первичная функция нейронной системы. Вторичная функция имеет дело с эндогенными стимуляциями, идущими не от окружающей среды, а изнутри организма. От них нельзя избавиться при помощи движения (к ним относятся, например, голод, дыхание, сексуальность). Для этого требуется «специфическое действие», независимое от эндогенных зарядов и обычно большее, чем они, поскольку, как говорит Фрейд, речь здесь идёт о неотложных жизненных нуждах (*Not des Lebens*). Поэтому нейронная система вынуждена отказаться от принципа инерции, т. е. от сведения напряжения к нулю, и сохранять некоторую нагрузку, достаточную для производства «специфического действия».

Далее Фрейд комбинирует «теорию количества» с нейронной теорией. Согласно его гипотезе, нейрон получает возбуждение через дендрит (термин Фрейда — *Zellfortsatz*) и разгружает его через аксон (термин Фрейда — *Axenzylinder*). Имеется ток от дендритов к аксону, т. е. нейрон функционирует так же, как и нейронная система в целом: возбуждение передаётся в аксон и там разряжается. Вторичная функция

(накопление возбуждения/заряда) становится тогда возможной, если предположить, что имеется сопротивление в месте контакта нейронов. В этом состоит гипотеза контактного барьера, которая делит нейроны на два класса. Одни пропускают через себя поток возбуждения свободно, другие — неполностью или с сопротивлением (проницаемые и непроницаемые нейроны). Первые ответственны за перцепцию, а вторые объясняют память «и, возможно, психические процессы вообще». Первую систему нейронов Фрейд называет Φ , вторую — Ψ . Ψ -нейроны постоянно изменяются от возбуждения к возбуждению, тогда как Φ -нейроны остаются неизменными. Поскольку мы знаем, что существует обучение, то можем предположить, что барьеры в Ψ -системе со временем становятся более проводимыми, т. е. более похожими на Φ -нейроны. Фрейд называет этот процесс прокладыванием пути¹. Таким образом, память состоит в прокладывании пути между Ψ -нейронами. Оно зависит от силы восприятия и от частоты его повторения, т. е. в наших терминах — от нагрузки и числа повторений её прохождения по пути. Таким образом, количество можно заменить на количество плюс прокладывание пути, которое из него следует. Прокладывание пути служит первичной функции, так как уменьшает количество сохраняемой нагрузки.

Каждый Ψ -нейрон связан с несколькими Ψ -нейронами, иначе не было бы выбора пути при его прокладывании. По этой же причине условие прокладывания пути через один контактный барьер не должно зависеть от другого. Мы предполагаем, что поток идёт только через один контакт, через который и прокладывается путь. Таким образом, прокладывание не может базироваться на сохранённой нагрузке, поскольку тогда не было бы различия между контактами одного и того же нейрона. Фрейд ничего не говорит о природе прокладывания пути и оставляет этот вопрос для дальнейших исследований.

Различие двух систем объясняет свойство нейронной системы одновременно запоминать и оставаться чувствительной. Все психические приобретения состоят в организации Ψ -системы посредством частичных приостановок сопротивления контакт-барьеров. С развитием этой системы способность нейронной системы воспринимать новые восприятия достигает своего предела.

Итак, Φ -система воспринимает возбуждения из внешнего мира, Ψ -система — изнутри организма, при этом устройство нейронной системы таково, что внешние количества не воздействуют прямо на Φ и тем более на Ψ . Боль состоит во вторжении очень больших количеств

¹ От нем. *Bahnung* — «проведение» (например, импульса).

в Ψ (а также в Φ). При боли количество проходит по нейронам, не обращая внимания на проложенные пути (как молния, говорит Фрейд). Возможно даже, что в результате проложенные пути полностью исчезают. Всё до сих пор описанное происходит в бессознательном (здесь Фрейд впервые упоминает бессознательное в тексте). Вспоминает вопрос, откуда берутся качества, переживаемые сознанием? Как связаны количественные процессы с тем, что мы воспринимаем сознанием? Для ответа на этот вопрос Фрейд вводит ещё одну гипотезу: имеется третья система W (позднее Фрейд называет её ω) — система восприятия. Она оперирует с нагрузками, ещё меньшими, чем в Ψ . Качества возникают, поскольку эта система воспринимает не интенсивность или количество (которое она должна мгновенно разрядить), а период или частоту воздействия. Сознание есть субъективная сторона части физических процессов в нейронной системе — а именно, процессов восприятия (ω -процессов). Её отсутствие изменит психические процессы, поскольку исчезнет вклад ω -системы. Система ω нагружается только из Ψ (т. е. не имеет связи с Φ). Ψ и ω связаны как бы трубами, по которым перетекает нагрузка. Неудовольствие связано с повышением уровня заряда/нагрузки, а удовольствие — с ощущением разрядки/разгрузки.

Рассмотрим теперь, как функционирует описанный Фрейдом психический аппарат. Возбуждение сталкивается с окончаниями Φ -системы, разбивается на доли, которые, вероятно, больше чем межклеточные стимуляции (или равны им). Это первый порог. Доли, меньшие этого порога, вообще никак не проявляются, так что значение имеют только средние нагрузки. Одновременно нервные покровы отсеивают стимуляции того или иного рода, так что стимуляции, достигшие в конце концов Φ -нейронов, имеют определённую нагрузку и характеристику/качество. Во внешнем мире им соответствуют серии одного качества и разных степеней количества от пороговой величины до болевой. Если процессы во внешнем мире непрерывны по количеству и качеству, то стимуляции, соответствующие этим процессам, прерывны и ограничены.

Качество стимула передаётся без препятствий от Φ к Ψ и далее к ω , где превращается в ощущение. Оно соответствует некоторому периоду движения нейрона,циальному, конечно, от периода стимула, но однозначно с ним связанного. Нагрузка Φ -стимула стремится к разрядке и превращается в моторное возбуждение (мускульный аппарат прикреплён непосредственно к Φ). Таким образом, нагрузки приводят к эффектам, гораздо большим, чем они сами. Φ -нейроны заканчиваются на Ψ -нейронах, которым они передают часть нагрузки,

но только часть (возможно, соответствующую величине межклеточных сигналов). При этом увеличение энергии в Φ не приводит к пропорциональному увеличению нагрузки в Ψ , поскольку благодаря особому механизму дробления нагрузки (мы не будем на нём останавливаться) интенсивность здесь переходит в сложность. Таким образом, нагрузка удерживается от попадания в Ψ , т. е. в нормальном случае Ψ загружается от Φ в малых количествах. В то же время качество выражается в Ψ топографически, так как разные органы чувств связаны со своими собственными Ψ -нейронами. Но Ψ также получает нагрузку изнутри тела, что позволяет говорить о двух группах Ψ -нейронов: нейронах паллиума (плаща головного мозга) (Mentel-Neurone), нагружаемых из Φ , и ядерных нейронах (Kern-Neurone), нагружаемых эндогенно.

Итак, ядерные Ψ -нейроны не имеют защиты от эндогенных нагрузок. Эндогенные раздражения возникают постоянно и только периодически становятся психическими раздражителями. Поэтому Фрейд предполагает, что они аккумулируются, встречая какое-то сопротивление на проводящих путях, которое они могут преодолеть только при возрастании энергии. Таким образом, проводящие пути организованы в серии с несколькими контакт-барьерами, идущими к ядру Ψ . При возрастании нагрузки эти пути могут стать проницаемыми, но после разгрузки восстанавливают сопротивление. Этот процесс Фрейд называет суммированием: нагрузки на Ψ -путях суммируются, пока барьеры не становятся проницаемыми. В отличие от Φ , в Ψ -системе нет порога, отсеивающего малые нагрузки, поэтому нагрузки там малы.

Контакт-барьеры Ψ выше, чем барьеры на внутренних путях, поэтому может начаться новое накопление в ядерных нейронах, причём для него уже нет никакой границы. Ψ здесь отдано на милость нагрузок. Мы имеем здесь приводной механизм для всей психической активности. Эту силу Фрейд ассоциирует с волей — производной от влечения.

Нагруженные ядерные нейроны могут быть разгружены только посредством «специфического действия», предполагающего изменение внешнего мира. В начале человеческой жизни, в раннем детстве, оно достигается с помощью других людей. Так возникает ранний опыт удовлетворения, приводящий к трём изменениям в Ψ -системе: 1) она испытывает продолжительную разгрузку, 2) происходит нагрузка восприятия объекта в одном или нескольких нейронах плаща, 3) в другой точке плаща принимается сообщение о разгрузке, вызванной рефлексом, следующим за специфическим действием. Таким образом, прокладываются путь между двумя последними загрузками и ядерными нейронами. В результате оказывается, что на направление движения

нагрузки влияют два фактора: она движется либо по лучше проложенному пути, либо в сторону барьера, нагруженного с другой стороны. Эти два фактора могут помогать или мешать друг другу. При этом опыт удовлетворения прокладывает путь между двумя образами памяти и ядерными нейронами. Поэтому, когда состояние напора/позыва или желания возникает снова, нагрузка перетекает к двум образам и активирует их, в результате чего появляется галлюцинация, и если она сопровождается рефлекторным действием, то это ведёт к разочарованию, поскольку соответствующий объект не присутствует в реальности.

В нормальном случае Ψ подвержено эндогенным воздействиям, в ненормальном (хотя ещё и не патологическом) — очень большим количествам, прорвавшимся сквозь экран Φ , т. е. боли. Боль приводит в Ψ к: 1) сильному повышению уровня энергии, который воспринимается W как неудовольствие, 2) тенденции к разгрузке, которая может быть различным образом модифицирована, 3) установлению пути между этой тенденцией и образом в памяти объекта, вызвавшего боль. Когда образ в памяти приносящего боль объекта нагружается заново (новым восприятием), возникает нечто, похожее на боль, включая неудовольствие и тенденцию к разгрузке.

Таким образом, в психике имеются остатки опытов удовлетворения и боли. И то и другое приводит к повышению уровня в Ψ ; в случае аффекта — благодаря внезапному высвобождению (Entbindung — букв. развязывание), в случае желания — благодаря суммированию. Так возникают притяжение к и отталкивание от соответствующего мnesического образа, т. е. первичные желание и защита.

На этом фоне в Ψ возникает организация или инстанция, присутствие которой влияет на потоки, возникшие первоначально во время удовлетворения и боли. Эта организация называется $Я$. Повторяющаяся рецепция эндогенных нагрузок и соответствующие трассировки создают группу (ядерных) нейронов с постоянной загрузкой, необходимой для вторичной функции. Таким образом, $Я$ можно определить как «единство одновременной Ψ -нагрузки». В ней можно выделить постоянную и переменную часть. $Я$ влияет на аффекты путём торможения (Hemmung). А именно путь нагрузки, попавшей в нейрон, зависит от её величины и от соотношений проложенных путей, но есть, как мы видели, и третий фактор: загрузка соседнего нейрона облегчает поток нагрузки в его сторону. Таким образом, боковая нагрузка выступает как торможение потока. Это и есть способ, каким $Я$ тормозит психические процессы. Но это торможение идёт на пользу Ψ . Например, $Я$ может тормозить развитие неудовольствия при воз-

буждении враждебных мnesических образов (Erinnerungsbild). Если мы предположим, что первоначальная нагрузка неудовольствия была принята самим Я, то оно содержит в себе количество, необходимое для тормозящей боковой нагрузки. Поэтому чем сильнее неудовольствие, тем сильнее первичная защита.

Фрейд вводит важнейшее различение его теории — различие первичных и вторичных процессов. Есть две ситуации, в которых Я попадает в беспомощное состояние. Первая — когда в состоянии желания нагрузка мnesического образа приводит к запуску разгрузки, но соответствующий объект не присутствует реально. Здесь Ψ требуется критерий для различия восприятий и (воображаемых) идей. Вторая — когда Ψ не успевает затормозить неудовольствие, вызванное нагрузкой образа враждебного объекта. Это опасно, если нагрузка превышает некоторый предел в результате роста при желании или в результате неудовольствия, вызванного внутренней нагрузкой враждебного объекта в Ψ (по ассоциации). Здесь тоже необходим критерий разделения реальности и идеи. «Индикация реальности» осуществляется первцептивными нейронами. Но Ψ может это почувствовать, только если имеется разгрузка, сигнал о которой (подобно всем сигналам о разгрузке) достигает Ψ . Если нет Я, то нагрузка желаемого объекта ничем не отличается от нагрузки при восприятии. Но если Я тормозит эту нагрузку, то она становится настолько слабой, что не приводит к возникновению качества в ω (как в случае реальной первцепции). И тогда критерий работает. Таким образом, именно торможение Я делает возможным критерий различия реальности и галлюцинации.

В итоге, если в момент появления первцепции (т. е. разрядки в системе ω) Я находится в состоянии желания, то оно разрешает разрядку в направлении специфического действия. Если имеется рост неудовольствия, то оно инициирует защиту путём создания боковой нагрузки. Если нет ни того, ни другого, Я не вмешивается и позволяет нагрузке пройти по проложенным путям. Первичными процессами Фрейд называет рост нагрузки желания вплоть до галлюцинации или рост неудовольствия с полной тратой защиты. Вторичными же процессами — те, что становятся возможными только при достаточно большой нагрузке Я. Они усмиряют первичные процессы.

Это различие первичных и вторичных процессов остаётся фундаментальным для психоанализа. В «Толковании сновидений» и «Отрицании» Фрейд говорит о проверке реальности как о поиске объекта заново — объект всегда «здесь», психике необходимо лишь убедиться, что он всё еще присутствует. Нагрузка, соответствующая объекту жела-

ния, собственно и составляет **Я** — другими словами, именно наличие объекта желания и позволяет субъекту сойти с путей, проложенных в его теле индивидуальной историей. Удивительно, как работает здесь метафора пути — это и прокладывание пути (Bahnung), и «поиск собственного пути». Кроме того, в терминах кантовской этики фантазматический объект желания позволяет сопротивляться склонностям.

Итак, в «Проекте» мы уже видим основные понятия фрейдовой теории субъекта: первичные и вторичные процессы, торможение, защиты, **Я** и т. д. В дальнейшем у Фрейда можно выделить два взгляда на психику, так называемые две топики, или два представления о её строении.

3.2. Первая топика Фрейда: бессознательное, предсознание, сознание

В первой топике бессознательное является топическим понятием, т. е. употребляется Фрейдом как существительное. Он называет бессознательным то, что не допускается цензурой в систему предсознание-сознание. Уже из этого разграничения понятно, что бессознательное не является просто неосознанным (как, например, звуки, которые мы слышим, не осознавая этого), а предполагает активное сопротивление проникновению в сознание, т. е. вытеснение. Поэтому бессознательное не совпадает просто с тем, что не попадает в сознание, например, оно не имеет ничего общего с пресловутым «эффектом двадцать пятого кадра» и вообще сублиминальным воздействием.

Бессознательное состоит из так называемых репрезентаторов влечений (Vorstellungsrepräsentanz) (см. работы [49] и [51]). Это понятие является ключевым для понимания теории вытеснения Фрейда. Оно показывает, что влечение само по себе не вытесняется. Влечение относится к физиологическим процессам, тогда как в вытеснении участвуют представления — вытесняются именно представления. В то же время влечение может быть представлено в психике посредством представлений, выступающих как репрезентаторы или представители влечений, причём их отношения с представляемым подобно, по словам Лапланша и Понталиса, отношениям, в которых «„полномочный представитель власти“ вступает в новую систему отношений, которая порой может заставить его изменить свою цель и уклониться от выполнения данных ему ранее поручений» [42, с. 423]. Таким образом, связь репрезентаторов с влечениями не прямая, часто случайная, зависящая

от обстоятельств индивидуальной истории человека.

Вытеснение возникает благодаря психическому конфликту, при котором наслаждение от удовлетворения влечения оказывается связанным с неудовольствием, вызванным нарушением социальных запретов и т. д. В статье [51] Фрейд различает три стадии вытеснения. Первая стадия — стадия первовытеснения, или первичного вытеснения: «Итак, у нас есть основание предполагать наличие *первичного вытеснения*, первой фазы вытеснения, которая заключается в том, что психическая репрезентация влечения (представление) лишается доступа к сознанию. Этим создаётся *фиксация*; соответствующая репрезентация отныне остается неизменной, и с нею связано влечение» [51, с. 61]. В первовытеснении вытесняется не влечение, а представляющие его представления или знаки (мы увидим в следующем разделе, что Лакан даёт им более подходящее название — означающие). Они исключаются из сознания, но не только не исчезают, а, как выражается Фрейд, разрастаются во тьме бессознательного, накапливая энергию, ищущую выхода, и, когда появляются в сознании, пугают своего обладателя своей необычностью [Там же, 62]. Эти первоначальные вытесненные представления составляют фундаментальную фантазию субъекта. Вторая стадия — вторичное вытеснение, или собственно вытеснение, возникает благодаря двойному напряжению притяжения представлений к ядру, возникшему в первовытеснении, и отталкивания, осуществляемого инстанцией цензуры. Вторичным образом вытесняются представления, ассоциативно связанные с ядром. Отсюда фрейдовский метод ассоциаций, позволяющий достичь ядра, следя по пути ассоциативных связей. Таким образом, если предсознательное легко может быть осознанно, то бессознательное требует для этого специальной работы:

Латентное содержание, бессознательное только в описательном, но не в динамическом смысле, мы называем *предсознательным*; название «бессознательное» мы ограничиваем динамически вытесненным бессознательным; таким образом, у нас теперь есть три термина: «сознательный» (Сз), «предсознательный» (Псз) и «бессознательный» (Бсз), смысл которых уже не является чисто описательным [56, с. 133].

Такова первая топика Фрейда. В 1920–1923-х годах в работах «По ту сторону принципа удовольствия» [54] и «Я и Оно» [56] он предлагает вторую схему строения психики. Этому предшествовала разработка понятий нарциссизма, идентификации и некоторых других. Поэтому, прежде чем мы перейдём ко второй топике, нам необходимо рассмотр-

реть эти подготовительные построения Фрейда. Мы сделаем это на примере двух его работ «О введении понятия „нарцисм“» [52] и «Печаль и меланхолия» [53].

3.3. Нарциссизм

Нарциссизм (или, как предпочитает говорить Фрейд, нарцизм, *Narcissmus*) играет ключевую роль в возникновении *Я*. Введение и разработка этого понятия было одной из причин пересмотра Фрейдом концептуального аппарата в начале 20-х годов. Нарциссизм обозначает промежуточную стадию психосексуального развития между автоэротизмом и объектной стадией. На этой стадии индивид видит сексуальный объект в себе самом. Его отличие от автоэротизма состоит в том, что в последнем объекты отсутствуют, тогда как при нарциссизме имеется объект, и этот объект — *Я*. Для перехода от автоэротической стадии к нарциссической требуется возникновение единства *Я*: «то, что изначально у индивида нет единства, сравнимого с *Я*, — это неизбежное предположение; *Я* должно развиться. Аутоэротические же влечения изначальны; следовательно, к аутоэротизму должно добавиться нечто, новое психическое действие, чтобы сформировать нарцизм» [52, с. 183]. Это «новое психическое действие» позволяет свести к единству раннюю полиморфную сексуальность. Таким образом, *Я* не только является объектом, но и играет особую роль: «*Я* было причислено [психоанализом] к сексуальным объектам и сразу же было признано самым важным из них» [54, с. 117]. Фактически, *Я* оказывается первым объектом, благодаря которому могут появиться другие объекты. Точнее говоря, либидо впервые достигает единства на *Я* как объекте и лишь затем, и благодаря тому, что это единство появилось, может быть перенаправлено на другие объекты. Более того, нагрузки *Я* и объекта действуют как сообщающиеся сосуды: увеличение нагрузки одного приводит к её уменьшению у другого.

Фрейд различает первичный и вторичный нарциссизм. В первом вообще отсутствует отношение индивида к окружающему миру, в нём нет различия *Я* и *Оно*. Его прообразом является внутриутробное состояние, и он предшествует любым объектным нагрузкам². Таким

² См., например: «Впечатление блаженной изоляции во внутриутробной жизни, которое вызывает у нас спящий каждую ночь, восполняется, таким образом, и со стороны психики. У спящего восстановилось первобытное состояние распределения либидо, полный нарциссизм, при котором либидо и интерес *Я* живут еще вместе и нераздельно в самоудовлетворяющемся *Я*» [50, с. 213].

образом, *Я* не существует изначально, а возникает благодаря дополнительному психическому действию. В отличие от первичного, вторичный нарциссизм — это возвращение либидо от объектов к *Я*, т. е. он по времени следует за стадией объектных отношений. При этом нагрузка *Я* не исчезает совсем и находится в некотором энергетическом равновесии с нагрузками объектов.

Концепция первичного нарциссизма является гипотетической и не все психоаналитики с ней согласны. При этом сам Фрейд колеблется в её описании. Как указывают Лапланш и Понталис, в современном психоанализе первичный нарциссизм «всегда и непременно означает „необъектное“ или по крайней мере „недифференцированное“ состояние, предшествующее расщеплению на субъект и внешний мир» [42, с. 247]. Они приводят возражения против такого понимания. Поэтому более естественным определением первичного нарциссизма, которого я и буду в дальнейшем придерживаться, является определение его как стадии, на которой одновременно появляются *Я* и его либидинальная нагрузка, т. е. стадии, на которой *Я* не только возникает, но и выступает первичным объектом. Что же касается необъектной стадии развития, то она остаётся проблематичной и больше похожей на автоэротическую. В частности, мы увидим, что Лакан в своей теории стадии зеркала оспаривает разделение на объектную и необъектную стадии и утверждает, что даже ранний нарциссизм, который Фрейд в некоторых работах считал необъектным, имеет в качестве объекта образ другого (см. подробнее стр. 135).

Наконец, в заключение заметим, что описанное ниже *Идеал-Я* является нарциссическим образованием. Человек переносит либидо со своего *Я* на *Идеал-Я*: «То, что оно проецирует как свой идеал, есть замена утраченного нарциссизма своего детства, в котором он сам для себя был идеалом» [52, с. 200]. Разочарование в себе, столкновение с неидеальностью собственного *Я* приводит к смещению влечения на идеальный образ, с которым *Я* теперь сравнивается, часто не в его пользу. Поэтому Фрейд связывает образование *Идеала-Я* с возникновением вытеснения, рождением совести, а также философской интроспекции как предельного развития самонаблюдения. «Развитие *Я* состоит в удалении от первичного нарциссизма, которое вызывает интенсивное желание вновь его обрести. Это удаление происходит посредством смещения либидо на навязанный извне *Я*-идеал, на удовлетворение благодаря осуществлению этого идеала» [Там же, 206].

3.4. Идентификация и генезис Я («Печаль и меланхолия»)

Печаль и меланхолия сходны в том, что их появление связано с некоторой потерей. Отличие же состоит в том, что при печали не наблюдается такое уничижение собственного Я, как при меланхолии. При этом, если в случае печали известна её причина и мы даже не считаем это состояние патологическим, то при меланхолии часто не ясно, что именно потеряно, что именно вызвало такие тяжелые последствия. Другими словами, в меланхолии мы имеем дело с бессознательным процессом. Работа печали, как называет её Фрейд, состоит в том, что либидо постепенно «отсоединяется» от представлений, связанных с отсутствующим уже объектом. В конце этого процесса, если он успешен, Я освобождается от объекта и может теперь перенести нагрузку на другие объекты, т. е. готово любить другого человека. В меланхолии же этот процесс приводит к «грандиозному оскудению Я» [53, с. 211]. Меланхолик постоянно критикует и унижает себя. Однако анализ показывает, что он получает от этого некоторые выгоды. При ближайшем рассмотрении оказывается, что, хотя эта критика направлена на себя, она попадает в другого, поскольку ей предшествует идентификация субъекта с утерянным объектом. Меланхолик сначала вбирает в своё Я черты любимого человека и только потом направляет на это Я свою уничтожающую критику (в некоторых случаях в буквальном смысле, так как она приводит к самоубийству). Поэтому, несмотря на жестокую самокритику, меланхолик не испытывает стыда перед другими.

Фрейд очень ясно описывает этот процесс:

Произошёл выбор объекта, либидо было связано с определённым человеком; под влиянием *реальной обиды или разочарования* со стороны любимого человека это отношение к объекту было поколеблено. Результатом стало не нормальное отвлечение либидо от этого объекта и его смещение на новый объект, а нечто иное, по-видимому, требующее нескольких условий для своего осуществления. Катексис объекта оказался не очень устойчивым, он прекратился, но свободное либидо не сместилось на другой объект, а вернулось в Я. Но там оно не нашло никакого применения, а послужило только *идентификации Я* с потерянным объектом. Тень объекта упала, таким образом, на Я, которое могло быть теперь оценено особой инстанцией как объект, как покинутый объект. Таким образом, утрата объекта превратилась в утрату Я, а конфликт между Я и любимым человеком — в раздор между критикой, на-

правленной на *Я*, и *Я*, изменившимся вследствие идентификации [Там же, 214].

Таким образом, меланхолия в качестве своих предпосылок требует, во-первых, нарциссический тип выбора объекта (ретрессию либидо в *Я*) и, во-вторых, амбивалентность отношения к этому объекту. В этом случае *Я* идентифицируется с объектом и на него направляются агрессивные чувства, которые ранее были направлены на объект. Весь этот процесс вытесняется и проходит незаметно для сознания. Результатом его является агрессия, направленная на *Я*, со стороны «особой инстанции», которую Фрейд позднее назовёт *Сверх-Я*. Эта агрессия может выражаться в чувстве вины и самообвинениях: «ты сам повинен в утрате объекта любви, т. е. хотел этого» [Там же, 216]. Сходный механизм мы наблюдаем в неврозе навязчивых состояний, в котором, однако, психика вырабатывает защиту в виде ритуалов, призванных ограничить агрессию. В меланхолии же садистская направленность достигает удовлетворения посредством выделения *Сверх-Я* из *Я*. Этот садизм, с другой стороны, имеет защитную функцию и призван освободить либидо от недоступного теперь объекта.

В меланхолии идентификация занимает важное место. Она приводит к тому, что *Я* оказывается «внутрисубъектным остатком межсубъектных отношений» [42, с. 602]. Важно при этом, что идентификация с утерянным объектом становится первичной идентификацией, предшествующей всем другим отношениям с объектом. Само *Я* возникает в результате таких идентификаций.

Итак, в меланхолии мы наблюдаем два механизма, важных для понимания конституирования субъекта. Это, во-первых, идентификация, посредством которой *Я* выстраивается из следов любимых, но потерянных объектов, и, во-вторых, выделение *Сверх-Я* как надзирающей и обвиняющей инстанции. Обнаружение этих бессознательных механизмов привело Фрейда к пересмотру теории строения субъекта, к так называемой второй топике.

3.5. Вторая топика Фрейда: *Я*, *Сверх-Я*, *Оно*

Согласно второй теории строения психического аппарата Фрейда, психика состоит из трёх инстанций — *Я*, *Сверх-Я* и *Оно* (Ich, Überich, Es). В общем виде их можно понимать соответственно как инстанцию защиты, систему запретов и полюс влечений. Как мы видели, изменения в строении топики вызваны открытием Фрейдом бессознательного,

не связанного с вытеснением. Первоначально, до открытия бессознательных защит Я, Фрейд фактически отождествлял бессознательное и вытесненное. Затем, однако, бессознательное стало для него скорее прилагательным, чем существительным. Я и Сверх-Я имеют как сознательные, так и бессознательные компоненты: «Остаётся верным, что всё вытесненное является *Бсз*, но не всё *Бсз* есть вытесненное» [56, с. 136]. Одновременно разделение на предсознание и сознание также перемещается внутрь инстанций второй топики. В то же время Фрейд возвращается, хотя и с другой точки зрения, к нейрофизиологическим идеям раннего «Наброска».

Рассмотрим подробнее три инстанции второй топики.

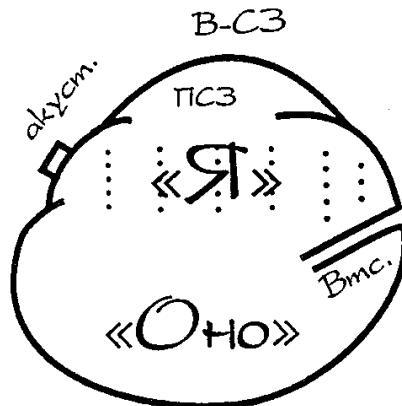


Рис. 3.1. Строение психики согласно «Я и Оно» [56]

Оно — это полюс влечений и первичный резервуар психической энергии. Фрейд заимствует идею Оно у Гроддека: «Я предлагаю воздать ей должное, обозначив инстанцию, исходящую из системы *B*, которая вначале бывает *псз*, понятием Я, а остальное психическое, в котором она продолжает и которое ведёт себя как *Бсз*, по примеру Гроддека, — Оно» [56, с. 141].

Оно приблизительно соответствует *Бсз* из первой топики, т. е. представляет собой вытесненное содержание, нагрузка которого и есть первичная психическая энергия. Границы, однако, перестают быть такими же чёткими, как в первой топике. В частности, не вполне ясно взаимодействие Оно с телом как биологической субстанцией. Во всяком случае, Оно не совпадает с физиологическими процессами, а состоит из представлений, связь которых с физиологией выражает тер-

мин «нагрузка» (Besetzung³). В Оно сосуществуют противоположные влечения, Оно хаотично и не знает времени. Его основная характеристика — отсутствие субъекта, но не деятельности (Es в немецком языке обозначает подлежащее в безличных предложениях).

Я возникает как дифференциация поверхности Оно под влиянием системы Восприятия. При этом старые восприятия сохраняются в системе Предсознания. Я, таким образом, является изменённой частью Оно, причём изменение вызвано системой Восприятие-Сознание. Однако Я содержит и бессознательную компоненту, т. е. продолжается вплоть до Оно: «Я представляет собой наиболее дифференциированную часть Оно» [56, с. 155]. При этом «Я не отделено строго от Оно и внизу с ним сливаются». В результате, говорит Фрейд, «теперь индивид для нас — это психическое Оно, непознанное и бессознательное, на поверхности которого покоятся Я, развившееся из системы В как ядра».

Мы видим сходство этого описания с самой ранней разработкой Фрейдом теории психики в «Проекте». Там Я возникает в результате выделения некоторой области из всего массива нейронов, здесь же — дифференциации хаотического Оно. Это сходство, в частности, делает возможными биологические и квазибиологические интерпретации второй фрейдовской топики, которые встречаются и у него самого. Нам, однако, более интересен другой подход, основанный на понимании Оно как массива представлений, или, лучше сказать, означающих. Тогда Я возникает в результате выделения представлений, основанного на процессе идентификации. Это понимание можно найти и у Фрейда, который описывал Я не только как «организацию нейронов», но и как «организацию представлений».

Основной функцией Я является торможение. Оно выступает как средоточие вторичных процессов, в отличие от Оно, находящегося под властью первичных. Я, с одной стороны, стремится обуздить Оно, но с другой — заимствует у него энергию. Фрейд сравнивает отношения Я и Оно с ситуацией всадника, пытающегося обуздить превосходящего его по силе коня — если всадник не может усмирить коня, то он вынужден следовать за ним, куда тот хочет, «так и Я обычно превращает волю Оно в действие, словно это была его собственная воля» [Там же, 143]. Я является посредником между внешним миром и Оно, пытающимся совместить требования Оно с ограничениями внешнего мира. Само Оно не соприкасается с миром непосредственно, для него, как говорит

³ См. замечательный комментарий Натальи Автономовой по поводу перевода этого термина в [42, с. 16–17].

Фрейд, Я заменяет внешний мир [Там же, 155].

Я, как видно, не совпадает с сознанием, более того, Фрейд подчёркивал, что Я преимущественно бессознательно. Он обращает внимание на то, что «даже тонкая и трудная интеллектуальная работа, обычно требующая напряженного размышления, может совершаться бессознательно, не доходя до сознания» [Там же, 144]. Фрейд приводит в качестве примера решение во сне сложной математической задачи, но, конечно, он при этом имеет в виду многочисленные факты бессознательной обработки, в том числе и во сне, материала психоаналитических сеансов, травматического опыта и так далее.

Другим важным примером бессознательной части Я является сопротивление при анализе, продолжающееся несмотря на признание сознанием тех или иных фактов. Эти бессознательные защиты составляют важнейшую часть психоаналитического Я. В частности, они показывают, что Фрейд в этот период не отождествляет бессознательное с вытесненным.

С другой стороны, Я составлено из потерянных объектов. Первоначально объекты принадлежат Оно (что, кстати говоря, указывает на структурированность Оно, его «нехаотичность»), но их потери приводят к тому, что Я само с ними идентифицируется. Фрейд обнаруживает этот механизм в меланхолии и распространяет его на конституирование Я вообще. Меланхолик сохраняет потерянный объект, сам становясь этим объектом, как ребёнок, потерявший любимую кошку, вдруг сам начинает ходить на четвереньках и мяукать. Эти остатки значимых объектов, утерянных в течение жизни человека, но сохранившихся в его бессознательном, и составляют его Я или эго. Различные идентификации могут противоречить друг другу, конфликтовать и в патологических случаях приводить к расщеплению личности.

Итак, мы видим, что Фрейд пробует различные подходы в попытках понять структуру субъективности. Лапланш и Понталис выделяют у него две тенденции в понимании Я [42, с. 605–8]:

- А) Я есть продукт дифференциации Оно под воздействием внешней реальности. Различие между Я и Оно соответствует традиционному разграничению между разумом и страстями. В квазибиологических интерпретациях оно соответствует различию между организмом и наружными покровами, защищающими его от враждебной среды.
- Б) Я возникает на основе идентификаций: «Я — это не столько аппарат, сложившийся на основе системы Восприятие-Сознание,

сколько внутреннее образование, порождённое рядом *особенно значимых восприятий* — не внешнего мира в целом, но мира межличностных отношений». *Я* предстаёт не как порождение *Оно*, а как его объект. Это, в частности, позволяет решить энергетическую проблему источников нагрузки *Я*, не вполне ясную в первом подходе.

Однако *Я* испытывает влияние не только *Оно* и внешнего мира, но и ёщё одной инстанции, которая возникает, выделяясь из самого *Я* (Фрейд также говорит о дифференциации внутри *Я*). В «*Я и Оно*» Фрейд называет эту инстанцию *Я-Идеалом* или *Сверх-Я*, но позднее он отделяет *Я-Идеал* от *Сверх-Я* (см. об этом ниже). *Сверх-Я* меньше связано с сознанием, чем *Я*. Рассмотрим, как оно образуется.

Важнейшими идентификациями, оказывающими наибольшее влияние на характер личности, являются ранние детские идентификации. Самые ранние из них, а именно идентификации с родителями, предшествуют идентификациям с объектами. Именно на основе такой идентификации возникает *Идеал Я*. Родители представляются ребёнку идеальными существами, которыми он хотел бы стать. При этом Фрейд рассматривает идентификацию с отцом (по его выражению, «идентификация с отцом в личное доисторическое время» [56, с. 148]), но замечает, что речь идёт о возрасте, в котором ребёнок не отличает отца от матери, поэтому правильнее было бы говорить об идентификации с родителями вообще.

Однако процесс не ограничивается возникновением идеализированной инстанции: «Его [Сверх-Я] отношение к *Я* не исчерпывается призывом: „Ты должен быть таким же (как отец)“, оно включает также запрет: „Таким (как отец) ты не смеешь быть, т. е. ты не вправе делать всего, что делает отец; кое-что остается только за ним“» [Там же, 151]. При этом *Сверх-Я* следует отличать от *Я* идеального и *Идеал-Я*. *Я* идеальное (Idealich) — это «идеал нарциссического всевластия, созданный по модели детского нарциссизма» [42, с. 609]. *Идеал-Я* (Ichideal) — это «инстанция личности, возникающая в результате совпадения двух моментов: нарциссизма (идеализация *Я*) и (само)отождествления (идентификации. — О. Д.) с родителями (или их заместителями) и коллективными идеалами» [Там же, 152]. Это «образец, которому стремится следовать субъект». В отличие от них, *Сверх-Я* (Über-Ich) — это критическая инстанция личности, ответственная за нравственное сознание и самонаблюдение. Хотя ни Фрейду, ни позднейшему психоанализу не удалось провести чёткого различия между *Идеал-Я* и *Сверх-Я*⁴, на

⁴ В частности, в «*Я и Оно*» они вообще не отличаются.

описательном уровне их обычно различают как инстанции, связанные с любовью и страхом: «Если Я повинуется Сверх-Я из страха наказания, то Оно подчиняется Идеал-Я из чувства любви» ([10, р. 155], цит. по: [42, с. 153]). Кроме того, Идеал-Я иногда связывают с материнскими идентификациями, а Сверх-Я — с отцовскими. В частности, последнее содержит запрет идентификации с отцом. Фактически, как становится ясно позднее, речь здесь идёт о конкретном аспекте этой идентификации, а именно об обладании отцом матерью как первичным объектом желания ребёнка. Таким образом, в отличие от Идеал-Я, возникновение Сверх-Я связано с осознанием полового различия и разделением функций родителей в психике ребёнка. Сверх-Я запрещает ребёнку доступ к матери, предположительно принадлежащей отцу (но кроме этого, нужно заметить, и доступ матери к ребёнку, использование ребёнка как «эротической игрушки»). Сверх-Я является интернализацией отцовского запрета обладать первичным объектом. Все эти трансформации тесно связаны с эдиповым комплексом и возникают (или не возникают, в случае неудачи) как результат его разрешения:

Таким образом, можно предположить, что самый общий итог секуальной фазы, в которой властвует эдипов комплекс, — это отражение в Я этих двух каким-то образом согласованных между собой идентификаций. Это изменение Я сохраняет свое особое положение, оно противостоит другому содержанию Я в качестве Я-идеала, или Сверх-Я (выделено Фрейдом. — О.Д.) [56, с. 151].

Действие Сверх-Я превращается в совесть или бессознательное чувство вины. Более того, Сверх-Я лежит в основе психоаналитического понимания вины и морального субъекта вообще. Возражая тем, кто считает, что психоанализ сводит всё поведение человека к низменным мотивам, Фрейд пишет:

Теперь, осмелившись приступить к анализу Я, мы можем ответить всем тем, кто, испытав потрясение своего нравственного сознания, сетовал, что должно же быть в человеке высшее существо: «Разумеется, и это высшее существо — это Я-идеал или Сверх-Я, презентация нашего отношения к родителям. Будучи маленькими детьми, мы знали этих высших существ, восхищались ими, боялись их, а позднее приняли в самих себя» [Там же, 153].

Таким образом, возникновение этих двух инстанций необходимо для разрешения психических конфликтов, характерных для Эдипова комплекса:

Создав такой идеал, *Я* одолело эдипов комплекс и одновременно подчинило себя *Оно*. В то время как *Я*, в сущности, — это репрезентант внешнего мира, реальности, то *Сверх-Я* противостоит ему как поверенный внутреннего мира, *Оно*. Конфликты между *Я* и идеалом в конечном счёте будут отражать — к этому мы теперь уже подготовлены — противоположности реального и психического, внешнего мира и мира внутреннего [Там же, 153].

Эти конфликты, однако, не исчезают, а лишь переносятся в другое место:

Из истории возникновения *Сверх-Я* становится понятным, что ранние конфликты *Я* с объектными катексисами *Оно* могут продолжаться в конфликтах с их наследником — *Сверх-Я* [56, с. 155].

Таким образом, как *Я*, так и *Сверх-Я* получают либидинозную энергию от объектов, первоначально являвшихся объектами *Оно*. Основным механизмом их образования является интериоризация объектов *Оно* и «присвоение» соответствующих нагрузок.

В итоге, мы имеем следующую картину. В начале своей жизни человек не обладает заранее данными способами удовлетворения желаний. Более того, нельзя даже в полной мере говорить о существовании самих желаний. Первичный опыт удовлетворения приводит к фиксации субъекта на объектах, присутствовавших при этом опыте. Так возникает первичный объект желания — не в реальности, а в психике. Это образ объекта, который может быть идеальным и неосуществимым, но это то, что субъект пытается найти в реальности. Испытание реальности, согласно Фрейду, состоит не в поиске объекта в ней, а в стремлении убедиться, что объект всё ещё на месте (в психике), что субъект в состоянии поддерживать с ним связь. Этим определяется функция реальных объектов — они должны «напомнить» о первичном опыте удовлетворения, но ни один из них никогда не сможет совпасть с первичным объектом. Первичный опыт, о котором говорит Фрейд, всегда травматичен, это всегда «слишком много удовольствия». Смысл этого «слишком много» не до конца ясен в психоанализе, но его результаты от этого не становятся менее действенными. Результатом же оказывается амбивалентное отношение к первичному объекту — его хотят, но в то же время боятся, к нему стремятся, но одновременно избегают. Первичный объект является одновременно полюсом притяжения и отталкивания. В психоанализе отталкивание выступает под именами страха, запрета, отвращения/стыда. В результате у Фрейда мы встречаем совершенно другую конфигурацию связи познания, желания и удовольствия, чем у Канта.

3.6. Познание, желание и удовольствие

Основное отличие фрейдовской конфигурации отношений познания, желания и удовольствия от кантовских состоит в понимании им конечности субъекта. Если Кант колеблется между двумя описанными ранее типами конечности, то Фрейд, а тем более Лакан, которого мы рассмотрим в следующем разделе, безусловно склоняются к пониманию субъекта как трансцендирующего без трансценденции.

Другое отличие состоит в характере связи удовольствия и закона (или разума). Уже Юм утверждает, что никакое действие воли не может зависеть исключительно от разума. У Канта же от этой возможности зависит само существование практической философии и морали — автономность моральной воли есть её зависимость исключительно от разума. Кант видит эту возможность в следовании формальному закону, в отличие от следования закону склонностей. Другими словами, если максима интерпретируется на некоторых объектах, то она не может служить всеобщим законом, если же она сформулирована так, что в ней не входит никакой эмпирический объект (т. е. удовольствие, с ним связанное), то следование ей освобождает субъекта от склонностей, а значит — от тирании чувственности. Иначе говоря, Кант знает только одну связь между максимой и удовольствием — максима интерпретируется на некоторых объектах, и это ведёт к удовольствию. Поэтому максимы, не интерпретируемые прямо на чувственных данных, свободны от склонностей. Однако, как мы видели, в психоанализе связь максимы и удовольствия может быть гораздо менее прямая. Формальные трансформации, подобные сгущениям и смещениям, могут связывать максимы с формами поведения, соответствующими склонностям, и тем самым — с чувственным удовольствием. Мы видели это на примере агрессии, трансформирующейся в насилие суперэго в случае морального мазохизма. Таким образом, психоанализ ставит под вопрос саму возможность автономии от склонностей, являющейся базисом кантовской этики. Практический разум оказывается невозможным. Дело, таким образом, не в том, что субъект не имеет достаточно сил, чтобы противостоять давлению склонностей и избавиться от них, а в том, что такое избавление в принципе невозможно, либидо всегда находит путь для удовлетворения.

Глава 4

Структурализм и постструктурлизм

4.1. Субъект и структура

Именно структурализму мы обязаны тезисом о смерти субъекта или человека. Структурализм противопоставляет себя прежде всего гегелевской философии и феноменологии — так называемой логике идентичности. С точки зрения структурализма феномен всё ещё остаётся в рамках репрезентации — пока есть субъект. Субъект — это нечто стабильное, достоверное, на что можно опереться. При этом, однако, отрицание субъекта не должно приводить к безличному субъекту по модели объективного духа. В противовес феноменологической дескрипции структурализм выдвигает деконструкцию — не выражение опыта, а обнаружение конструкции.

Вероятно, лучшее определение структуры мы можем найти в математике. В частности, Винсент Декомб при обсуждении структурализма приводит цитату из Бурбаки:

Свойство, общее различным понятиям, попадающим под этот общий заголовок (математической структуры. — О.Д.), состоит в том, что они все применяются к множеству элементов, природа которых *не специфицирована*; чтобы определить структуру, нужно взять одно или больше отношений, существующих между этими элементами, <...> затем можно постулировать, что те или иные отношения удовлетворяют некоторым условиям (которые нужно перечислить), которые являются *аксиомами* рассматриваемой структуры. Построить аксиоматическую теорию данной струк-

туры означает вывести все логические следствия этих аксиом, запрещая себе любые другие гипотезы, касающиеся рассматриваемых элементов (и особенно любые гипотезы относительно их особенной «природы») [3, р. 85].

Таким образом, в структуре речь идёт об изоморфизме. Структуру имеют не вещи (природа которых неважна), а отношения. Мы имеем здесь дело с аксиоматической теорией и её интерпретацией или моделью. При переходе к другой интерпретации речь должна идти не о переводе или поиске общего смысла, а о поиске формального сходства, т. е. собственно об изоморфизме. Поэтому для структурализма миф не отличается от научного знания. К языку структурализм также относится формально — рассматривает его как код. Код предшествует сообщению, не зависит от сообщения, и самое важное в нашем контексте — не зависит от субъекта. Человеческое структурализм ищет именно в коде, а не в говорящем субъекте. В этом смысле есть коды, но нет субъектов, которые являются лишь эпифеноменом языка. Отсюда три канона структурализма, выделяемые Декомбом: 1) означающее предшествует означаемому, 2) смысл возникает из бессмыслицы (т. е. любые сочетания означающих способны порождать смысл; на этом, в частности, основаны эксперименты сюрреализма), 3) субъект подчинён закону означающего и не является «источником» смысла, как полагает феноменология. В частности, означающие невыводимы из опыта субъекта. Не существует прямой связи между структурой и реальностью, и поэтому феноменологическая и герменевтическая «ориентация на смысл» бесполезна.

В фундаменте этих представлений лежит определённый политический проект. Дело не в том, что структуры важнее человека. В конечном счёте социальные связи держатся на структурах. Власть структур (или мифов) держится на анонимном повторении, при этом субъекту навязывается нестина, а язык. Следовательно, изменение общества возможно посредством изменения его господствующего языка. Эта программа, однако, вскоре обнаружила свои ограничения. Происходит переход к постструктурализму. Если в структурализме субъект — функционер символического порядка, то в постструктурализме он — «слуга беспорядка», его цель, по словам Делёза и Гваттари, — свести с ума систему. В этом переходе акцент смещается на внеструктурные факторы — власть и желание. Именно Фуко, провозгласивший смерть человека как продукта определённой эпистемы или структуры, со- средоточивается на анализе власти и желания. Он выделяет свойства, выводящие власть за пределы структуры: 1) власть продуктивна, она

не только выражает ограничения системы, но и создаёт новые области знания и практики, в частности, стимулирует появление субъекта, над которым осуществляется власть, 2) власть распределена, она не имеет ни единого центра, ни единой системы, 3) власть больше, чем игра означающих, это действие тела на другое тело; она связана с контролем тел.

Однако Фуко, как и постструктурализму в целом, не удается разрешить его главную проблему. Если субъект формируется структурой или дискурсом, то как возможно сопротивление им? Если «взгляд» субъекта формируется извне, то как возможно увидеть больше, чем определено культурой? Как может субъект сопротивляться закону, который его всецело порождает? Фуко пытается найти выход во множественности взглядов: сопротивление возникает при столкновении различных режимов — юридического, семейного, профессионального и т. д. Это, однако, не спасает, поскольку каждый из этих режимов полон и исключает выход за свои пределы. Решение этой проблемы мы находим вне структурализма, у Лакана, который подчёркивает, что из того, что всё знание порождено структурой, ещё не следует, что порождено только знание, или что то, что порождено, сводится к знанию. То, что продуцируется языком, никогда не определено до конца, так что никакой взгляд или дискурс не создаёт замкнутую идентичность. Всякая позиция неполна, и именно эта неполнота конституирует субъекта.

Это отличие психоанализа от структурализма ярче всего проявляется в понимании желания. Для Фуко желание не только следствие, но и реализация закона (когда мы желаем, мы реализуем предписание закона), тогда как для Лакана это следствие, но ни в коем случае не реализация. Согласно Фуко, закон не подавляет желание, а стимулирует его, заставляет нас иметь желание. Другими словами, желание — это состояние, реализующее возможности, открываемые законом. Для Лакана же, как и для психоанализа в целом, общество основано не столько на желании, сколько на его вытеснении, которое не совпадает с простым подавлением. Закон конституирует не просто желающего субъекта, а того, кто отрицает своё желание, не желает его иметь. Поэтому желание в принципе нереализуемо и не является просто реализацией возможностей, заложенных законом. Согласно Фуко, закон нельзя не соблюдать, так как он порождает субъекта. Но тогда невозможно объяснить совесть, т. е. вину за нарушение закона — ведь его нельзя нарушить. Поэтому Фуко вполне последовательно считает совесть излишней. Но тогда неясно, зачем нужен самомониторинг, о котором он говорит в книге «Надзирать и наказывать». Для Фуко нару-

шение закона было бы равносильно разрушению субъекта — субъект не может быть виновен.

Если у Фуко субъект отождествляет себя с образами, предлагаемыми дискурсом, поскольку прежде образов нет ничего, включая самого субъекта, то Лакан не оспаривает то, что вне образов (т. е., репрезентации) ничего нет. Однако субъект, предполагающий, что образы его обманывают, занимает особую позицию, не предусмотренную законом, хотя и порождённую им (см. [2]). При этом дело не в том, что репрезентация искажает действительность. Никакой «подлинной реальности» не существует. Однако то, что субъекту *кажется*, что «позади» образов что-то есть, что закон что-то скрывает, не является простой ошибкой или иллюзией субъекта. Иллюзорность языка не разрушает, а, напротив, порождает субъекта. Именно невозможность полной истины конституирует субъекта. Он — следствие невозможности того, что субъект не может, но *хочет* видеть. Таким образом, закон неизбежно порождает не только подчиняющегося ему субъекта, но и субъекта желания, который стремится выйти за его пределы. Субъекта конституирует не то, что он видит, а то, что он не видит. Закон является причиной субъекта, но не гомогенен с ним, не является его реализацией. Субъект присваивает или «берёт на себя» не закон, а ошибку закона, его сбой, его неспособность быть полной реальностью. Другими словами, субъект берёт на себя вину закона и этим выходит за его пределы. Он появляется не только как подчинение закону, а как его нарушение, или, точнее, как невозможность подчиниться кому бы то ни было закону, вызванной неспособностью увидеть, в чём закон «на самом деле» состоит. Мы вернёмся к этому в разделе о Лакане, теперь же продолжим наше исследование постструктуралистской субъективности.

4.2. Делёз и Ницше

В книге Делёза о Ницше [26] трудно отделить взгляды автора от взглядов того, о ком он пишет. Нас, однако, интересует не исторический аспект, а концепция субъекта. Ницше начинает с убеждения в невозможности истины: «Новое в нашем теперешнем отношении к философии — убеждение, которого не было ни у одной эпохи: что мы не обладаем истиной. Все прежние люди „обладали истиной“, даже скептики». Речь, таким образом, не идёт о простом скептицизме. «Истинный мир» становится ненужной, ни к чему не обязывающей, лишней идеей, басней [47, с. 572]. Воля к видимости первичнее воли к

истине, и искусство становится на место философии. В онтологии субъекта Ницше различает активные и реактивные силы. Лишь первые из них — силы жизни, вторые же только реагируют на другие силы. Они ориентируются на ценности, хранителями которых является философ, «удобное и добродушное существо, которое непрерывно уверяет все существующие власти, что оно никому не хочет причинять никаких хлопот — ведь оно лишь „чистая наука“». При этом, однако, «точка зрения „ценности“ есть точка зрения условий сохранения и возрастания в отношении сложных образований с относительной продолжительностью жизни внутри становления» [46, аф. 715]. Соответственно, истина есть лишь ценность, т. е. «род заблуждения, без которого определённый род живых существ не мог бы жить». Власть — это не просто голая сила или воля к господству, а стремление к утверждению ценностей. Это утверждение способа жить, а не эмпирических склонностей. В наше время, однако, верховные ценности обесцениваются, что означает триумф реактивных и отрицающих, а не активных и утверждающих сил. Таков диагноз Ницше нашему времени — это время нигилизма, не утверждения жизни, а подавления её.

Однако воля к власти — это не воля субъекта. Имеется становление, но не субъект как «источник действий и мыслей». Ницше отрицает возможность единства, атомов, монад и утверждает перспективизм: имеется столько же истин, сколько различных сил, противостоящих друг другу. Есть гетерогенное множество центров сил, тогда как единство Я — фикция. Каждая перспектива как бы имеет своё «трансцендентальное Я» (что позволило Хайдеггеру утверждать, что Ницше всё ещё мыслит в модели представления). При этом синтез перспектив невозможен. Ницше выступает против кантовского универсализма (при этом мораль остаётся исключительно важной для Ницше — он стремится «освободиться от морали, чтобы суметь морально жить»). Автономия — лишь иллюзия, свобода — ценность, которую желают, когда нет власти. Если же власть есть, то желают победить.

В этой ситуации, однако, возникает вопрос, на который не отвечают ни Ницше, ни Делёз, ни постструктурализм в целом. Если даже мы согласимся с перспективизмом и расколотостью субъекта, то всё равно остаётся непонятным, что за субъект утверждает, что субъекта нет. Может ли говорящий субъект, принимающий ту или иную дискурсивную систему, избежать автономии и ответственности? О каком субъекте здесь вообще идёт речь? Эти вопросы остаются открытыми.

4.3. Структурный психоанализ Лакана

Воображаемое и символическое

Одним из первых открытий Лакана в области психоанализа было открытие так называемой стадии зеркала ([7, р. 93–100], рус. пер. [40]). Это стадия в развитии ребёнка приблизительно от шести до восемнадцати месяцев, на которой он начинает узнавать себя в зеркале. Это узнавание Лакан связывает, во-первых, с идентификацией, и, во-вторых — с захваченностью или даже одержимостью субъекта образом, с отчуждением в образе. Однако специфика этого акта состоит в том, что он совпадает с рождением субъекта, предоставляемый для него «символическую матрицу» [40, с. 137]. Это также рождение идеального Я, служащего источником вторичных идентификаций. Ребёнок, неспособный ещё справиться со своим телом, получает во внешнем образе опору, на которую он может ориентироваться, чтобы научиться им управлять. Он узнаёт в зеркале не себя, а свой идеальный образ, которым он отныне оказывается захвачен и которому стремится соответствовать. Это первое «обознание» (*méconnaissance*), на котором субъект строит себя. Разумеется, зеркало, которое имеется здесь в виду, не следует понимать буквально. Речь идёт об идентификации с образом себя, в качестве которого может выступать не только собственное отражение, но и другой человек, предоставленные другими людьми образы и т. д. Так возникает регистр, который Лакан называет воображаемым, а также образ, который он называет маленьким или воображаемым другим (в отличие от большого или символического Другого, связанного с языком — см. ниже). Здесь впервые устанавливается связь внутреннего мира субъекта с внешним, прежде всего социальным, миром. Однако её структура — и Лакан на это специально указывает — оказывается нарциссической и заряженной агрессивностью, вызываемой несоответствием реального другого воображаемому образу Я.

Субъекта воображаемого Лакан называет *тои*. Он почти равнозначен фрейдовскому *эго* (*Ich*), и я в дальнейшем так и буду его переводить, несколько упрощая. Как мы видим, это возникает на стадии зеркала, когда ребёнок усваивает образ самого себя, предоставляемый ему другим, т. е. как бы видимый со стороны. Важнейшая характеристика образа (и, следовательно, *эго*, конституирующегося на его основе) состоит в полноте. Лакан описывает пленение, соблазнение субъекта образом самого себя, обещающим полный контроль над собственным телом. Так в этом раннем тексте он определяет желание — как стремле-

ние к полноте, основанное на обознании, ошибке принятия за самого себя образа, на самом деле чуждого субъекту. В результате воображаемый регистр соответствует фантазму полноты и контроля. Однако в своей терапевтической практике психоанализ, согласно Лакану, не должен делать акцент на этой стадии развития субъекта, а должен переходить к тому, что Лакан называет символическим регистром.

Термин «символическое» имеет у Лакана несколько порой сильно отличающихся значений, из которых для наших целей можно выделить два. Прежде всего, символическое указывает на эффекты, связанные с означающими. Это значение символического ведёт происхождение от структурализма, прежде всего структурной лингвистики и антропологии. Означающие — это элементы дифференциальной системы языка, которые способны функционировать независимо от их значений: «Я настаиваю, что означающее есть то, что сопротивляется всякому смыслу; означающее ни в коем случае не предназначено получать какой-либо смысл, даже полученный в результате самой точной интерпретации. Означающее проходит сквозь субъектов и идёт по ту сторону смысла, который аналитик или анализант могут ему придать» [8, р. 91]. В отличие от знака в известном семантическом треугольнике Фрэгера, означающее не имеет ни смысла (Sinn), ни значения (Bedeutung). Оно является означающим лишь благодаря своему присутствию в означающей цепи (прежде всего — в речи): «И прояснить этот вопрос (о природе языка. — О.Д.) нам не удастся до тех пор, пока мы не освободимся от иллюзии, будто означающее выполняет функцию репрезентации означаемого; другими словами, будто означающее обязано оправдать свое существование ссылкой на какое бы то ни было значение. Ибо даже в этой последней формуле кроется все та же прежняя ересь» [38, с. 58]. Лакан рассматривает бессознательное как формальные трансформации «ткани» речи (к которой относится, например, её материальная составляющая) и шире — поведения.

Так появляется субъект как *је* или *Я*. В терминологии Левинаса его отличие от этого соответствует отличию говорения от сказанного (сам Лакан говорит о субъектах, соответствующих *énonciation* и *énoncé*). В отличие от этого, *Я* конституируется путём идентификации не с образом, а с означающим, например, с таким означающим, как «*Я*», которым субъект обозначает в речи самого себя. Специфика такого обозначения состоит в том, что оно не содержит никакого образа и не указывает ни на какую внутреннюю природу субъекта, которым он должен был бы соответствовать — любой субъект, независимо от его природы, может обозначить себя как *Я*. Лакан показывает, что помимо личных местоимений и деиктических слов функцию обозначения (без означивания)

субъекта может исполнять практически любое означающее. Тем самым субъект лишается иллюзорной полноты воображаемого регистра и превращается в элемент принципиально открытой системы речи — цепи означающих, не имеющей начала и конца, а точнее, имеющей свои начало и конец в недоступном субъекту Другом.

Это, однако, не единственный смысл символического, который мы можем найти у Лакана. Ещё один смысл мы встречаем в конце 50-х годов, когда символическое связывается с обращением к символическому Другому (с большой буквы), противопоставленному воображаемому другому (с маленькой буквы). Например, в семинаре [39] Лакан критикует метод некоторых психоаналитиков, стремящихся занять место бессознательных проекций пациента и с этого места помогать ему «укреплять это». Для Лакана это означает укрепление воображаемых иллюзорных идентификаций субъекта, тогда как аналитику следует, напротив, уходить с позиции воображаемого другого с тем, чтобы пациент понял, что настоящим адресатом его обращения служит символический Другой, несводимый к совокупности этого проекций субъекта. Лакан в этом семинаре различает потребность (*besoin*), требование (*demand*) и желание (*désir*). Требование — это «та составляющая потребности, которая проходит через адресованное Другому означающее» [Там же, 100]. Поскольку требование выражено в конкретной форме, оно может быть полностью удовлетворено Другим, но при этом нечего остаётся неудовлетворённым даже после того, как Другой предоставит всё, что субъект требует. Этот остаток, связанный с невыразимой любовью Другого, которую невозможно выразить в требовании, т. е. невозможно потребовать, Лакан называет желанием. Таким образом, объектом желания (в отличие от требования) является любовь, признание или желание Другого, всегда остающееся за рамками любой воображаемой полноты.

Реальное

Опираясь на структуралистское понятие означающего, Лакан в 50-е годы пытается реализовать программу сведёния психоанализа к особым образом понятой лингвистике, т. е. представить основные психоаналитические концепты — желание, субъект, невроз и т. д. — как эффекты игры означающих. Однако, пройдя в этом направлении достаточно далеко, Лакан обнаружил ограниченность этого подхода и с начала 60-х годов вернулся к разработке понятия реального (которое он, однако, никогда полностью не терял из виду). На этом пути произошло возвращение к воображаемому, но на новой основе. В ре-

зультате были разработаны понятия фантазма и объекта маленькое *a* (*objet petit a*). Этот объект является причиной желания субъекта. Первые подступы к нему Лакан предпринимает в семинаре 1959–1960 годов [41], где объект *a* фигурирует под именем Вещи (la Chose или das Ding). Объект *a* является гипотетическим (точнее: фантазматическим) объектом, достижение которого приводит к наслаждению (jouissance). В энергетической терминологии, используемой Фрейдом, последнее отличается от удовольствия и обозначает полную разрядку психической энергии, т. е. полное и окончательное удовлетворение: «Если удовольствие состоит скорее в том, чтобы не терять, ничего не терять и расходовать как можно меньше, то наслаждение, напротив, располагается на стороне потери и расхода, истощения тела, доведённого до пароксизма его напряжения. Именно в этом тело проявляется как субстрат наслаждения. Именно в этом состоянии расходующего себя тела аналитическая теория видит телесное наслаждение» [8, р. 178]. Это фантазматическое (Фрейд говорит: галлюцинаторное) состояние никогда не достигается субъектом, в отличие от частичного удовольствия. Однако бессознательно субъект считает его возможным и оно служит объектом влечения. Но здесь речь ещё не идёт об объекте желания. В концепции Лакана недоступность наслаждения не является чисто негативным обстоятельством. Оно имеет своё позитивное содержание, а именно является условием рождения и существования субъекта (под которым, с одной стороны, понимается субъект желания, а с другой, как мы вскоре увидим, — западноевропейский субъект как таковой). Другими словами, именно запрет наслаждения позволяет субъекту существовать вообще. И дело не просто в том, что запрет доступа к объекту приводит к тому, что его желают. Ситуация обратная: чтобы иметь желание, т. е. чтобы быть, субъект нуждается в фантазме никогда не достигаемого наслаждения, а также в объекте, предположительно обеспечивающем это наслаждение. Субъект, таким образом, не только желает этот объект, но и не хочет его достичь, не хочет желать наслаждение. Он, как выражается Лакан, кружится вокруг объекта *a*, не в силах от него отказаться, но и не в состоянии его достичь. Что же касается желания, то оно с самого начала конституируется как неудовлетворимое, что делает из субъекта, по словам Фрейда, обычновенного несчастного невротика, но зато позволяет ему существовать, осуществляться как субъект желания.

Однако специфика объекта *a* состоит в том, что наряду с воображаемой или фантазматической компонентой он имеет также реальную или телесную. Объект *a* представляет собой часть тела Другого, присваиваемую субъектом путём идентификации с ней. Например, одним

из объектов *a* (можно сказать, парадигмальным) является грудь. Ребёнок, который научается требовать грудь для удовлетворения своих потребностей, начинает вместе с ней требовать большего, давая начало желанию, отличному от требования. Это желание любви матери, но состоит оно, как замечает Назьё, не в чём ином, как в желании галлюцинировать, ибо не реальная, а только галлюцинаторная грудь способна удовлетворить желание того, что выходит за пределы простой потребности в пище [8, р. 147]. Не в силах расстаться с объектом, субъект идентифицируется с ним, как бы присоединяя его к своему телу. Можно сказать, что субъект никогда по-настоящему ничего не теряет. Сепарация ребёнка от матери означает поэтому не просто его отделение от неё. Линия сепарации проходит не между ребёнком и матерью, а между грудью и матерью. Тем не менее, грудь остаётся навсегда потерянной для субъекта. Она интернализируется только на этом условии. Только как изъян, как дыра может объект *a* присутствовать в структуре субъекта. Говоря точнее, он может присутствовать только как то, что призвано закрыть эту дыру. Грудь, голос, взгляд и другие экземплификации объекта *a* обозначают не что иное, как эту дыру в структуре субъекта, его «недостаток бытия».

В фантазме существенно также то, что объект *a* является объектом не только для субъекта, но и для Другого. Он возникает на пересечении требования субъекта с требованием Другого, это общий объект их желания [Там же, 144]. Поэтому в фантазме мы не можем отличить наслаждение Другого от наслаждения субъекта. Вообще, первичным образом в наслаждении наслаждается именно Другой, а не субъект. Последний в наслаждении теряется.

Подведём итог. Самая общая схема, в которой появляется объект *a*, такова. Имеется некоторая «автоматическая» структура, т. е. такая, что её «функционирование» зависит от субъекта только в том смысле, что он её осуществляет, т. е. необходим для её функционирования как «материальная» поддержка. Её роль у Лакана в различные периоды его эволюции выполняли образ (единого и контролирующего себя субъекта), цепь означающих (разворачивающаяся по своим собственным законам), требование (целиком заданное Другим), язык как *langue* и как *lalangue*, наслаждение и так далее. Общей характеристикой этой структуры является её формальный характер — она состоит из формальных символов и отношений между ними. В этой структуре появляется изъян, состоящий в точности из «несимволизируемого». Что это означает? В первую очередь то, что в ней появляется означающее, не имеющее заранее заданной интерпретации. Точнее говоря, оно указывает на объект, который не может появиться в опыте субъекта, не

может быть им пережит. Лакан помещает его в область модифицированного воображаемого, т. е., фантазматического. По словам Лакана, внеположность этого объекта не мешает ему быть тем, что обеспечивает согласованность порядка означающих. Именно на него они в конечном счёте указывают, хотя характер этого указания специфичен: означающие собираются вокруг изъяна, оставленного потерянным объектом.

Таким образом, самая общая структура состоит в фантазматической целостности, претерпевающей изъятие из неё объекта *a*. Последний, таким образом, хоть и остаётся вовне, но служит конституирующими элементом структуры: именно он заполняет недостаток, обеспечивая фантазматическую полноту. Роль этого никогда не появляющегося в опыте дополнения у Лакана играли различные объекты: любовь Другого, получение которой приводит к наслаждению; тело субъекта, наслаждение которого дополняет его означающие, делает их небесмысленными; Вещь в семинаре об этике психоанализа и т. д. Рассмотрим интерпретацию, которая позволит нам соотнести психоанализ с этикой Канта.

Хуан-Давид Назье помещает необходимость принятия решений в ряд препятствий, встречающихся в нашей повседневной жизни и активирующих опыт запрета наслаждения [9, р. 56]. Что в этом случае является наслаждением? Конечно же речь идёт о наслаждении непринятия решений, следования потоку существования, предания себя в руки Божьи и т. д. Субъект же проявляется в сопротивлении такому наслаждению. Это субъект сомнения и недоверия, не желающий подчиняться течению, которое он воспринимает как навязываемое. Другими словами, это классический субъект морального сознания, один из самых ярких примеров которого мы можем найти в этических произведениях Канта. Мы видим, что здесь субъект обретает автономию ценой отказа от наслаждения, которое он теперь воспринимает как гетерономное и потому подозрительное. Наслаждение означает не просто то, что нет необходимости принимать решения, а то, что решение уже кем-то принято, и, возможно, не в пользу субъекта. Во всяком случае, автономия субъекта, его собственное желание не принято во внимание. Даже если желание Другого с ним совпадёт, это может произойти только случайно. Отсюда кантовский ригоризм, требующий от субъекта поведения не просто в соответствии с моральным законом, а из уважения к нему. Всякая случайность будет здесь искажением автономии субъекта.

Итак, для Лакана субъект желания не является каким-то особым, редко встречающимся или характерным исключительно для нашего

времени субъектом. Это субъект сомнения и как таковой он совпадает с субъектом «Рассуждения о методе» Декарта, который почти не знает границ в своём сомнении и, что более важно в нашем контексте, уверен в себе только в этом сомнении. Поэтому лакановский субъект совпадает с западноевропейским субъектом вообще. Отличие Лакана от Декарта состоит в том, что его субъект всё же не находит успокоения в Боге, гарантирующем у Декарта истинность ясных и отчёлтиых идей. Такое успокоение было бы для лакановского субъекта смертью. В психоанализе же нет иной целостности, кроме фиктивной.

Типы субъектов у Лакана

В работах Лакана 50–60-х годов можно выделить три структуры субъективности: психотическую, перверсивную и невротическую. Они различаются, прежде всего, способом, каким справляются с травмой встречи с невозможностью осуществить фундаментальный фантазм. Психотик полностью погружен в фантазм и не имеет средств символизации травмы его разрушения. Поэтому единственный доступный ему способ ответа на травму состоит в так называемом отвержении (фр. *forclusion*, нем. *Verwerfung*), при котором означающее травмы отвергается, выбрасывается из порядка означающих так, как будто никакой травмы не существовало. Она, конечно, возвращается, но не среди означающих, а в реальном, в виде галлюцинаций, разрушающих символический мир психотика (вероятно, будет лучше сказать, что галлюцинация представляет собой вторжение иного символического мира, отвергаемого психотиком, никак не совместимого с его миром и поэтому полностью заменяющего его). По сути, психотик не знает, что такое желание, он знает только наслаждение и травму его прерывания. Он также не знает объекта *a* и мы поэтому не можем в строгом смысле слова даже говорить о фантазме в случае психотического субъекта.

В отличие от психотика, перверт имеет некоторое означающее, позволяющее ему справиться с травмой. Он знает об изъяне наслаждения, но вместе с тем уверен в существовании способа исправления этого изъяна. Он получает наслаждение, делая себя инструментом наслаждения Другого, т. е. идентифицируясь с объектом, приносящим наслаждение Другому. Перверт не только в состоянии осуществить свой фантазм, но и знает (разумеется, обманываясь) путь, каким он может этого достичь. Поэтому фундаментальный фантазм — идентификация с объектом *a*, заполняющим изъян в Другом и тем ведущим к его наслаждению, — всегда является перверсивным. Хотя перверт лучше «экипирован» для встречи с травмой, он ничего не может сделать с

окончательной потерей объекта, с потерей его навсегда. Поэтому уже Фрейд говорит о первверсии как о непризнании субъектом кастрации.

Наконец, невротик признаёт не только потерю наслаждения, но и невозможность достичь его вновь. Это, однако, не означает, что его связь с первичным объектом потеряна вообще. Невротик строит систему означающих, содержащую место для отсутствующего элемента и, повторяя эту систему, означивает потерянный объект, не приближаясь к нему слишком близко. Невротик одновременно ищет объект и не хочет его находить — хочет искать, но не хочет найти. Именно о нём говорит Лакан, когда описывает кружение субъекта вокруг объекта *a* и амбивалентное желание одновременно приблизиться и не приблизиться к нему. В результате оказывается, что человек не в состоянии расстаться со своими мифами или фантазмами, но и достичь их не может. Однако нет никакого третьего пути между ними, есть только неразрешимый конфликт, который и лежит в основании субъекта и культуры. Дело, однако, не в том, что истина недостижима, а в том, что мы всё-таки завоёвываем её, пусть и на путях обманов и иллюзий [37, с. 79–80].

Список литературы

1. *Bloom H. Freud, the Greatest Modern Writer (Review)* // New York Times. — 1986. — Mar. 23.
2. *Copjec J. The Orthopsychic Subject: Film Theory and the Reception of Lacan* // October. — 1989. — Vol. 49, Summer. — Pp. 53–71.
3. *Descombes V. Modern French Philosophy*. — Cambridge : Cambridge University Press, 1980. — 194 pp.
4. *Ferry L. Homo Aestheticus: The Invention of Taste in the Democratic Age* / trans. from the French by R. de Loaiza. — Chicago : University of Chicago Press, 1993. — 276 pp.
5. *Freud S. Project for a Scientific Psychology* // The Origins of Psycho-Analysis: Letters to Wilhelm Fliess, Drafts and Notes. 1887–1902 / ed. by M. Bonaparte, A. Freud, E. Kris. — N. Y. : Basic books, 1954. — Pp. 349–445.
6. *Heidegger M. Sein und Zeit*. — 5. Aufl. — Halle : Niemeyer, 1941. — 438 S.
7. *Lacan J. Écrits*. — Paris : Seuil, 1966. — 928 p.
8. *Nasio J.-D. Cinq leçons sur la theorie de Jacques Lacan*. — Paris : Rivages, 1992.
9. *Nasio J.-D. Enseignement de 7 concepts cruciaux de la psychanalyse*. — Paris : Rivages, 1988.
10. *Nunberg H. Principes de psychanalyse*. — P. : P.U.F., 1957.
11. *Асмус В. Ф. Этика Канта* // Сочинения в шести томах. Т. 4. Ч. 1 / И. Кант. — М. : Мысль, 1965. — С. 5–65.
12. *Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского*. — Киев : Next, 1994. — 511 с.

13. *Васильев В. В.* Подвалы кантовской метафизики: (Дедукция категорий). — М. : Наследие, 1998. — 160 с. — URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000522/index.shtml> (дата обр. 13.08.2008).
14. *Гайденко П. П.* Проблема времени у Канта: время как априорная форма чувственности и вневременность вещей в себе // Вопросы философии. — 2003. — № 9. — С. 134—150.
15. *Гегель Г. В. Ф.* Система наук. Ч. 1. Феноменология духа / пер. с нем. Г. Шпета. — СПб. : Наука, С.-Петербург. отд-ние, 1992. — Репринтное воспроизведение издания 1959 г.
16. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. В 3 т. Т. 1. Наука логики. — М. : Мысль, 1975. — 452 с.
17. *Гусейнов А. А.* Закон и поступок (Аристотель, И. Кант, М. М. Бахтин) // Этическая мысль. Ежегодник. Вып. 2. — М. : ИФ РАН, 2001. — С. 3—26.
18. *Гуссерль Э.* Парижские доклады // Логос. — М., 1991. — № 2. — С. 6—30.
19. *Гуссерль Э.* Собрание сочинений. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени / пер. с нем. В. И. Молчанова. — М. : Гнозис, 1994. — 192 с.
20. *Гуссерль Э.* Феноменология. Статья в Британской энциклопедии : пер. с англ. // Логос. — М., 1991. — № 1. — С. 12—21.
21. *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. Кн. 1. — М. : Мусагетъ, 1911.
22. *Декарт Р.* Первоначала философии // Сочинения в двух томах : пер. с лат. и фр. Т. 1. — М. : Мысль, 1989. — С. 297—422.
23. *Декарт Р.* Рассуждение о методе // Сочинения в двух томах : пер. с лат. и фр. Т. 1. — М. : Мысль, 1989. — С. 250—296.
24. *Декарт Р.* Сочинения в двух томах : пер. с лат. и фр. Т. 1. — М. : Мысль, 1989. — 654 с.
25. *Декомб В.* Современная французская философия / пер. с фр. М. М. Федоровой. — М. : Весь мир, 2000. — 344 с.
26. *Делёз Ж.* Ницше и философия / пер. с фр., коммент. и послесл. С. Л. Фокина. — СПб. : Аксиома, 2001. — 184 с.
27. *Доброхотов А. Л.* Эпохи европейского нравственного самосознания // Этическая мысль. Ежегодник. Вып. 1. — М. : ИФ РАН, 2000. — С. 70—87.

28. *Кант И.* Критика практического разума // Критика практического разума. — СПб. : Наука, 1995. — С. 121—258.
29. *Кант И.* Критика практического разума. — СПб. : Наука, 1995. — 528 с.
30. *Кант И.* Критика способности суждения / пер. с нем. М. Левиной. — М. : Искусство, 1994. — 367 с. — (История эстетики в памятниках и документах).
31. *Кант И.* Критика чистого разума. — М. : Мысль, 1994. — 592 с.
32. *Кант И.* Метафизика нравов в двух частях // Критика практического разума. — СПб. : Наука, 1995. — С. 259—505.
33. *Кант И.* Об одном открытии, после которого всякая новая критика разума становится излишней ввиду наличия прежней // Кантовский сборник. Вып. 17. — Калининград, 1993. — С. 139—140.
34. *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Критика практического разума. — СПб. : Наука, 1995. — С. 53—119.
35. *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках : в 4 т. / пер. с нем., под ред. Б. Тушлинг, Н. Мотрошиловой. — М. : Наука, 1993—2006.
36. *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. В 4 т. Т. II. Критика чистого разума / пер. с нем., под ред. Б. Тушлинг, Н. Мотрошиловой. — М. : Наука, 2006.
37. *Лакан Ж.* Имена-Отца / пер. с фр. А. Черноглазова. — М. : Гнозис; Логос, 2006. — 160 с.
38. *Лакан Ж.* Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда // Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда / пер. с фр. А. К. Черноглазова, М. А. Титовой. — М. : Русское феноменологическое общ-во; Логос, 1997. — С. 54—87.
39. *Лакан Ж.* Образования бессознательного (Семинары: Книга V (1957/1958)) / пер. с фр. А. Черноглазова. — М. : Гнозис; Логос, 2002. — 608 с.
40. *Лакан Ж.* Стадия зеркала как образующая функцию Я, какой она раскрывается в психоаналитическом опыте // Кабинет: Картины мира I. — СПб. : Инапресс, 1998. — С. 136—142.
41. *Лакан Ж.* Этика психоанализа (Семинары: Книга VII (1959—60)) / пер. с фр. А. Черноглазова. — М. : Гнозис; Логос, 2006. — 416 с.
42. *Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б.* Словарь по психоанализу / пер. с фр. и предисл. Н. С. Автономовой. — М. : Высш. шк., 1996. — 623 с.

43. *Левинас Э.* Время и другое // Труды Высш. религ.-филос. школы. Вып. 1. Патрология. Философия. Герменевтика. — СПб. : ВРФШ, 1992. — С. 89—138.
44. Логос. — М., 1991— .
45. *Нанси Ж.-Л.* О со-бытии // Философия Мартина Хайдеггера и современность / под ред. Н. В. Мотрошиловой. — М. : Наука, 1991. — С. 91—102.
46. *Ницше Ф.* Избранные произведения. В 3 т. Т. 1. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. — М. : Наука, 1994.
47. *Ницше Ф.* Сумерки идолов, или как философствуют молотом // Сочинения в двух томах. В 2 т. Т. 2 : пер. с нем. — М. : Мысль, 1990. — С. 556—630.
48. *Пико делла Мирандола Д.* Речь о достоинстве человека / пер. Л. Брагиной // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. В 5 т., 6 кн. Т. 1. — М. : Изд-во Академии Художеств СССР, 1962. — С. 506—514. — URL: <http://www.humanities.edu.ru/db/msg/22090> (дата обр. 12.08.2008).
49. *Фрейд З.* Бессознательное // Психика: структура и функционирование. — М. : Академический проект, 2007. — С. 12—58.
50. *Фрейд З.* Введение в психоанализ. Лекции 16—35 / под ред. Е. Е. Соколовой, Т. В. Родионовой ; пер. с нем. Г. В. Барышниковой. — СПб. : Алетейя СПб., 1999.
51. *Фрейд З.* Вытеснение // Психика: структура и функционирование. — М. : Академический проект, 2007. — С. 59—71.
52. *Фрейд З.* О введении понятия «нарцизм» // Психика: структура и функционирование. — М. : Академический проект, 2007. — С. 180—207.
53. *Фрейд З.* Печаль и меланхолия // Психика: структура и функционирование. — М. : Академический проект, 2007. — С. 208—223.
54. *Фрейд З.* По ту сторону принципа удовольствия // Психика: структура и функционирование. — М. : Академический проект, 2007. — С. 72—129.
55. *Фрейд З.* Психика: структура и функционирование. — М. : Академический проект, 2007. — 230 с.
56. *Фрейд З.* Я и Оно : пер. с нем. // Психика: структура и функционирование. — М. : Академический проект, 2007. — С. 130—179.

57. *Хайдеггер М.* Бытие и время / пер. с нем. В. Бибихина. — М. : Ad Marginem, 1997. — 452 с.
58. *Хайдеггер М.* Время и бытие / пер. с нем. А. С. Солодовниковой // Разговор на проселочной дороге: Сборник : пер. с нем. / под общ. ред. А. Л. Дорохотова. — М. : Высш. шк., 1991. — С. 80—101.
59. *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики / пер. с нем. О. В. Никифорова. — М. : Русское феноменологическое общ-во, 1997. — 176 с.
60. *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? // Время и бытие: Статьи и выступления / пер. с нем. В. В. Бибихина. — М. : Республика, 1993. — С. 16—27.
61. Этическая мысль. Ежегодник. — М. : ИФ РАН, 2000—2008.

Оглавление

Введение	3
1. Классический субъект	5
1.1. Декарт: рождение европейского субъекта	5
1.2. Кант: общий обзор	12
1.3. Кант: субъект познания	15
Теория чувственности	18
Рассудок как синтезирующая способность	23
Объективность и чувственность	28
Трансцендентальное единство апперцепции. Трансцендентальный субъект	33
Субъект как трансцендентальная идея (душа). Разум	39
Типы субъектов в «Критике чистого разума»	43
1.4. Кант: моральный субъект	44
1.5. Кант: субъект вкуса	58
1.6. Кант:teleология и единство опыта	62
1.7. Гегель: чувственность и Разум	71
1.8. Гегель: Истина как субъект	74
2. Феноменология	75
2.1. Теория темпоральности Э. Гуссерля	76
2.2. Хайдеггер	81
Субъект в «Бытии и времени» М. Хайдеггера	81
Роль «ничто» и анализ смерти в Dasein-аналитике	88
Внешность, уязвимость и структура события	100
Время в философии М. Хайдеггера	102
2.3. Заключение	104
Идентичность и ответственность	105
Событийная субъективность	107

3. Субъект в психоанализе	110
3.1. Я в «Проекте научной психологии» Фрейда	110
3.2. Первая топика Фрейда: бессознательное, предсознание, сознание	117
3.3. Нарциссизм	119
3.4. Идентификация и генезис Я («Печаль и меланхолия»)	121
3.5. Вторая топика Фрейда: Я, Сверх-Я, Оно	122
3.6. Познание, желание и удовольствие	129
4. Структурализм и постструктурлизм	130
4.1. Субъект и структура	130
4.2. Делёз и Ницше	133
4.3. Структурный психоанализ Лакана	135
Воображаемое и символическое	135
Реальное	137
Типы субъектов у Лакана	141
Список литературы	142

Учебное издание

Доманов Олег Анатольевич

**Теория субъекта
в классической и современной
философии**

Учебное пособие

Редактор Е. П. Войтенко

Подписано в печать 8.10.2009 г.
Формат 60 x 84 1/16. Офсетная печать.
Уч.-изд. л. 9,3. Усл. печ. л. 8,7. Тираж 50 экз.

Заказ №
Редакционно-издательский центр НГУ
630090, Новосибирск-90, ул. Пирогова, 2.