

ПАРАДИГМЫ СУБЪЕКТНОСТИ

Научно-популярное издание

Проблема субъекта – одна из важнейших проблем философии. Ее как специфическую проблему осознало новое время, однако проблема человека как субъекта по сути стояла перед философией всегда. В книге рассматривается проблема субъекта и анализируются различные парадигмы субъектности. Что понималось под субъектом у различных философов – от Декарта, Канта, Гуссерля до Райла, Деннета, Хайдеггера, Делеза и Деррида? Рассматриваются как классические парадигмы, так и современная деконструкция и реконструкция субъекта.

Тема 1.

ТЕОРИЯ СУБЪЕКТНОСТИ

Введение.

Что такое субъект? Какова проблема?

Проблема субъекта — одна из важнейших проблем философии. Ее как специфическую проблему осознало новое время, однако проблема человека как субъекта по сути стояла перед философией всегда. В некотором смысле проблема субъекта близка проблеме человека, однако между ними существуют серьезное различие. Субъект — это человек действующий и мыслящий, и проблема ставится именно в аспекте мышления и действия. Определение субъекта дать относительно просто: это, собственно, и есть воплощенная единица мысли и действия, единичное нечто, которое осуществляет познание, принимает решение, действует. Нужно иметь виду, что не всегда под субъектом понимается человек, иногда следует рассматривать коллективные субъекты, например, в теории познания познающим субъектом может оказаться коллектив ученых, в политике — субъект федерации, у Гегеля это субстанция и т. п. До Нового времени под субъектом понималось метафизическое основание вещей, так что проблему субъекта там выделить нельзя.

Хотя субъект является единицей, он не представляет из себя цельности, субъект — это система из многих элементов, или, как говорят, многих инстанций. Обязательно одна из

этих инстанций, а именно та, которая совершает выбор, является свободной. Можно говорить только о свободном субъекте. Например, спящий человек субъектом не является. Заключение в тюрьме может быть свободным в своих мыслях и в своем отношении к заключению, и в этом он субъект.

Впрочем, мы увидим, что есть концепции натурализации субъекта, где субъект практически не рассматривается как свободный.

Мы будем говорить о субъекте как о проблеме, а эта проблема ставилась в философии многими разными способами и зачастую в разных терминах. Не все авторы употребляли именно слово «субъект». В аналогичном значении употребляются и термины: Я, английское Self, а иногда и сознание (mind), и душа, и человек. Если есть проблема познания и действия, проблема отношения к миру — все термины будут аналогичны термину «субъект». В других случаях аналогии может и не быть, особенно со словами «душа» и «человек» — они могут употребляться совсем в других контекстах. Поэтому строго определить и задать все термины нельзя. Контекст определяется только исходя из того, какая обсуждается философская проблема. Наша проблема примерно формулируется так: «Как думает и действует человек?» «Почему человек думает так, как он думает? Что и как надо думать?» А иногда даже: «В чем смысл жизни?» То есть это жизненная проблема, а не теоретическая метафизика, хотя теоретических учений среди парадигм субъектности тоже хватает.

В философии субъект был введен в связке субъект-объект, как в теории деятельности, так и в теории познания (если не считать омонимичного введения в логике, где связка другая, субъект-предикат). От этого понимания пошла традиция рассматривать субъект не как особую сущность, а как одну сторону некоторого отношения. В 20 веке многие философы строили учения так, что субъект у них не имел субстанциальности, а представлял собой только лишь совокупность отношений. Мы будем говорить об отношениях субъекта, но при этом мы не ограничимся таким рассмотрением субъекта. Чтобы о нем говорить, надо иметь в виду под этим некое понятие, и, по сути,

за этим понятием предполагать некую сущность. Мы можем говорить, что в этом смысле субъект субстанционален. Однако это так не во всех смыслах.

С этим связаны две мега-парадигмы субъектности: парадигма сущности и парадигма существования.

Сущность и существование

Теории *сущности* — это чаще всего такие теории, которые предполагают, что субъект представляет собой некоторую сущность, которую можно изучить с помощью эмпирической науки, будь то естественной или гуманитарной. Более всего этим занимается естественно-научная психология: когнитивная, психофизиология, психогенетика и т. п. Но никакая естественная наука не может работать, то есть устанавливать свои законы, если она не предполагает, что ее объект детерминистичен. Этот объект не имеет права быть свободным существом, не имеет права что бы то ни было понимать, решать. Иначе о каких законах может идти речь? Следовательно, субъект не осуществляет самоопределения, он не решает, каким ему быть, его сущность и его устройство зависят от детерминирующих факторов (эти факторы могут быть биологическими, социальными или еще какими-то). Но несвободный субъект — это вообще не субъект. Поэтому, в сущности, естественно-научная психология не изучает субъекта.

К «сущностным» учениям о детерминированности субъекта можно отнести и теории социального формирования — например, диалектический материализм, а также современные теории формирования субъекта языком, дискурсом, положением в обществе, культурой и в широком смысле воспитанием. Поскольку субъект все равно выделяется, он полагается не то чтобы свободным, а, так сказать, центром преобразования прошлых детерминаций в нынешние и будущие.

Теории *существования* достигают своей самой яркой выраженности в экзистенциализме. Главный тезис экзистенциального истолкования субъекта: «Существование предшеству-

ет сущности». Это означает, что субъект не рождается каким бы то ни было, в сущности, можно сказать, что для экзистенциализма младенец после рождения представляет собой чистый лист. Конечно, нельзя требовать свободы и связанной с ней ответственности от младенца, но к тому времени, когда он достигает возраста субъектности, он делается свободен от всех детерминаций. Он свободно строит себя, и каждое его действие, каждый его акт — это акт свободного выбора, и эти же акты формируют его сущность. Он является основой для самого себя, своего рода субстанцией, которая сформировала сама себя.

Существуют и психологические направления, близкие к философским, такие, как экзистенциальная психология. В отличие от естественно-научной психологии, где субъекта практически нет, в экзистенциальной психологии субъект полагается свободным, ответственным, самоопределяющимся. Он признается центром реорганизации бытия, возможности самодеятельности, самодетерминации, саморазвития. Не идет разговор о сущности субъекта. Конечно, в философском смысле неограниченное постулирование свободы приводит к парадоксу, поэтому на практике, особенно в клинической практике, свобода, как правило, ограничивается в пользу какой-либо цели: самоактуализации, например.

Какую бы сторону в этом споре мы ни приняли, нам придется признавать и детерминированность субъекта, и его свободу.

Сборка

Надо сказать, что в философии, конца 20 века — начала XXI века учения о субъекте не в моде, точнее, модно говорить, что «субъект — это конструкция», «субъекта нет». Часто говорят, что субъект есть результат «сборки». Имеется в виду, что внешние силы, обычно социум и культура, сформировали человека таким, как он сам себя воспринимает. Он — продукт внешних сил.

Здесь происходит путаница, связанная с тем, что у этого слова спектр значений. Когда мы говорим, например: «этот человек действует, потому что он принял такое решение», мы утверждаем одновременно разные вещи: 1. Некто совершает действие. 2. Некто принял именно такое решение. 3. Он принял его сам, надо полагать — свободно. 4. Он действует именно потому, что принял решение. У этих суждений разная степени достоверности, и она зависит от того, какого учения о субъекте мы придерживаемся. Предложение 1 весьма достоверно. Действительно, вряд ли мы будем сомневаться, что если есть действие, то есть кто-то, кто его производит. Предложения 3 и 4 уже гораздо менее достоверны. Почему мы принимаем решения и сами ли мы это делаем? Возможно, это говорит вместо субъекта его культура, социум, а может быть, биология, устройство мозга. В экзистенциализме у нас и предложение 3 и 4 окажутся достоверными, а в постмодерне они будут недостоверны.

К этому же надо прибавить, что под словом «субъект» иногда понимается не совокупность способностей человека думать и действовать, а вообще все то, что можно сказать о человеке, включая его биографию, его характер и темперамент, множество его желаний, его Я-концепцию, его мировоззрение и так далее. Конечно, субъект в таком понимании — это конструкт. Можно развивать много теорий о том, что и как его конструировало, это будет то, что мы выше называли «сущностными» теориями субъекта.

Но надо еще раз повторить, что это относится к, так сказать, содержательной части субъекта, в то время как собственно субъектность — это не содержательная, а скорее формальная часть, это способность думать, понимать, принимать решения, действовать. То есть, можно сказать, что формальная сторона — это принципиальная способность думать и действовать, а содержательная сторона — это то, каким именно образом субъект будет думать и действовать. Я не думаю, что можно говорить, что формальная сторона субъектности также является результатом «сборки» или конструирования, или, во всяком случае, это конструирование надо искать где-то очень глубоко.

Онтологические предпосылки понятия субъекта

Понятие субъекта принципиально дуалистично. Монистические онтологии всегда будут стараться избавиться от этого понятия. Именно с этим связано то, что называется деконструкцией субъекта в французском постмодерне. В принципе, стремление к монизму — это философски очень достойное стремление. Беда в том, что обойтись только одним началом в философии обычно ни у кого не получается. Поэтому и формальное место субъекта практически ничем не заменимо.

Теоретическое осмысление субъекта началось с дуализма Декарта. Дуализм существовал и до него, например, у Аристотеля мы можем найти дуализм формы и материи, материи и какого-то второго начала, противопоставляемого ей. В онтологически ориентированной философии древности это второе начало было формой, и так стремились объяснить весь мир. Дуализм материи и формы универсален, он годится и для представления в таком виде человека, и вещи мира, и математических объектов. Это, так сказать, и объективный идеализм, и объективный материализм, и в целом учение о мироздании.

Начиная с Нового времени философский интерес сосредоточился на человеке. Поэтому второй субстанцией у Декарта и была не форма, а *res cogitans*. Одновременно с этим мы наблюдаем гносеологический поворот, который из многих способностей субъекта выделил прежде всего познание и мышление. С этим связана окраска первого классического учения о субъекте — картезианской парадигмы.

Но и деконструкции субъекта мы тоже коснемся. В целом моя цель, конечно, показать, что понятие субъекта полезно для осмысления нами самих себя. Но надо выяснить и правоту противников этого понятия.

* * *

Тема 2.

КАРТЕЗИАНСКАЯ ПАРАДИГМА

Основные положения

Кратко основные положения картезианской парадигмы можно сформулировать таким образом:

Тело и душа — две разные субстанции. У них различные свойства. Природа субъекта непротяженна:

к нашей природе не имеет отношения ни какая-либо протяженность, ни какая бы то ни было фигура, ни перемещение в пространстве, ни что-либо иное подобное, являющееся свойством тела, но ей причастно одно лишь мышление, познаваемое нами поэтому прежде и достовернее, чем какая бы то ни было телесная вещь¹.

При этом я признаю лишь два высших рода вещей: одни из них — вещи умопостигаемые, или относящиеся к мыслящей субстанции; другие — вещи материальные, или относящиеся к протяженной субстанции, т. е. к телу. Восприятие, воление и все модусы как восприятия, так и воления относятся к мыслящей субстанции; к протяженной же относятся величина, или сама протяженность в длину, ширину и глубину, фигура, движение, положение, делимость этих вещей на части и т. п.²

Сознание тождественно мышлению:

Под словом «мышление» я понимаю все то, что совершается в нас осознанно, поскольку мы это понимаем. Таким образом,

¹ *Декарт Р.* Первоначала философии. // Декарт Р. Соч. в двух тт. М., М.: Мысль, 1989. С. 316.

² Там же. С. 333.

Тема 2.

КАРТЕЗИАНСКАЯ ПАРАДИГМА

Основные положения

Кратко основные положения картезианской парадигмы можно сформулировать таким образом:

Тело и душа — две разные субстанции. У них различные свойства. Природа субъекта непротяженна:

к нашей природе не имеет отношения ни какая-либо протяженность, ни какая бы то ни было фигура, ни перемещение в пространстве, ни что-либо иное подобное, являющееся свойством тела, но ей причастно одно лишь мышление, познаваемое нами поэтому прежде и достовернее, чем какая бы то ни было телесная вещь¹.

При этом я признаю лишь два высших рода вещей: одни из них — вещи умопостигаемые, или относящиеся к мыслящей субстанции; другие — вещи материальные, или относящиеся к протяженной субстанции, т. е. к телу. Восприятие, воление и все модусы как восприятия, так и воления относятся к мыслящей субстанции; к протяженной же относятся величина, или сама протяженность в длину, ширину и глубину, фигура, движение, положение, делимость этих вещей на части и т. п.²

Сознание тождественно мышлению:

Под словом «мышление» я понимаю все то, что совершается в нас осознанно, поскольку мы это понимаем. Таким образом,

¹ *Декарт Р.* Первоначала философии. // Декарт Р. Соч. в двух тт. М., М.: Мысль, 1989. С. 316.

² Там же. С. 333.

не только понимать, хотеть, воображать, но также и чувствовать есть то же самое, что мыслить¹.

Сознающий субъект имеет непосредственный доступ к своему сознанию:

у ума мы наблюдаем гораздо большее их [качеств] число, чем у какой-либо другой вещи: из этого с очевидностью следует, что ровным счетом ничто не приводит нас к познанию какой-то другой вещи, не давая нам при этом много более достоверного познания нашего ума².

Он также управляет своим телом. Для этого постулируется некое таинственное место, в котором происходит взаимодействие субстанций.

Субъект свободен. Прежде всего свобода реализуется в виде свободы мысли:

Нам присуща свобода воли (*libertas voluntatis*), и мы по собственному своему выбору можем со многим соглашаться либо не соглашаться; положение это настолько ясно, что его следует отнести к нашим первичным и наиболее общим врожденным понятиям. Это было вполне ясно и несколько выше, когда мы, пытаясь во всем усомниться, дошли до того, что вообразили, будто некий могущественнейший наш создатель пытается нас всеми способами обмануть; тем не менее мы при этом ощущали в себе такую свободу, что сумели воздержаться от веры в те вещи, кои не представлялись вполне достоверными и исследованными. Но ведь ничто не может быть более само собой разумеющимся, чем вещи, не представляющиеся сомнительными при таком отношении к ним³.

Субъект един, его сознание цельно и неделимо. Это следует из приведенной выше цитаты о том, что делима только протяженная субстанция.

Как можно понять «Я вещь мыслящая» и «Я мыслю»? Это не одно и то же, потому что в первом случае если Я не мыслит, то оно перестает существовать, во-втором случае это две самостоятельные вещи, Я может мыслить так, может иначе, а может и не мыслить вообще. Считается, что в учении Декарта реализуется первый вариант. Если я не мыслю, меня нет вооб-

¹ Там же, с. 316.

² Там же, с. 317.

³ Там же, с. 329.

ще (Весьма возможно, если у меня прекратится всякая мысль, я сию же минуту полностью уйду в небытие). Но в таком случае получается полное уподобление субъекта его мыслям, и, например, если я вчера мыслил одно, а сегодня другое — то я сегодня не тот, что был вчера. Справедливо ли это? Декарт все же не до конца отождествляет субъекта с мышлением. Он часто пишет естественным образом:

Мысль моя радуется возможности уйти в сторону, и она не терпит, когда ее ограничивают пределами истины. Пусть будет так: ослабим пока как можно больше поводья, дабы несколько позже вовремя их натянуть и тем самым легче привести свою мысль к повиновению¹,

«когда я возвращаюсь мыслью к себе самому...», «я пожелаю помыслить первичное и высшее бытие...». Мы видим, что на самом деле, хотя он вроде бы проводит знак тождества между Я и мышлением, но на самом деле Я — это некий управляющий центр, дирижирующий мыслями, управляющий ими. Это напоминает картину Платона с двумя конями и возницей.

По вопросу о центре явным образом отрицательно высказывался Юм. Д. Деннет, сторонник отсутствия центра, замечает: «Юм хотел, чтобы идеи сами себя думали»². Но могут ли идеи думать себя? Идея ведь не является субъектом, чем-то действующим. Идеи, как это было у Юма, могут связываться цепями ассоциаций. Это Декарт называл «ослабить поводья», дать идеям возможность течь свободно. Однако весьма часто мы чувствуем, что заставляем себя думать о чем-то. Кто это заставляет, кто планирует мышление — другие идеи, или, может быть, потребности, эмоции, страсти? Ответ на эти вопросы далеко не очевиден. Во всяком случае, мы видим, что у Декарта субъект и мышление не абсолютно тождественны.

В том, что касается познания, Декарт оптимист. Это касается и внешнего мира, и познавательного отношения субъекта к самому себе. Он, по сути, высказывается только об одной трудности в отношении познания — о том, что у нас есть

¹ Декарт Р. Размышления о первой философии. // Декарт, Рене Разыскание истины СПб.: Азбука, 2000.

² Деннет Д. Виды психики: на пути к пониманию сознания. М.: Идея-Пресс, 2004.

предрассудки, некритично впитанные из окружения. В более поздней философии скептицизм нарастал, и сейчас больше говорят о трудностях в деле познания, чем о познавательных успехах. Прежде всего это роль устройства познавательного аппарата, а также языка, воспитания, культурных традиций.

Что же касается отношения субъекта к самому себе, в картезианской парадигме вряд ли можно ожидать проблем, поскольку мыслящая субстанция едина. Не удивительно, что она обладает самопрозрачностью, и даже более того, самопознание ей вряд ли нужно, поскольку она определяет самое себя, по идее в ней нет каких-то частей, которые были бы автономны от других частей — так получается по смыслу его системы.

Критика картезианской парадигмы

Критика системы Декарта в онтологии субъекта происходила в основном по двум направлениям. Первое — критика интеракционизма. Этим термином стали называть идею Декарта о том, что две различные субстанции взаимодействуют при помощи каких-то специальных средств. Точнее говоря, чаще всего так обозначается теоретическая невозможность такого взаимодействия. Возможность построить такую систему, в которой субстанции были бы различны, но не взаимодействовали бы, была изучена прямыми последователями Декарта: Спинозой, Лейбницем, Мальбраншем и др. Все эти попытки привели к фантастическим результатам, не совместимым с современным научным мировоззрением. Поэтому в философии наших дней критика интеракционизма заменена более глобальной критикой дуализма, то есть самой идеи того, что существуют две разные субстанции. Как уже говорилось, актуальный запрос современной философии — монизм, учение о том, что субстанция одна (что и логично с точки зрения определения субстанции, представления о субстанции как о чем-то фундаментальном).

Некоторые учения, как в философии, так и в психологии, делают попытку предложить некий нередукционистский

монизм, то есть ввести некую новую субстанцию, из которой затем можно было бы вывести две картезианские. Например, такой попыткой является деятельностный подход, развитый в трудах Ильенкова и Щедровицкого. Вкратце говоря, основная идея этого подхода состоит в том, что: обе стороны субъектности, и телесную, и душевную/духовную, можно вывести из особенностей и потребностей деятельности. В теории это звучит заманчиво, но на искомую новую субстанцию деятельность не потянула. Все-таки помимо теории субъекта большинство философов стремятся построить общую онтологическую систему, а из деятельности вряд ли удастся исчерпывающе вывести даже телесные свойства субъекта, уже не говоря о том, что за пределами теории субъекта эта субстанция совершенно теряет смысл. Обе картезианские субстанции, как-никак, имели куда более широкое философское применение.

Второе направление, по которому происходит критика картезианской парадигмы в современной философии — это вопрос о субстанции субъектности (если предположить, что такая субстанция действительно есть). Вспомним, что Декарт характеризовал душу как нечто мыслящее, свободное, единое и полностью прозрачное для самого себя.

Таким образом, критика проходит по трем направлениям: а. субъект не является чем-то единым, он не прозрачен для самого себя; б. субъект не является свободным; в. субъект не есть его мышление. Вывод, который следует отсюда: инстанцию субъектности следует искать не в мышлении.

* * *

Тема 3.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ПАРАДИГМА: КАНТ

Она начинается с учения Канта о познавательных способностях и далее существует в двух видах: кантианской и феноменологической. Общие черты трансцендентальной парадигмы, имеющие отношение к философии субъекта, таковы:

«Настоящая» реальность состоит из вещей-в-себе и непознаваема; данная нам реальность, или феноменальный мир, состоит из явлений, которые создаются нашими познавательными способностями. Совокупность общих познавательных способностей человека можно назвать трансцендентальной субъектностью.

Познавательные способности разделяются на три отдела: чувственность, рассудок, разум. Каждый отдел имеет собственное устройство, которое слагается из соответствующих априорных форм. Априорные формы чувственности — пространство и время.

Рассудок выносит суждения об опыте, основываясь на данных чувственности и на своих априорных формах — 12 категориях. Эти суждения являются основой эмпирической науки. Чтобы суждения рассудка были корректными, они не должны выходить за пределы возможного опыта. Если суждения не основываются на данных чувственности, а предмет их являются сами априорные формы трансцендентальной субъектности (данные в особом виде восприятия или рефлекс-

сии — «созерцании»), тогда суждения носят всеобщий, или априорный, характер. Эти суждения являются основой математики, чистого естествознания и отчасти метафизики.

Разум подразделяется на теоретический и практический. Теоретический разум конструирует понятия. Он оперирует регулятивными идеями (Бог, душа, мир).

Суждения долженствования выносятся практическим разумом. В действии, соответствующем законам разума, человек полагает себя свободным.

Единство субъекта обеспечивается специальной инстанцией: трансцендентальным единством апперцепции (ТЕА).

Субъект у Канта активен, рассудочное мышление спонтанно и требует воображения:

спонтанность нашего мышления требует, чтобы это многообразное [предметов] прежде всего было каким-то образом рассмотрено, воспринято и связано для получения из него знания. Такое действие я называю синтезом¹. Синтез вообще, как мы увидим это дальше, есть исключительно действие способности воображения, слепой, хотя и необходимой, функции души...

Особый акцент Кант (под впечатлением от Юма) ставит на способности проводить связь явлений между собой:

*... связь (conjunctio) многообразного вообще никогда не может быть воспринята нами через чувства и, следовательно, не может также содержаться в чистой форме чувственного созерцания, ведь она есть акт спонтанности способности представления а так как эту способность в отличие от чувственности надо называть рассудком, то всякая связь — сознаем ли мы ее или нет, будет ли она связью многообразного в созерцании или в различных понятиях, и будет ли созерцание чувственным или нечувственным — есть действие рассудка, которое мы обозначаем общим названием *синтеза*, чтобы этим также отметить, что мы ничего не можем представить себе связанным в объекте, чего прежде не связали сами...²*

Из этого Кант выводит, что должна существовать идея единства опыта, которая основывается на единстве субъекта. Это то самое трансцендентальное единство апперцепции (ТЕА).

¹ Кант И. Критика чистого разума. М., Мысль, 1994, с. 85.

² Там же, с. 99.

Трансцендентальное единство апперцепции

Вот как Кант описывает трансцендентальное единство апперцепции:

«Все многообразное в созерцании имеет, следовательно, необходимое отношение к [суждению] **я мыслю** 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; *оно есть самосознание, порождающее представление **я мыслю**, которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления* и быть одним и тем же во всяком сознании; следовательно, это самосознание не может сопровождаться никаким иным [представлением]...»¹

Нельзя сказать, что именно с ним отождествляется субъектность у Канта. Мы отчетливо видим, что у Канта, что субъект — это структура. Чувственность-рассудок-разум, априорные формы — все у него составляет систему. Эта система могла бы распадаться на элементы. Или в другом варианте она могла бы действовать сама по себе. ТЕА составляет как бы сердцевину. К нему относятся все переживания субъекта, все его акты мысли. Новые мысли приходят благодаря спонтанности воображения, но ТЕА тотчас улавливает их и делает их «своими». Именно благодаря ему мы ощущаем, что все, что мы мыслим, принадлежит именно нам. На первый взгляд это кажется тавтологией. Кому еще может принадлежать то, что **МЫ** мыслим? Однако, вспоминая модель Юма с мыслями-ассоциациями, мы можем представить себе, что они не принадлежат никому, они текут сами по себе. Наше присваивание себе своих мыслей можно объявить ошибкой, до тех пор, пока оно кажется нам тавтологией: «Я мыслю, следовательно, мои мысли принадлежат мне». Нам кажется, что это высказывание ни о чем, что тут не сказано ничего позитивного. Только в особых состояниях сознания, а именно при шизофрении, воз-

¹ Кант И. § 16. О первоначально-синтетическом единстве апперцепции. // Кант И. Критика чистого разума. М., Мысль, 1994.

никает ослабление ТЕА, и мысли перестают ощущаться как свои собственные. Удивительно, что Кант, который, по всей видимости, не знал о психиатрических феноменах, догадался вычленировать механизм ТЕА.

Понятно, что ТЕА у Канта является также механизмом рефлексии, что мы как бы обращаемся к нему, когда задаем себе вопрос о себе. Однако надо сразу сказать, что апперцепция Канта, рефлексия по Локку и рефлексия в том смысле, в котором это слово употребляется сейчас — разные вещи. Локк вводит понятие «рефлексия» как восприятие внутреннего чувства, как непосредственное знание о том, какие действия производит разум. ТЕА еще дальше от рефлексии, это формальная инстанция единства мышления. Аналогом локковского внутреннего чувства в какой-то мере можно считать эмпирическую апперцепцию Канта. Трансцендентальную рефлексия невозможно обнаружить, она сама — инстанция конституирования. Эмпирическую мы можем ощутить. И совсем другое понимается под рефлексией в современной речи. Мы считаем рефлексией многократно опосредованной, мы считаем, что наблюдает за самим собой ум, который уже сильно отстоит от непосредственных актов сознания, который уже часто опосредован речью, социальными навыками, культурной оптикой и другими вещами.

Результат той и другой рефлексии — некое понимание своего Я. Мы сразу сталкиваемся с тем, что концепты Я бывают по меньшей мере двух уровней. Первое Я — продукт кантовской апперцепции, то есть самое непосредственное Я. Может быть, это продуктивное воображение, которое является автором многих наших мыслей. Эта апперцепция, или рефлексия самого низкого уровня, дает нам только уверенность, что мы являемся автором собственных мыслей и действий. Совсем другое Я — продукт высокоуровневой рефлексии. Это Я имеет характер устойчивой эмпирической субъектности. В него входит характер, биография, история, ценности, проекты, мировоззрение — одним словом то, что называется Я-концепция. В современной феноменологической литературе первое Я получило название «минимальное Я», а второе — «рефлексивное Я».

Ни одно из них не является полноценным субъектом, то есть собственно автором мыслей и действий. Но если искать в парадигме, близкой кантианской, центр субъектности, то это будет трансцендентальное единство апперцепции.

Уже в философии субъекта (сознания) Канта стало ясно, что одна из ее важнейших проблем — это роль времени. У Канта время было «формой внутреннего чувства». Это означает, что мы как бы внутренне живём в стихии времени. При этом время у него выступало ещё и в другой роли: оно было как бы несущей основой мысли. Это касается у него прежде всего рассудочных категорий. Нам надо их «подумать». Мы как бы разворачиваем их у себя в уме, мы превращаем их в некую конструкцию, в конструирование, то есть в процесс. Основа этой развертки и есть время. То есть другими словами, у нас в уме идёт свое внутреннее время, и при этом оно как бы связано с каждой мыслью, то есть с каждой мыслью запускается свое локальное время.

Свобода

Кроме того, надо обязательно остановиться на учении Канта о свободе и неразрывно связанной с ним этике. В КЧР Кант говорит о том, что доказать существование свободы невозможно, но в Критике практического разума он ее постулирует.

В высшей степени примечательно, что практическое понятие свободы основывается на этой *трансцендентальной идее свободы*, которая и составляет настоящий источник затруднений в вопросе о возможности свободы. *Свобода в практическом смысле* есть независимость воли (Willkür) от *принуждения* импульсами чувственности. В самом деле, воля *чувственна*, поскольку она *подвергается воздействию патологически* (мотивами чувственности); она называется *животной* (arbitrium brutum), когда необходимо *принуждается* (necessitiert werden kann) *патологически*. Человеческая воля есть, правда, arbitrium sensitivum, но не brutum, а liberum, так как чувственность не делает необходимыми ее действия, а человеку присуща способ-

ность самопроизвольно определять себя независимо от принуждения со стороны чувственных побуждений¹.

Кстати, у Канта и из КЧР можно вывести свободу, если считать, что антоним к ней — причинность (а это, в общем, так и есть, или мы обусловлены, или нет). Ведь причинность — это категория рассудка, а рассудок имеет дело с материалом чувственности. Поэтому причинно обусловленным может быть то, что мы видим и слышим, то есть то, что внешне для нас. Сами себя мы не воспринимаем посредством чувственности, поэтому мы и не накладываем на себя категорию причинности.

Действительно, сам разум не есть явление и не подчинен никаким условиям чувственности; поэтому в нем самом в отношении его причинности нет никакой временной последовательности².

Это, правда, не говорит, что мы свободны, поскольку другой человек, который воспринимает нас как внешних ему, скажет, что мы причинно обусловлены. Однако на самом деле нельзя считать, что свобода опровергнута, потому что причинность — категория рассудка, и никто не знает, есть ли она в мире вещей в себе. Мы тоже сами для себя лишь феномены, поэтому невозможно сказать, причинно обусловлены мы или нет:

в одном и том же действии, смотря по тому, относим ли мы его к его умопостигаемой или к его чувственно воспринимаемой причине, имелись бы в одно и то же время без всякого противоречия свобода и природа, каждая в своем полном значении³.

... человек, познающий всю остальную природу единственно лишь посредством чувств, познает себя также посредством одной только апперцепции, и притом в действиях и внутренних определениях, которые он вовсе не может причислить к впечатлениям чувств; с одной стороны, он для себя есть, конечно, феномен, но, с другой стороны, а именно в отношении некоторых способностей, он для себя чисто умопостигаемый предмет, так как деятельность его вовсе нельзя причислить к восприимчивости чувственности. Мы называем эти способности рассудком и разумом;

¹ Кант И. Критика чистого разума, с. 328.

² Там же, с. 338.

³ Там же, с. 332.

главным образом последний совершенно особо и существенно отличается от всех эмпирически обусловленных способностей, так как рассматривает свои предметы только исходя из идей и по ним определяет рассудок, который затем дает эмпирическое применение своим (правда, также чистым) понятиям¹.

Кант вводит понятие причинности разума, которая не подчиняется природной причинности:

Но иногда мы находим или по крайней мере так нам кажется, что идеи разума действительно доказали свою причинность в отношении человеческих поступков как явлений и что эти поступки совершены не потому, что были определены эмпирическими причинами, а потому, что были определены основаниями разума².

Что касается КПР, то Кант говорит, что есть просто два царства, царство природы и царство свободы. Царство природы сковано причинностью, а мир действий человека свободен в принципе. Наличие долга есть доказательство свободы. Поступать надо по закону, который носит название категорический императив. Причем это должно быть довольно странное действие, которое должно быть совершено строго без всякого желания и за которое недопустимо получать никакого удовлетворения. Из области этики должны быть максимально изгнаны всякие чувства, поскольку они являются областью несвободы (об этом много писал в своей «Этике» Спиноза, рассуждая об аффектах, писал и Декарт в «Страстях души»). Помочь своему другу — не добрый поступок, потому что это чувство; добрым поступком оказывается что-то типа того, чтобы подмести привокзальную площадь в незнакомом городе, в котором ты проездом, то есть то, что тебе точно не захочется делать. Естественно, это довольно странное представление о добре.

Итак, у Канта мы видим пафос действия на основе морали. Действуй, велит Кант. Он был оптимистом, сторонником Просвещения. Верил, что умному и хорошему человеку все по плечу.

* * *

¹ Там же, с. 335.

² Там же, с. 337.

Тема 4.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ПАРАДИГМА: ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

Учение немецкого мыслителя Э. Гуссерля строилось как развитие мысли Декарта, однако существенные черты роднят его с трансцендентальной, а не картезианской парадигмой. Прежде всего, это учение о познавательной деятельности субъекта. Оно имеет очень субъективистский характер: фактически Гуссерль рассматривает познание как конституирование, создание субъектом объекта для себя.

Важнейшие черты феноменологии, имеющие отношение к философии субъекта, таковы:

1. Сознание всегда имеет предмет (оно интенционально). Чистое сознание — это форма, которая конституирует то, каким образом дан нам этот предмет.

2. Трансцендентальное Эго, или собственно сознание, — это инстанция, сопрягающая феномены с их смыслом. Эта деятельность сознания носит характер синтеза. Мы распознаем феномен параллельно с конституированием его смысла.

3. Сознание способно усматривать необходимую истинность, в том числе сущность собственных интенциональных актов.

4. Сознание имеет временной горизонт: помимо (исчезающей) точки «теперь», оно удерживает в своем активном поле некий интервал прошлого (ретенция) и, в некотором смысле, будущего (протенция).

Э. Гуссерль: Конституирование смысла

На учении Гуссерля строились многие другие важнейшие учения о субъекте, прежде всего экзистенциальное. Оно также легло в основу гештальт-психологии. Его главный пафос — осмысленность бытия. Сознание, по Гуссерлю — область смысла.

Надо отвлечься и сказать несколько слов о *двухуровневой семантике*, которую Гуссерль в определенном смысле разделял. Она восходит к Фреге. Он выделял знак, значение и смысл. По вопросу о смысле позже разгорелась редукционистская борьба, смысл отождествили с картезианской парадигмой, внутренним театром и заявили, что его нет. Смысл есть чисто ментальный феномен. Без него в принципе легко можно обойтись, как показывает нынешнее совершенствование переводчиков, например, Гугла, который легко переводит, ничего не понимая. Поэтому те, кто говорил, что человек тоже действует без особого, специфически человеческого понимания, были формально неопровержимы: без этого действительно вполне можно действовать. Здесь нужно назвать Райла, Куайна, Тьюринга и отчасти Витгенштейна. Все они близки к логическому бихевиоризму. Это весьма материалистическое, имманентистское учение. Оно против дуализма.

Так вот, Гуссерль был на противоположной стороне. Его учение об интенциональности четко противостоит операциональным учениями типа логического бихевиоризма. Его теория интенционального акта вводит такие понятия, как ноэма и ноэзис, которые придают сознанию собственное, присущее только ему содержание. Это, конечно, типично картезианский подход, и в этом смысле понятно, почему Гуссерль назвал одно свое произведение «Картезианские медитации» — у него есть особая субстанция сознания, у него есть картезианский «внутренний театр». Например, Гуссерль говорит о том, что сознание удерживает смысл ноэмы. Как это понять? Опираясь на Декарта. Вспоминаем знаменитое рассуждение Декарта о воске. Все качества воска могут меняться, вот был один кусок — вот совершенно непохожий на него второй кусок. Но наш ум, говорит Декарт, удерживает смысл. Мы узнаем этот кусок воска. Нам не

5. Каждый акт сознания (восприятие, суждение, оценка и т. п.) совершается в субъективном горизонте опыта. Каждый предмет, становясь феноменом, также обретает свой горизонт, который сознание конституирует из смысловых связей (прошрое знакомство с данным предметом, знание о нем, связанное с ним ожидание, ассоциации т. п.). Конституирование смысла происходит не до и не после, а одновременно с «восприятием» предмета (последнее рассматривается не как безусловное восприятие, а как акт конституирования феномена «в модусе очевидности»).

6. Методологическое правило: для философской работы с сознанием необходимо «взять в скобки», убрать всякое конкретное содержание. Это называется «эпохэ» или феноменологическая редукция. Мы интересуемся только структурами, которые делают всякое такое содержание возможным (это типичный подход трансцендентальной парадигмы). Философское исследование сознания не имеет ничего общего с эмпирическим исследованием.

Надо также специально прояснить отличие феноменологии от психологии. Гуссерль называл феноменологию дескриптивной наукой, так что получается, что по описанию это отличие не очевидно. Я скажу не его словами, но я бы это сформулировала так, что феноменология как философия занимается тем, что *не может быть иначе*, тем что аподиктично, не случайно, не фактично, не «истина факта» по Лейбницу. А, наоборот, «истина разума». Это описание таких структур сознания, которые общие для всех людей не просто потому что так сложилась, скажем, в процессе эволюции, а потому, что без этого сознание вообще не будет работать. Тогда эмпирическая психология — думаю, что так думал и Гуссерль — будет продолжать дело феноменологии, добавляя к феноменологическому учению о сознании еще и психологические, фактуальные особенности. (В последнее время появляются многочисленные попытки скрестить феноменологию с эмпирической психологией или даже с биологией — нейрофеноменология и т. п. Я убеждена, что Гуссерль в этих попытках свою феноменологию не узнал бы).

Э. Гуссерль: Конституирование смысла

На учении Гуссерля строились многие другие важнейшие учения о субъекте, прежде всего экзистенциальное. Оно также легло в основу гештальт-психологии. Его главный пафос — осмысленность бытия. Сознание, по Гуссерлю — область смысла.

Надо отвлечься и сказать несколько слов о *двухуровневой семантике*, которую Гуссерль в определенном смысле разделял. Она восходит к Фреге. Он выделял знак, значение и смысл. По вопросу о смысле позже разгорелась редукционистская борьба, смысл отождествили с картезианской парадигмой, внутренним театром и заявили, что его нет. Смысл есть чисто ментальный феномен. Без него в принципе легко можно обойтись, как показывает нынешнее совершенствование переводчиков, например, Гугла, который легко переводит, ничего не понимая. Поэтому те, кто говорил, что человек тоже действует без особого, специфически человеческого понимания, были формально неопровержимы: без этого действительно вполне можно действовать. Здесь нужно назвать Райла, Куайна, Тьюринга и отчасти Витгенштейна. Все они близки к логическому бихевиоризму. Это весьма материалистическое, имманентистское учение. Оно против дуализма.

Так вот, Гуссерль был на противоположной стороне. Его учение об интенциональности четко противостоит операциональным учениями типа логического бихевиоризма. Его теория интенционального акта вводит такие понятия, как ноэма и ноэзис, которые придают сознанию собственное, присущее только ему содержание. Это, конечно, типично картезианский подход, и в этом смысле понятно, почему Гуссерль назвал одно свое произведение «Картезианские медитации» — у него есть особая субстанция сознания, у него есть картезианский «внутренний театр». Например, Гуссерль говорит о том, что сознание удерживает смысл ноэмы. Как это понять? Опираясь на Декарта. Вспоминаем знаменитое рассуждение Декарта о воске. Все качества воска могут меняться, вот был один кусок — вот совершенно непохожий на него второй кусок. Но наш ум, говорит Декарт, удерживает смысл. Мы узнаем этот кусок воска. Нам не

нужны тут внешние признаки. Именно это Гуссерль говорит на более сложном и техничном языке: интенциональный акт («я вижу») имеет своим коррелятом нозму (воск). Это внутренний смысл, наше понимание воска, то, что мы удерживаем в себе и затем находим в разных кусках воска в мире. С этим связано и то, что Гуссерль выделял в нозме ядро, то есть нечто неизменное, что может быть окружено разными привходящими вещами (обратим внимание, что это также и другими словами сформулированное учение Аристотеля о форме).

Идею конституирования Гуссерль вводит в «Картезианских медитациях» через понятие потенциальности сознания. Его известный пример с игральным кубиком — глазами мы видим одну или две стороны, но умом видим целый кубик (в некоторых опытах испытуемые не могли вспомнить, какие именно грани видели). Мы додумываем, попросту воспринимаем умом, а не глазами.

При этом следует обратить внимание на то, что феноменологическое истолкование воспринятого как такового не связано с осуществляющейся в ходе восприятия экспликацией воспринятого в соответствии с его признаками; но это истолкование проясняет то, что заключает в себе смысл (определенного) *cogitatum*, и то, что подразумевается лишь попутно и несозерцательно (*unanschaulich Mitgemeinte*) (как *обратную сторону* [предмета]), воспроизводя в воображении (*Vergegenwartigung*) потенциальные восприятия, каковые могли бы сделать невидимое видимым. Это верно для любого вообще интенционального анализа. В качестве такового он выходит за пределы разрозненных переживаний, которые могут быть подвергнуты анализу: истолковывая их коррелятивные горизонты, он помещает весьма многообразные анонимные переживания в тематическое поле тех, которые *конститутивно* функционируют в отношении предметного смысла соответствующего *cogitatum*, следовательно, не только актуальные переживания, но и потенциальные, которые *заключены* в смыслообразующей интенциональности актуальных переживаний и *предначертаны* в ней и которые при их выявлении демонстрируют очевидное свойство истолковывать **имплицитный** смысл¹.

¹ Гуссерль Э. Картезианские медитации. М., 2010. С. 67

Так что существовать в мире в качестве субъекта — это, по Гуссерлю, создавать собственный мир, распространять свою субъективность.

При этом существует полюс постоянства Эго. В Медитации № 4, Пар. 31, Гуссерль заявляет, что Эго само себя конституирует:

Само Его существует для себя самого в непрерывной очевидности, т. е. непрерывно конституирует себя в себе самом как существующее¹.

Здесь мы видим отсылку и Декарту, с его идеей, что «Я существую», и к Канту, с его трактовкой ТЕА как представления «Я мыслю». Гуссерль, по терминологии философии сознания, будет, конечно, дуалистом, хотя вследствие своей приверженности эпохе сам он про себя так никогда не говорил.

Однако дальше он рассуждает так, что различие между трансцендентальным и эмпирическим единством апперцепции у него исчезает. Он нагружает полюс Эго свойствами, которые оно само для себя конституирует (например, Я принимаю такое-то решение и далее существую как принявший это решение — отсюда дорога к Сартру).

Я принимаю решение — переживание акта исчезает в потоке, но решение сохраняется; погружаюсь ли я в тяжелый сон, у становясь пассивным, или переживаю другие акты — оно продолжает сохранять свою значимость; коррелятивно: я и далее продолжаю быть так решившим, и до тех пор, пока я не отказываюсь от решения. Если решение связано с действием, которое носит окончательный характер, то вследствие осуществления этого действия оно отнюдь не *устраняется*; в модусе осуществленности оно сохраняет свою значимость — *я и далее продолжаю отстаивать свое действие*. Я сам, устойчиво пребывающий в своей волевой установке, изменяюсь, если *перечеркиваю* свои решения или действия, отказываюсь от них².

В 33 параграфе Гуссерль, правда, отличает Я как полюс конституирования от Я как конкретной монады — то есть снова возвращается к разделению ТЕА и ЭЕА. Далее он углубля-

¹ Там же, с. 87.

² Там же, с. 89.

ется в то, что Эго разумно, и в этом опять у него сочетаются мотивы и Декарта и Канта, но это уже выходит за рамки нашего обсуждения.

Э. Гуссерль: Время

Очень важно учение Гуссерля о времени. Без понимания сознания времени, считает Гуссерль, невозможно понять вообще работу сознания. Декарт ничего не говорил об этом, а Кант сказал слишком мало, хотя он дал понять огромное значение времени в сознании человека. По сути само сознание — это сознание времени («форма внутреннего чувства»):

Если мы рассмотрим основную форму синтеза, а именно синтез идентификации, то он предстает перед нами прежде всего как всепроникающий, пассивно протекающий синтез в форме непрерывного внутреннего сознания времени¹.

То есть моя главная жизнь — это мое чувство, что течет время. С этим же связано моя постоянная уверенность в том, что в каждый следующий миг мир вокруг меня тот же самый, что был только что. Это тоже пассивный синтез времени.

Если отвлекаться от постановки вопроса в терминах субъекта и ставить вопрос в терминах только философии времени, то проблема звучит так: как воспринимается временная последовательность? С одной стороны, мы воспринимаем ее как разворачивающуюся во времени. С другой стороны, мы схватываем ее в то же время единым актом мысли. Является ли сам этот акт временным? Должен же он как-то удерживать отличие настоящего от прошлого (и немного захватывать будущее, но это другая проблема). Вот что пишет Гуссерль:

для схватывания последовательности представлений (например, а и b) необходимо, чтобы они были абсолютно одновременными объектами некоторого связующего знания (Wissen), которое объединяло бы их совершенно нераздельно друг от друга в одном единственном и неделимом акте. Все представления пути, перехода, отдаления, короче говоря, все

¹ Там же, с. 59.

те представления, которые содержат некоторое сравнение многих элементов и выражают отношения между ними, могут быть мыслимы только в качестве продукта вневременного охватывающего [их] знания. Они все были бы невозможны, если само представление растворилось бы во временной последовательности. С этой точки зрения, кажется очевидным и даже неизбежным допущение, что созерцание временной протяженности имеет место в некотором Теперь, в некоторой временной точке. Вообще, кажется само собой разумеющимся, что каждое сознание, которое подступает к какой-либо целостности, к какой-либо множественности различных моментов (следовательно, каждое сознание отношений или комплексов), стягивает свой предмет в некоторую неделимую временную точку; каждый раз, когда сознание направлено на целое, части которого последовательны, оно может быть созерцательным сознанием этого целого только тогда, когда части как репрезентанты сходятся в единстве мгновенного созерцания¹.

Всего в философии сейчас насчитывается три ответа на этот вопрос (по Станфордской энциклопедии)². Есть такой ответ, что сознание имеет характер чисто моментальный, что его способность схватывать время — иллюзия. Это неубедительный ответ. Второй ответ так называемых ретенционалистов, к которым исследователи относят и Гуссерля: сознание не имеет протяженности во времени, но оно само по себе порождает представление о нем. То есть акт мысли является вневременным, хотя это мысль о времени. Третий ответ, так называемых экстенционалистов: временным является само сознание. Сознание — это не точка, которая движется по шкале времени, а отрезок.

Настоящее, «в» котором находится гуссерлевское трансцендентальное Эго — это, с одной стороны, центральная точка, а с другой стороны — окружающий ее горизонт. Гуссерль говорит, что горизонт конституируется. Во всяком случае, горизонт этот есть. Он, видимо, как бы ярче около самой цен-

¹ Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. М., 1994. С. 23.

² Dainton B. "Temporal Consciousness", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/consciousness-temporal/>.

тральной точки и тусклеет по мере отдаления от нее. У него, вероятно, есть какая-то определенная протяженность. Мы вообще никогда не мыслим из единой точки, и с этим же связано то, что мы никогда не мыслим одну мысль в единицу времени. Все всегда окружено горизонтом. У каждого протекающего мгновения есть соседние мгновения, которые пребывают в нашем сознании. У каждой мысли есть соседние мысли, которые нами «немного думаются» вместе с основной мыслью. Эта горизонтная структура присуща сознанию, которое, таким образом, вообще не является каким-то «точечным».

М. Шелер

Гуссерль оказал огромное влияние на философию XX века, его много комментировали, но у него было много и непосредственных учеников. Рассмотрим Макса Шелера и его очерк «Положение человека в космосе»¹.

Шелер разбирает «инструментальный» интеллект высших животных, обезьян, кажущееся приближение к уровню человека. Он анализирует, как инструментальный интеллект решает задачи и что будет, если мощь этого инструментального интеллекта повысить до уровня человека. Его утверждение: сложность решаемых задач возрастет, но человека так не получится, ум человека устроен принципиально иным образом. Для инструментального интеллекта, даже очень высокого, не доступны отвлеченные задачи, то есть те, которые не несут выгоды. Если бы обезьяна могла говорить, и если ее спросили бы, что она может сказать, например, про банан, она ответила бы: банан вкусный. Ей в голову не пришло бы раздумывать о «банане самом по себе», о «сущности» банана, о его субъективном явлении и объективных свойствах. Характеризуя ум человека, Шелер употребляет гуссерлевское понятие «идеация». Идеация — это усмотрение сущности предмета, как бы попытка понять, что он представляет собой «на самом деле» — не как

¹ Шелер М. Место человека в космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988 г.

вещь в себе, конечно, а пусть как явление нам, но в отвлечении от наших потребностей и отношений. Мы можем любить бананы и не любить яблоки, но мы выстраиваем их классификации объективно, изучаем их внутреннее строение и так далее. Ум человека может отвлекаться от инструментально-интеллектуальных возможностей и ставить общие, научные и философские вопросы. Приводит он также пример из этики: Будда когда-то был принцем, и в его дворце не было ничего, что могло бы натолкнуть его на грустные мысли, там только веселились. Но однажды он вышел за ограду и увидел нищего, больного и умершего — и он постиг «зло вообще» и стал искать выход. Он не вернулся во дворец, потому что наличие в мире «зла вообще» требовало и взывало к нему. Он достиг просветления. Вот на это, на просветление в смысле Будды, и не способен самый высокий инструментальный интеллект.

* * *

Тема 5.

СУБЪЕКТ В ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМЕ

Экзистенциализм совсем не похож на феноменологию, она очень теоретична, а он — учение жизненное. И тем не менее, они в корне весьма связаны. Хайдеггер и Ясперс, два энтузиаста экзистенциализма начала двадцатых годов 20 века, были учениками Гуссерля. Чему он их научил? Может быть, стоит сказать, что это некоторый особый взгляд на человека. У Гуссерля было «эпохе», отвлечение от содержания и внимание к структуре, формальной форме сознания. У Хайдеггера и других экзистенциалистов это тоже, можно сказать, формальное описание структуры бытия человека.

Надо специально оговориться о терминах. Хайдеггер не любил, когда его относили к экзистенциализму и считал, что разработал фундаментальную онтологию. Мне кажется, в данном случае вопрос названия и самоназвания не принципиален. Такие исследователи, как О. Больнов, достаточно убедительно показывают общее у Хайдеггера с Кьеркегором и Ясперсом¹. Другое возражение от него же более существенно: он считал, что его учение не о субъекте. Он никогда не употреблял этого слова и даже слова «человек» — писал вместо этого *dasein*, присутствие.

...введение ближайшей данности Я и субъекта в принципе промахивается мимо феноменального состава присутствия. Всякая идея «субъекта» онтологически влечет за собой — если не очищена предшествующим определением онтологического основания — введение еще и *subiectum*, с каким бы воодушев-

¹ Больнов О. Философия экзистенциализма. Спб.: Лань, 1999.

лением при этом ни восставали против «душевной субстанции» или «овеществления сознания»¹.

Однако мы с самого начала были готовы к тому, что одна и та же проблема может называться разными словами. И как раз наша проблема у Хайдеггера есть. И «как человек думает», и особенно «что надо думать».

Существование

Вообще пафос экзистенциалистского учения о субъекте можно представить так: отсутствие сущности, свобода выбора себя, ответственность, а также — бегство от свободы. Саму эту дилемму, сущность — существование, сформулировал Ж.-П. Сартр в знаменитой фразе «Существование предшествует сущности». Это означает, что человек рождается без всякого наперед заданного содержания. Он строит себя сам с нуля. Это радикальное утверждение, с которым научное мировоззрение не согласно, но экзистенциалисты не останавливались перед антисциентизмом. Вот какими словами пишет об этом Хайдеггер:

«Сущность» этого сущего лежит в его быть. Что-бытие (essentia) этого сущего, насколько о нем вообще можно говорить, должно пониматься из его бытия (existentia). «Сущность» присутствия лежит в его экзистенции. Выделимые этим в сущем черты поэтому суть не наличные «свойства» некоего так-то и так-то «выглядящего» наличного сущего, но всякий раз возможные для него способы быть и только это².

Основная идея экзистенциализма взята из феноменологии: человек конституирует свой смысл сам. Это касается не только смысла предметов, процессов и высказываний, как это было в феноменологии, но и смысла всей жизни. Экзистенциализм постулирует свободу. Свободный человек сам решает, как строить свою жизнь. Экзистенциалистские учения различаются отношением к трансценденции, исходя из чего делятся на религиозный и атеистический экзистенциализм. Однако

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 46.

² Там же. Пар. 9. С. 42.

для каждого из них важны такие проблемы, как смертность человека, его отношение к другим людям, его отношение к его собственному бытию, ответственность перед собой и перед самим бытием за свой выбор. У истоков экзистенциализма стоял С. Кьеркегор. От него идет само понятие «философия существования» (экзистенции). Далее следует назвать Ясперса. Заимствуя тройную структуру существования от Кьеркегора (а также более широкого понимания тело — душа — дух), он строит свою онтологию так: нижняя ступень — это физический мир, его изучает наука. Сам Ясперс по образованию был врач, так что отношение его к науке было не отрицательное, но и главным путем познания он ее не считал. Физический мир вообще не главное в его понимании жизни. На второй ступени находится экзистенция. Это мир человека, его отношений. Ясперс очень высоко ценит человеческую коммуникацию. Человек и философствует не в одиночестве, а в диалоге с другими людьми. Из вещей этого мира коммуникация — самая лучшая и важная. Третий уровень — мир трансценденции, мир Бога. Метод познания этого мира у Ясперса, как ни странно, называется метафизикой, хотя под этим он понимает просто философствование. Ясперс был человек, равнодушный к религии, но до абсурдности веры, в отличие от Кьеркегора, не доходил.

М. Хайдеггер

В самом начале «Бытия и времени» Хайдеггер, прежде чем ввести проблематику времени, останавливается на пространстве и пишет, что бытие человека — это бытие-в-мире, или бытие-в. Однако было бы неверно говорить, что тут речь идет о физическом трехмерном пространстве. Оно, говорит Хайдеггера, не «присутствиеразмерно». Физическое пространство — это категория, а вот что говорит Хайдеггер:

«Понятость бытия-в-мире как сущностной структуры присутствия впервые позволяет вникнуть в экзистенциальную пространственность присутствия.»¹.

¹ Там же, с. 56.

Бытие-в-мире — это не категория, это экзистенциал, то есть способ понимания бытия. Под миром он понимает то же, что Гуссерль понимал под «жизненным миром»: общественные, культурные структуры. Например, физический мир, в котором мы находимся — это такая-то аудитория на таком-то этаже в доме по такому-то адресу. Но наш жизненный мир — это философский факультет МГУ, такая-то группа, одnogруппники, занятия и перемены, предметы, лекции, семинары и экзамены. Можно ли сказать, что мы находимся «в» этом мире? Это другое, непространственное измерение предлога «в». Иногда Хайдеггер пишет «при» мире.

Хайдеггер вводит понятие «забота», *Sorge*. Это понятие у него произошло от гуссерлевской интенциональности. Интенциональность Гуссерль часто объяснял на примере физических предметов, а Хайдеггер строит учение о бытии в мире, поэтому предметом заботы становятся дела, а не вещи. Вещи, наоборот, имеются в виде «подручности», мы не заботимся о них, пока они не сломались. Обращение с подручным как раз можно трактовать как манипуляцию без интенциональности. Забота в это время направлена на что-то еще. Можно сказать и без терминов, на обычном языке: орудия труда не обращают на себя внимания, в фокусе внимания находится цель.

Бытие дазайн в мире — это жизнь, деятельность.

«...само познание заранее основано в уже-бытии-при-мире как сущностном конститутиве бытия присутствия. Это уже-бытие-при есть ближайшим образом не просто оцепенелое глажение на голую наличность. Бытие-в-мире как озабочение озаботившим миром захвачено.»¹.

В этом Хайдеггер смыкается с деятельностным подходом, который развивался в психологии как раз в эти годы (например, Пиаже). Одновременно эта деятельность является и познанием. Здесь очень важное слово «открытый» (*entdeckten*) мир. Мир для нас исходно раскрыт, понятен, известен, мы «всегда уже» находимся в состоянии его толкования, его понятности. И только какой-то случай может заставить нас обратить особое внимание на мир. Стихийное

¹ Там же, с. 61.

бытие в мире — это такое бессознательное понимание, бессознательное знание.

Ближайший вид обращения есть однако, как было показано, не только лишь внимающее познание, но орудующее, потребляющее озабочение, у которого есть свое собственное «познание». У греков был уместный термин для «вещей»: *pragmata*, т. е. то, с чем имеют дело в озаботившемся обращении (*praxis*)¹.

Основываясь на этой интуиции Хайдеггера, что деятельность и стихийное познание предшествуют сознательному познанию, отечественный философ Б.Г. Гутнер написал книгу «Образы удивления»². Там он показывает, как то, что сначала было инструментом, становится предметом, и это происходит тогда, когда мы перестаем пользоваться этим стихийно, а некоторым образом отодвигаем это от себя. Тогда мы переходим из «всегда-уже-понятности» в некое состояние продуктивного непонимания.

М. Хайдеггер: Подлинное и неподлинное, *Das Man*

Хайдеггер пишет: к каждому обращен зов бытия, но не все его слышат. Отсюда естественно следует идея подлинного и неподлинного бытия. Подлинное бытие — это не пассивное раздумывание о бытии, как могло бы показаться. Человек всегда чем-то озабочен, и Хайдеггер не предлагает становиться индийским йогом. Отличие подлинного бытия от неподлинного он описывает на примере отношения ко времени. Со временем он практически отождествляет само существование субъекта, поэтому отношение ко времени — это отношение всегда к своему времени и к самому себе. Первично и важнее всего отношение к будущему.

Основанное в настоящем бросание себя на «ради себя самого» есть сущностная черта экзистенциальности. Ее первичный

¹ Там же, с. 67.

² В итоге книга вышла под другим заглавием: *Гутнер Г. Б. Начало и мотивация научного познания: Рассуждение об удивлении*. М.: ЛЕНАНД (Изд. гр. URSS), 2018. 197 с.

смысл есть будущее¹. Первичный феномен исходной и собственной временности есть будущее².

Подлинное отношение — это решимость осуществить в нем свой проект. Необходимо помнить о смерти и строить проект таким образом, чтобы он учитывал возможность смерти в любой момент:

Смерть есть самая своя возможность присутствия. Бытие к ней размыкает присутствию его самую свою способность быть, где дело идет прямо о бытии присутствия.³

Кроме смерти есть много и других рисков. В будущее надо смотреть с открытыми глазами. Более того, человек, пишет Хайдеггер, сам понимает себя из того, на что направлена его забота. Поэтому закрыв глаза ему приходится ждать и того, чем он сам станет через какое-то время. Он не творит себя, а существует в ожидании того, что с ним произойдет.

Очень важна оппозиция подлинного и неподлинного настоящего. Настоящее ведь неуловимо, это краткий момент. Но тем не менее мы его проживаем в определенной настроенности к бытию и миру. Хайдеггер говорит, что, вообще говоря, в настоящий момент всегда осуществляются потенциальные возможности прошлого, и неподлинный модус отношения к настоящему — это пассивное приятие этой актуализации, искание в ней возможностей для того, что тебя заботит. В отличие от этого пассивного проживания подлинное отношение к настоящему — это отношение к нему как неповторимому моменту бытия, раскрытость к тому, что происходит в «мгновение ока».

Концепция Других у Хайдеггера удивляет мизантропией. Он делает упор на неразрывность субъекта и Других, на то, что мир субъекта — это более мир Других, нежели, скажем, предметный мир.

«Другие» означает не то же что: весь остаток прочих помимо меня, из коих выделяется Я, другие — это, наоборот, те, от

¹ Хайдеггер, Указ. соч., с. 327.

² Там же, с. 329.

³ Там же, с. 267.

которых человек сам себя большей частью не отличает, среди которых и он тоже. Мир присутствия есть совместный-мир. Бытие-в есть со-бытие с другими. Внутримирное по-себе-бытие есть соприсутствие»¹.

У Хайдеггера почти нет ни слова про позитивные модусы бытия с Другими. Зато знамениты его обличения того бытия с Другими, которое он считает наиболее частым и естественным:

«... присутствие как повседневное бытие с другими оказывается на посылках у других. Не оно само есть, другие отняли у него бытие. Прихоть других распоряжается повседневными бытийными возможностями присутствия. ... «Кто» тут среднего рода, *das Man*» [§27].

Термин *das Man* нельзя точно перевести на русский. Суть тут в том, что немецкая конструкция *man*, обозначающая неопределенно-личную конструкцию, субстантивируется в существительное. Примерно это переводится «все» или даже «все те, кто делает, как все». Биbihин предпочел перевод «люди».

«Das Man всегда тут как тут, но так, что оно же всегда ускользает там, где человек прорывается к решению. Однако, поскольку *das Man* всегда предоставляет человеку всякие суждения и решения, оно снимает с самого человека ответственность. Das Man как бы устраивает так, что к нему всегда можно обратиться. Das Man очень легко за все отвечает, потому что лично никому ни за что отвечать не надо. Везде и всегда было Das Man, но не было никого конкретно»².

Конечно, трудно отрицать, что мы очень часто ориентируемся на то, как делают «все». «Почему ты поступаешь в институт?» — «Все поступают, я что, хуже?» «Почему ты выходишь замуж?» — «Все выходят, я что, хуже?» «Почему ты много работаешь?» — «Все зарабатывают как люди, я что, хуже?» Das Man приводит субъекта к тому, что Хайдеггер называет «падением»: утрачивается сознание собственных возможностей бытия, другими словами, голова забивается суетой.

В чем же позитив? Как узнать, что делать, к чему стремиться? Определенно не у Других.

¹ Там же, § 26, с. 118.

² *Heidegger M. Sein und Zeit*, S. 127 (Перевод мой. В переводе В. Биbihина это с. 127: «Люди всегда на подхвате....»).

Характеристика экзистенциально набросанного собственно-го бытия к смерти позволяет подытожить себя так: заступание обнажает присутствию затерянность в человеко-самости и ставит его перед возможностью, без первичной опоры на озаботившуюся заботливостью, быть самим собой, но собой в страстной, отрешившейся от иллюзий людей, фактической, в себе самой уверенной и ужасающей свободе к смерти¹.

Бытие само обращается к присутствию, присутствие слышит зов Бытия. Он прежде всего воплощается в совести:

Имеется ли с другой стороны вообще необходимость еще специально ставить вопрос, кто зовет? Ответ на него для присутствия не так же ли однозначен, как и на вопрос о призываемом в зове? Присутствие зовет в совести само себя. Это понимание зовущего может быть более или менее живо в фактическом слышании зова².

Понятно, что для этого требуется избавиться от всех тех помех, при помощи которых Das Man топит присутствие в падении, в повседневном забвении бытия. Прежде всего, избавиться от самого Das Man. Избавиться надо, конечно, не от людей. Избавиться надо от того безличного зомбирования, которому Das Man подвергает субъекта. Не потому поступать в институт, что так делают «все», а затем, чтобы делать то, что интересно именно тебе, то, в чем именно твое призвание — расслышать, к чему зовет тебя зов Бытия.

Ж.-П. Сартр и А. Камю

Оба они атеисты, и трудно удержаться от того, чтобы не назвать их авторами мрачными, хотя они иногда пытались сделать вид, что это не так (экзистенциализм это гуманизм, а Сизифа надо назвать счастливым). Сартр — автор книги «Бытие и ничто» и прекрасных литературных произведений. Он был согласен с Хайдеггером, но при этом, можно сказать, не верил в положительный пафос подлинности. Он прекрасен в описании неподлинности, например, самообмана. Он рисует

¹ Там же, с. 266.

² Там же, с. 275.

официанта, который во всем похож на официанта, сам себя принимает за официанта, всем своим видом показывает, что он исключительно официант.

«Рассмотрим вот этого официанта кафе. Его движение — живое и твердое, немного слишком точное, немного слишком быстрое; он подходит к посетителям шагом немного слишком живым, он наклоняется немного слишком услужливо, его голос, его глаза выражают интерес слишком внимательный к заказу клиента; наконец, это напоминает попытку имитации в своем действии непреклонной строгости неизвестно какого автомата и в том, как он несет поднос со смелостью канатоходца и как ставит его в постоянно неустойчивое равновесие, постоянно нарушаемое и восстанавливаемое легким движением руки и локтя. Все его поведение нам кажется игрой. Он старается координировать свои движения, как если бы они были механизмами, связанными друг с другом; даже его мимика и его голос кажутся механическими; он показывает безжалостную быстроту и проворство вещей. Он играет, он забавляется. Но в кого, однако, он играет? Не нужно долго наблюдать, чтобы сделать об этом вывод: он играет в *бытие* официанта в кафе.»¹

Казалось бы, если официант считает себя официантом, то где здесь самообман? Однако Сартр говорит: этот человек именно ошибочно принял себя за официанта, он забыл, что он прежде всего человек. Он отказался от целого спектра возможностей, он не свободен, а играет роль. Это отказ от свободы, бегство от нее, потому что свобода трудна. Бегство от свободы, от связанных с ней выборов и ответственности — это излюбленная тема экзистенциалистов.

Важнейшую роль в сознании Сартр отводит Ничто. Когда-то еще у Гегеля была идея, что человек — это такой субъект, который может сказать «Нет». Даже если, скажем, беспристрастная логика велит думать так-то, то человек может отказаться от этого, он будет тогда ошибаться и упорствовать в ошибке. Это, конечно, плохо, но в этом его свобода. Животное всегда будет действовать правильно, но это только потому, что у него записана программа внутри, а человек все-таки свободен. « По сравнению с животным, которое всегда

¹ Сартр. Бытие и Ничто. М., 2004. С. 93.

говорит «да» действительному бытию, человек — это тот, кто может сказать ему «нет». Он своего рода «аскет жизни», вечно протестующий против всякой действительности. Человек всегда стремится прорвать пределы своего наличного бытия и бытия окружающего его мира»¹. Этот пафос противоречия как основы свободы близок Сартру. Ничто, которое он противопоставляет бытию — это то «нет», которое человек носит в себе. Здесь мы видим одну интересную идею, которую позже увидим в совсем другом контексте.

* * *

¹ Шелер М. Положение человека в космосе. В.: Проблема человека в западной философии, М., 1988 с. 65.

Тема 6.

ЭЛИМИНАТИВНЫЕ ПАРАДИГМЫ

Теперь мы перейдем к совсем другой партии рассуждающих о субъекте. Это или учения о том, что субъекта как такового вообще нет, или о том, что субъект материален и детерминирован.

Парадигмы, которые мы сейчас будем обсуждать, будут так или иначе близки к психологии. Исторически психология тесно связана с философией, и до сих пор многие психологические учения сохраняют связь с философскими теориями, а также есть и философские учения, связанные с психологией. Сейчас это прежде всего философия сознания, которая неравнодушна к когнитивной психологии. А в начале XX века это была пара бихевиоризм — логический бихевиоризм.

Логический бихевиоризм

Бихевиоризм — это большая психологическая школа, девиз которой — изучать поведение, а не внутренние переживания, не мышление, не бессознательное и не сознание. Они были категорически против использования интроспекции. Пользоваться надо только объективной регистрацией наблюдаемого поведения, то есть, по сути, движений. Это начало XX века, торжество неопозитивизма и физикализма. Насколько я понимаю, бихевиоризм появился изначально именно в психологии, а не философии, как реакция на неудачу интроспекционизма и недовольство психоанализом.

Логический бихевиоризм — это учение философское, но ясно по своему названию, что они мыслят себя близкими к психологическому бихевиоризму. Есть мягкое и жесткое крыло логического бихевиоризма, или, другими словами, слабая и сильная программа. Слабая программа ЛБ — это не онтология, а, по сути, просто методология соответствующей психологии. Они заявляют, что внутренние психические процессы изучать невозможно и поэтому не нужно. Тогда это было очень широкое движение. Сейчас в психологии бихевиоризм сошел на нет, в биологической психологии объективными считаются биологические данные, а что касается гуманитарной психологии, то исследователи пользуются опросниками, анкетами и изредка глубинными интервью. Ну, кое-какие данные и в бихевиористских исследованиях были получены.

Сильная версия логического бихевиоризма — это учение онтологическое. Оно состоит в утверждении, что ментальными терминами не следует пользоваться, так как у них в принципе нет референтов — ментальных состояний, т. е. ментальные состояния («больно», «радостно») являются иллюзией. Сильной версии придерживались основоположники психологического бихевиоризма Э. Торндайк и Дж. Уотсон, представитель необихевиоризма Б. Скиннер, у которых она служила идеологической базой экспериментального метода; философскую разработку этой версии осуществили Гемпель и Райл. По мнению Райла, употребление ментальных терминов в естественном языке является так называемой категориальной ошибкой: гипостазированием, наделением некой сущностью слова, которое обозначает на самом деле способ поведения или предрасположенность к поведению.

Критика понятия категориальной ошибки

Примеры категориальных ошибок по Райлу:

«Иностранцу впервые оказавшемуся в Оксфорде или Кембридже, показывают множество колледжей, библиотек, спортивных площадок, музеев, научных учреждений и администра-

тивных офисов. Наконец, он спрашивает: «А где же университет? Мне показали, где живут студенты, где работает архивариус, где ученые проводят опыты и все прочее. Но я так и не увидел университет, в котором живут и работают его члены». И тогда придется ему объяснить, что университет не является неким параллельным учреждением, дополнительным к тем колледжам, лабораториям и офисам, которые он увидел. Университет — это именно тот способ, которым организуется все им увиденное. Мы увидели университет, когда посмотрели все и поняли общую взаимосвязь. ...

Эту же ошибку допустил бы ребенок, наблюдающий проходящую маршем дивизию. Выделив для себя такие-то батальоны, батареи, эскадроны и т. п., он спросил бы, когда же, наконец, появится дивизия. Он посчитал бы, что дивизия является в чем-то сходным, а в чем-то отличным дополнением к уже увиденным подразделениям. Эта ошибка будет исправлена, если ребенку скажут, что, наблюдая проходящие батальоны, батареи и эскадроны, он видит проходящую мимо него дивизию. Марш не был парадом батальонов, батарей, эскадронов и дивизии; это был парад батальонов, батарей и эскадронов этой дивизии.»¹

Оба примера Райла я считаю ошибочными. Университет — это не просто совокупность факультетов, это факультеты плюс ректорат. Дивизия — это не совокупность батальонов, это батальоны плюс генерал и его штаб. Райл не учитывает центральное управление, а это очень важная вещь, и то, что Райл его игнорирует, говорит о принципиально ошибочном отношении Райла к сознанию.

Кроме того, тот, кто желает идти в бихевиоризме до конца, не может привлекать для обоснования логику, ибо она рождается и плодотворно функционирует совсем в другой парадигме. Логика — понятие мыслительное, никак не поведенческое. Логика возвышает субъекта до мышления. Бихевиоризм его редуцирует до рефлексов. Поэтому «логический» «бихевиоризм» — это оксюморон по природе своей.

В логическом бихевиоризме отрицается существование внутреннего мира: например, воображение не есть продуцирование образов, но вид притворного поведения; убеждение

¹ Райл Г. Понятие сознания. М., 1999. С. 26.

— это не существующая в сознании мысль либо сила, но predisposedность вести себя определенным образом и т. п. Картезианский дуализм Райл называет «догмой о призраке в машине». По мнению логических бихевиористов, в принципе нет внутреннего мира.

Не существует и разницы между материей и духом:

Вера в существование полярной оппозиции между Духом и Материей есть вера в то, что они являются терминами одного логического типа. ... Идеализм и Материализм — ответы на неверно поставленный вопрос. «Редукция» материального мира к ментальным состояниям и процессам, также как и «редукция» ментальных состояний и процессов к состояниям и процессам физическим, предполагает законность дизъюнкции «существуют или сознания, или тела (но не то и другое сразу)». Это все равно, что сказать: «Либо она купила перчатки на правую и левую руку, либо пару перчаток (но не то и другое вместе)»¹.

Райл критикует Декарта, и мне тут непонятно, почему Райл говорит, что речь идет о редукции тела к душе или души к телу — у Декарта ничего подобного не было, у него они сосуществовали, он не материалист и не идеалист, а дуалист. Пример с перчатками — опять пример его любимой категориальной ошибки, но непонятно, как он относится к выбору между материей и духом.

Важная тема для Райла — «знание как и знание что». Это типично бихевиористское рассуждение:

Когда человека описывают при помощи того или иного эпитета, обозначающего умственные способности, например «умный» или «глупый», «благоразумный» или «опрометчивый», то такая дескрипция приписывает ему не знание или неведение какой-то истины, а способность или неспособность проделать ряд действий определенного рода².

«Знание что» Райл склонен сводить к «знанию как», элиминируя тем самым платоновские эйдосы теоретических объектов, сводя все определения к так называемым операциональным определениям. Думать — это, согласно Райлу,

¹ Там же, с. 32.

² Там же, с. 36.

точно такая же операция, как и действовать руками. Он категорически против бездеятельного созерцания (хотя в одном месте противоречит сам себе и говорит, что иногда мышление сопровождается зрительными образами). Он, правда, не отрицает, что интеллектуальные операции возможны, но он утверждает, что они не имеют особой интеллектуальной природы, это просто деятельность. Мы встретимся с подобной же проблемой, когда будем обсуждать мыследеятельность Г. Щедровицкого.

Очевидно, что Райл прав, говоря, что в процессе изучения какой-либо деятельности (у него пример — игра в шахматы и изучение иностранного языка) знать правила и уметь их употреблять — это разные вещи, и только умение употреблять правила говорит о том, что человек овладел деятельностью. В этом смысле «знание как», конечно, важнее чем «знание что». Однако можно ли любое теоретическое познание свести к «знанию как»? Из системы Райла следует именно это. Однако лично я не согласна с Райлом. Построение научной теории, например, определенно включает в себя недеятельное созерцание.

Вот что он пишет о понимании:

когда мы характеризуем людей с помощью ментальных предикатов, мы не делаем непроверяемых заключений относительно каких-либо призрачных процессов, протекающих в **недоступных для нас потоках сознания**. Мы описываем способы и манеры выполнения людьми элементов их по большей части публичного поведения. Верно, что при этом мы идем дальше их наблюдаемых действий и произносимых ими слов, но это движение вне, не есть движение «за» в смысле выведения следствий из скрытых причин; это продвижение в смысле принятия во внимание прежде всего тех способностей и склонностей, осуществлением которых являются их действия¹

...Понимание поступков и слов человека ни в коем случае не является проблематичным угадыванием тайных процессов. Ибо такого угадывания не существует и не может существовать, тогда как понимание имеет место. Разумеется, составной частью моих основных тезисов является убеждение в том, что

¹ Там же, с. 60.

предполагаемые тайные процессы сами по себе являются мифическими; не существует ничего такого, что выступало бы объектом выдвигаемых определений. ... Понимание является частью знания как¹.

Здесь Райл выступает как бихевиорист и мягкого, и жесткого типа. Мягкий бихевиоризм заключается в том, что мы ничего не можем сказать о ментальных процессах. Жесткий — в утверждении, что их попросту нет. По Райлу, нет внутреннего мира, который бы отличался от внешнего.

Это немного напоминает деятельностный подход, когда сама деятельность является субъектом, в то время как предположительные внутренние и внешние стороны человека-субъекта являются ее, так сказать, превращенными формами (или инобытием).

Мне не нравится теория Райла за то, что в нее невозможно вписать бытие субъекта, чуть более сложное, чем игра в шахматы. В ее терминах не опишешь внутренний конфликт. Что касается меня, то я думаю, что субъект начинается именно с внутреннего конфликта, будь то конфликт между ним и деятельностью, как у Гелена, или между ним и социумом, как у Поршнева, или внутри самого него, как у Фрейда.

Логический бихевиоризм я отношу к элиминативным учениям.

К логическому бихевиоризму примыкает учение Куайна, особенно ясно выраженное в его статье «Онтологическая относительность». С большим одобрением Куайн цитирует слова своего учителя Дьюи: «Значение не является психической сущностью, оно является свойством поведения». А вот его собственные слова: «Семантика будет страдать от **пагубного ментализма**, пока мы рассматриваем семантику человека как что-то, определяемое в уме человека, за пределами того, что может быть явно показано в его поведении. Самые сокровенные факты, касающиеся значения, не заключаются в подразумеваемой сущности, они должны истолковываться в терминах поведения». И далее: «Познание слова состоит из двух

¹ Там же, с. 62.

частей. Первая заключается в ознакомлении с его звучанием и в способности воспроизвести его. Это фонетическая часть, которая достигается путем наблюдения и имитации поведения других людей. С этим процессом, по-видимому, все ясно. Другая часть, семантическая, заключается в познании, как использовать это слово.»¹

Аналогичных воззрений придерживался поздний Витгенштейн, хотя его нельзя обвинить в злостном элиминативизме, и от логического бихевиоризма он совсем далек.

Социобиология

Логический бихевиоризм — первое, но не последнее учение, элиминирующее субъекта. Поведение является объектом изучения и сейчас, например, можно назвать социобиологию. Социобиология родственна этологии. Этология — наука о поведении животных, так что с самого начала нужно ожидать, что социобиология будет редукционистской и недалеко уйдет от бихевиоризма. Сама по себе социобиология родилась из идеи, что у человеческого поведения есть генетические основы. Весьма часто говорят и о том, что генетические основы есть у чувств, переживаний, желаний. Это довольно большая тема — биологическая природа человека. Сейчас она активно развивается в науке. В основном наука соглашается с тем, что эмоции и то, что к ним близко — квалиа — у нас с животными общие. Но это не так, когда речь идет о поведении (и тем более о мышлении). Общепринята в биологии человека фраза «У человека нет инстинктов». При этом нужно понимать, что такое на биологическом языке инстинкт: это сложная форма поведения, которая целиком наследуется, то есть не требует обучения. Понятно, что у человека нет таких инстинктов, как у пчел или у птиц. Но что можно сказать насчет более редуцированных, как бы частичных инстинктов? Каких-то, может быть, склонностей в поведении?

¹ Куайн У. В. О. Онтологическая относительность. В.: Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада. Учебная хрестоматия. М., 1996. С. 41.

Например, может быть, генетически передается склонность к агрессивности в поведении, хотя само поведение при этом может быть разным в разных обстоятельствах: спорт, соревновательность, завоевательность, грубость, делинквентность. В этом есть своя логика, и во всяком случае это надо изучать. Такие современные ученые, как Р. Сапольски¹, активно изучают поведение животных, похожее на человеческое (скажем, альтруизм). Социобиологи вообще больше всего почему-то любят изучать альтруизм, у них одно время даже циркулировала идея о «гене альтруизма». Сейчас эти исследования продолжаются, и выдвигаются теории о том, как может генетически передаваться склонность к альтруизму. Считается, что здесь работает групповой и родственный отбор: каждой конкретной особи альтруистическое поведение не выгодно, но оно выгодно группе в целом и, следовательно, родственникам этой особи, поэтому за счет выживания родственников такое поведение и закрепляется на генетическом уровне.

Но как можно изучать собственно поведение человека? Вот как, например, предлагают делать это некоторые психиатры. Объективная регистрация поведения в принципе ничем не отличается от объективной регистрации любых параметров. Креативное участие наблюдателя-ученого заключается в том, как он выбирает эти параметры. Выбор параметров поведения зависит и от сложности измерения, и от информативности. Работая с гусями, основоположник этологии К.Лоренц выбрал, в основном, два параметра: наклон шеи и положение хвоста. Хотя в итоговом описании жизни гусей фигурировали и паттерны издаваемых звуков, и тип полета. Работая с собаками, он указывал на необходимость регистрировать минимум три параметра: положение ушей, кончиков губ и хвоста. Но когда писал о собаках, описывал массу тонкостей их поведения. Так что даже в изучении животных объективная регистрация далеко не равна итоговой интерпретации. Тем не менее, в объективистском подходе к изучению поведения задача смысловой интерпретации поведения не только не ставится, но часто даже специально исключается.

¹ Сапольски Р. Биология добра и зла. М., 2019.

У человека количество доступных регистрации параметров поведения огромно. Понятно, что у психиатров имеет смысл регистрировать такие признаки, которые могут быть симптомами психических заболеваний: положение головы, направление взгляда, громкость голоса, поворот корпуса и т. д. Разрабатываются шкалы. Например, в одно и то же кресло в одной и той же ситуации сажают 10 здоровых человек и смотрят, какой у них наклон головы. И этого делают вывод, что диапазон значений у здорового человека такой-то. Потом смотрят, каков наклон головы у больного депрессией (он будет, конечно, больше, потому что эти больные опускают голову). Угол наклона можно зарегистрировать объективно, с помощью видеокамеры, так что это шаг на пути к объективизации диагноза и в будущем к его компьютерной постановке. Так же измеряют, например, угол, под которым исследуемый раздвигает ноги, частота, с которой он ерзает и еще порядка 100 параметров.

Будучи биологически ориентированными авторами, социобиологи рассматривают поведение как один из адаптационных признаков, который подлежит обычным эволюционным механизмам наследования — подчеркиваю, не культурного наследования, не через обучение, а именно биологического. Социобиологи не утверждают, конечно, что у человека поведение наследуется целиком, во всей сложности, как инстинкты у животных. Однако они рассматривают возможность наследования поведенческих стратегий, некоторых общих принципов поведения, общих паттернов и т. п. Это, конечно, подход, который вообще не рассматривает свободу субъекта и не оставляет для нее места.

Материализм

Это учение о том, что субъект — это инстанция, преобразующая детерминации (прошлое) в действия (настоящее).

К материализму относится вульгарный материализм XVIII–XIX веков, которого сейчас серьезные ученые не при-

держиваются, а также множество современных теорий, которые отрицают у сознания особую сущность, в чем бы она ни заключалась, и сводят сознание к деятельности мозга (Г.Фейгл, Дж.Смарт, Р.Рорти, П.Фейерабенд, У.Селларс, П.Черчленд).

Практически все те учения, которые мы рассматриваем сейчас, принадлежат англо-американской философии, а она, как известно, является аналитической, берет свой исток в философии языка, и поэтому в ней постоянно анализируются термины. Иногда нашу, континентальную, традицию это раздражает, потому что кажется, что анализ терминов подменяет разговор по существу. Само «существо» для аналитиков очень часто сводится к значению слова.

Вот как элиминативные материалисты формулируют свои основные тезисы:

(а) Не существует ментальных состояний, есть лишь состояния мозга, ИЛИ (b) Ментальные состояния реально существуют, но они есть лишь состояния мозга (и мы придем к тому, чтобы рассматривать их в качестве таковых).¹

Наиболее радикальный вид материализма — теория тождества. Согласно этой теории, ментальные состояния (ощущение боли, мысль и т. п.) тождественны состояниям нервной системы. Сам человек может не знать об этом или, даже зная, не понимать этого, однако «на самом деле» это так.

Поскольку нет ничего, что обладало бы каузальными и семантическими свойствами, которые мы приписываем убеждениям (и многим другим ментальным состояниям), со временем выяснится, что *подобных вещей на самом деле не существует*.

Ментальные состояния нередуцируемы не потому, что они являются нефизическими, а потому что ментальных состояний, как они описываются психологией здравого смысла, на деле не существует.

(Чья точка зрения это «самое дело» — сказать трудно).

Смена ментальных состояний, согласно теории тождества — это смена состояний мозга, а поскольку мозг — это

¹ Рамсей У. Элиминативный материализм // Стэнфордская философская энциклопедия: переводы избранных статей / под ред. Д. Б. Волкова, В. В. Васильева, М. О. Кедровой. URL = http://philosophy.ru/eliminative_materialism/.

физическое тело, то его состояния каузально замкнуты: каждое следующее зависит от предыдущего (разумеется, включая сигнал на входе, который также представляет собой состояние нервной системы). Поэтому смена наших мыслей отражает смену состояний мозга и ничем, кроме законов функционирования ЦНС, не управляется. Мышление не свободно, не говоря уже о других актах субъекта, например, о его действиях. Зная состояние его нервной системы и все сигналы на входе, а также зная законы функционирования ЦНС, можно однозначно предсказать его поведение. Может быть, можно предсказать и его мысли и все содержание внутреннего мира? Нет, насчет последнего говорится, что его попросту нет.

Есть ли у нас убеждения? Понятие убеждения идет от народной психологии. Однако она, говорят элиминативисты, ошибочна. Этот аргумент уже исходит из предположения, что «убеждения имеют сентенциальную структуру» (т. е. структуру «если Петя убежденный демократ, он будет голосовать за демократов»). Такую структуру, замечу я, имеют далеко не всякие убеждения — например, не факт, что ее имеют религиозные убеждения. Однако если сентенциальная структура есть, то оказывается, она не реализуется в мозге:

Некоторые авторы отмечали кажущееся несоответствие сентенциальной структуры пропозициональных установок и реальных нейрональных структур мозга. Первая предполагает дискретные символы и комбинаторный синтаксис, вторая — потенциалы действия, частоты импульсов и распространение активации. Как доказывала Патриция Черчленд [P. S. Churchland 1986], трудно понять, где в мозге мы собираемся отыскать то, что хотя бы отдаленно напоминало бы подобную предложениям структуру, которая кажется существенной характеристикой убеждений и других пропозициональных установок¹.

Это можно сразу оспорить, сказав, что способы управления, которые осуществляет мозг, очень сложны и на сегодня не изучены.

¹ Там же.

Никакого специального учения о субъекте в медицинском материализме нет и быть не может. Это учение об организме. В то же время, медицинский материализм лежит в основе такого мощного направления современной науки, как психофизиология и нейробиология. А их невозможно игнорировать в современной теории субъекта.

В качестве полуанекдотического примера приведу цитату из учебника по психофизиологии для вузов: «Командные сигналы из префронтальной коры достигают идей и концептов, в закодированном виде хранящихся в теменно-височной ассоциативной коре...»¹. Хотя мы и видим здесь «идеи в закодированном виде», однако сама мысль о том, что нейронный сигнал может достичь не какой-то клетки, не какой-то области, а *идеи* — это наилучшее подтверждение того, что в основе психофизиологического мышления лежит теория тождества.

Более философски образованные ученые выражаются, конечно, более аккуратно.

Когнитивная психология и философия сознания

Эти две связанные между собой области появились почти в одно время: в 70-х годах XX века. Аналитическая философия сознания развивается в англоговорящем мире, ее истоки лежат в аналитической философии языка, которая господствовала в первой половине XX века. Логический бихевиоризм, о котором шла речь выше, также относится к временам зарождения этой традиции. По своим идеям аналитическая философия сознания разнообразна, в ней нельзя выделить какую-то одну парадигму субъекта. Спектр философских предпочтений аналитиков простирается от явного медицинского материализма (например, учение Чейнлендов) до явно заявленного дуализма (например, теория Поппера-Экклза), с такими влиятельными промежуточными вариантами, как «дуализм

¹ Н. Н. Данилова. Психофизиология. Учебник для вузов. С. 52.

свойств», идею которого можно передать так: нет оснований говорить о том, что сознание и тело являются различными субстанциями, как то было у Декарта, но есть основания говорить, что сознание и тело обладают такими свойствами, которые принципиально не сводимы друг к другу. В качестве примера свойства, которое присуще только сознанию, обычно называются *qualia* (этот распространенный в англоязычной философии термин на русский язык буквально переводится «качественные состояния», но, на мой взгляд, лучше всего переводить его словом «переживания»; примеры: видение, боль). Это может показаться удивительным, однако нужно иметь в виду, что традиция рассматривать *qualia* как главный критерий сознания сложилась исторически, например, в полемике с бихевиоризмом и логическим бихевиоризмом, которые, напомним, отрицали реальность ментального. Кроме того, в современной аналитической философии сознания большую роль играют сравнения человеческого сознания с компьютерным мышлением; понятно, что *qualia* — это главные претенденты на принципиальное отличие человека от компьютера. В материалистическом направлении предпринимаются попытки трактовать *qualia* как физические состояния тела, а большинство философов, склоняющихся к дуализму, принимают несводимость *qualia*. Для континентальной философии больший вопрос представляет отличие человека как субъекта от высших животных, а не от компьютеров, поэтому иногда между ними возможно фундаментальное непонимание.

Итак, современная философия сознания тесно связана с областью *cognitive sciences*. Для того, чтобы они могли объединиться, необходима предпосылка тождества сознания и мышления, так как предмет когнитивной науки — мышление. В качестве примера рассмотрим теорию одного из видных представителей философии сознания Д. Деннета. Это убежденный материалист, но его трактовка сознания выходит за рамки грубого материализма. Деннет считает, что сознание человека не едино, а представляет собой некое множество постоянно текущих и конкурирующих между собой мысленных процессов (он называет это «Модель множественных набросков»).

Проиллюстрировать отношение к себе у Деннета можно и его теорией интенциональной установки. Интенциональная установка — интерпретативная. По отношению ко всем предметам мира мы принимаем одну из трех установок: механическую, дизайнерскую или интенциональную. Механическая установка — это отношение к машине типа автомобиль. Его движения мы объясняем через его устройство. Дизайнерская установка — отношение к машине типа будильник. Его звонок мы объясняем замыслом его конструктора. Наконец, интенциональная установка — отношение к машине типа «живое существо». Ее движение мы объясняем намерениями. Это не значит, что у живого существа действительно есть намерения. Это означает, что предполагая «намерения», легче всего объяснить его действия.

Интенциональная установка — это такая стратегия интерпретации поведения объекта (человека, животного, артефакта, чего угодно), когда его воспринимают так, *как если бы* он был рациональным агентом, который при «выборе» «действия» руководствуется своими «верованиями» и «желаниями»¹.

По определению, *интенциональными системами* являются все те и только те объекты, поведение которых предсказуемо или объяснимо из интенциональной установки.

Замок и ключ выражают простейшую форму интенциональности, так же, как опиоидные рецепторы в клетках мозга².

Примем или нет мы интенциональную установку, зависит только от нас. Мы же это делаем часто в зависимости от скорости:

Когда мы видим, как всего за несколько секунд растение набирает рост, покрывается бутонами и расцветает, нас непреодолимо тянет принять интенциональную установку. Посмотрите, как растение стремится вверх, состязаясь со своими соседями за место под солнцем, как дерзко тянется своими листьями к свету, отражая контрудары, уклоняясь и «подныривая», подобно боксеру! По всей видимости, те же самые схемы действий, демонстрируемые на экране с разной скоростью, будут выдавать или скрывать наличие (или отсутствие) психики.

¹ Деннет Д. Виды психики. М., 2004. С. 17.

² Там же, с. 41.

(Нам свойственно также сильное пристрастие к определенной пространственной шкале: если бы комары были размером с чайку, многие люди были бы уверены в том, что у них есть психика, и если бы для наблюдения за ужимками выдр нам потребовался микроскоп, мы с меньшей уверенностью считали бы, что выдры любят развлекаться.)¹

Наконец, к самим себе мы, машины без сознания, также относимся согласно интенциональной установке — нам легче всего объяснить себе собственные действия, предполагая о самих себе, что у нас есть намерения. Так мы впадаем в еще одну очередную иллюзию о том, что сознание у нас есть.

Большинство учений в рамках аналитической философии сознания, а также соответствующих им теорий когнитивной науки, изучают только познавательный аспект мышления. К сожалению, эти теории обычно не предлагают удовлетворительного учения о принятии решений. В лучшем случае оно объясняется неалгоримизированным течением гипотез, из которых выбираются наилучшие, в худшем и более частом случае — теориями бихевиоризма или дискурса. Поэтому на сегодняшний день большинство теорий сознания аналитической философии существенно неполны.

Так, Деннет ведет развитие ума через следующие стадии. Он начинает с «дарвиновских созданий», примерно соответствующих амебам, которые умирают в зависимости от того, как они устроены. Потом идут «скиннеровские создания», которые обучаются действовать в среде посредством условных рефлексов и подкреплений. Потом — «попперовские создания», которые могут сначала прокручивать возможные реакции в уме. И наконец «грегорийские создания», которые пользуются орудиями, языком, культурой — однако пользуются все для того же, чтобы улучшить собственную способность жить. И это он пишет в главе, которая называется «От фототаксиса к метафизике», считая, что он уже объяснил метафизику!

* * *

¹ Там же, с. 66.

Тема 7.

ДЕЯТЕЛЬНОСТНЫЙ ПОДХОД В УЧЕНИИ О СУБЪЕКТЕ

Характеристика

Деятельностный подход преподается просто: «Сначала было дело». Этот подход восходит к Гете и Фихте, мы видим его отчасти даже в философии Гегеля, на научную его разработку значительное влияние оказало учение Маркса. Очень серьезно деятельностный подход развивался в России, в трудах психологов: Выготского, Георгия Щедровицкого, Рубинштейна, Леонтьева и многих других. В западной науке, как представляется, цельной школы такого типа не было (хотя понятия действия и деятельности сыграли огромную роль в социологии), но его принимали отдельные мыслители — например, Ж. Пиаже. Специальную антропологическую теорию построил для него А. Гелен. Поскольку все названные мыслители самобытны и работали в различных областях науки и в разных жанрах, деятельностный подход не менее разнолик, нежели физиологический материализм, а думается, что и более. Деятельность у Гегеля — это саморазворачивание Абсолютного духа, деятельность у Маркса — общественное производство; в трудах отечественной психологической школы, ведущей свое начало от Выготского и Рубинштейна, деятельность рассматривается как осознанная и целенаправленная, а Пиаже в качестве деятельности, в ко-

торой формируется мышление, рассматривает первые движения младенца.

Вот какое определение деятельности дает наш отечественный психолог А. Н. Леонтьев:

Деятельность есть молярная, не аддитивная единица жизни телесного, материального субъекта. В более узком смысле, т. е. на психологическом уровне, это единица жизни, опосредованной психическим отражением, реальная функция которого состоит в том, что оно ориентирует субъекта в предметном мире. Иными словами, деятельность — это не реакция и не совокупность реакций, а система, имеющая строение, свои внутренние переходы и превращения, свое развитие¹.

Основной, или, как иногда говорят, конституирующей, характеристикой деятельности является ее предметность. Собственно, в самом понятии деятельности уже имплицитно содержится понятие ее предмета (Gegenstand)².

Мы можем назвать деятельность интенциональной, имеющей предмет.

Считая деятельностный подход общей парадигмой и проводя определенное усиление его положений, суть его можно сформулировать так: все психические феномены и социальные отношения, все понятия, категории, ценности, мотивации, все кажущиеся незыблемыми истины — все они складываются в процессе деятельности, которая начинается с первого вздоха человека и кончается его последним вздохом. Всё служит деятельности и формируется так, чтобы обслуживать ее с оптимальной эффективностью. Как сложится деятельность, такие обслуживающие отношения, понятия и категории вместе с ней и появятся. Субъект также вторичен по отношению к деятельности: деятельность порождает тех субъектов, которые наиболее удобны для нее. Некоторые виды деятельности порождают субъектов-людей, другие виды деятельности порождают субъекты-команды или субъекты-государства. И все инстанции субъектности таковы, какими они будут оптимальны для деятельности. То есть первичным субъектом является сама деятельность. Человек как субъект появляется вторичным образом.

¹ А. Н. Леонтьев. Деятельность. Сознание. Личность. М., 1975. С. 38.

² Там же, с. 39.

Под деятельностью, в этой общей парадигме, понимается любая активность человека, за исключением физиологических процессов в организме. Постулируется, что любая деятельность так или иначе направлена на внешний мир, требует средств и социальна. Деятельность младенца — сосание, движение конечностями, плач, но не сон. В примере с сосанием: направленность на внешний мир — поиск пищи, ее потребление; средства — собственные органы, а также жесты и звуки, которыми младенец посылает сигналы матери; социальные отношения — отношения с матерью. Деятельность здорового взрослого — работа, хозяйство, взаимоотношения в семье, мышление, творчество. Деятельность старика — разговор, возможно, с самим собой, воспоминания. Только организм, находящийся в коме, не осуществляет деятельности. Соответственно этим разнородным примерам деятельности, в каждом случае будет появляться различный набор понятий, различные социальные отношения, различные категории мышления, то есть различное сознание.

Заслуживают внимания далеко идущие попытки вывести из деятельности, в том числе из таких простых ее форм, как моторные операции (ребенок взял игрушку, затем положил обратно), высшие формы мышления, такие как логические и математические операции (из этого действия ребенка Пиаже выводит понятия прямой и обратной операции).

...чтобы понять реальное функционирование интеллекта, следует ... дать анализ с позиций самого действия: только тогда предстанет в полном свете роль такого интериоризованного действия, каким является операция. И благодаря самому этому факту будет твердо установлена преемственность, связывающая операцию с подлинным действием — источником и средой интеллекта. Эта перспектива наиболее ясно вырисовывается при анализе языка такого типа, как математический язык, все еще остающийся языком, но языком чисто интеллектуальным, максимально четким и чуждым обманчивости образа. В любом выражении, например, таком, как $x^2 + y = z - u$, каждый термин обозначает в конечном счете действие: знак « $=$ » выражает возможность замены, знак « $+$ » — объединение, знак « $-$ » — деление; квадрат « x^2 » — действие, состоящее в том, что

х берется x раз, а каждая из величин « u , y , z » — действие воспроизведения единицы некоторое число раз. Каждый из этих символов относится таким образом, к действию, которое могло бы быть реальным, но в отношении которого математический язык ограничивается тем, что выражает его абстрактно в форме интериоризованных действий, т. е. операции мышления¹.

Наибольшую трудность в рамках деятельностного подхода, на мой взгляд, представляет проблема автономии мышления, которую рассматривает, в частности, Щедровицкий. Если считать мышление неким управляющим действием, обслуживающим общую деятельность, то мышление не имеет автономии, что согласуется с общим пафосом деятельностного подхода. Однако иногда (например, в деятельности теоретика) мышление целесообразно рассматривать как автономный вид деятельности, выявляя в нем собственные управляющие структуры, собственные средства, цели, этапы и т. п. Этой цели служит понятие «мыследеятельность», введенное Щедровицким. Мышление в таком случае перестает обслуживать внешнюю деятельность организма, оно становится самостоятельным, что в корне подрывает основную идею первоначального подхода — ведь исходно предполагалось, что мышление несамостоятельно, оно порождается внешними причинами. Самостоятельность мышления в теории мыследеятельности в конечном итоге логически приводит к дуализму, практически восстанавливая картезианскую парадигму.

Если реальный мир общественной жизни есть мир деятельности (действия), коммуникации и мышления, то мыследеятельность (МД) есть такое устройство этого мира, в котором мышление, аутентично существующее в верхнем слое «чистого мышления», фактически господствует над «слоями» коммуникации и воспроизводства актов действия. Коммуникация, «принимая» или легитимируя на своем уровне власть мышления, выступает как «мысль-коммуникация», а деятельность — как «мыследействие»; иначе говоря, только в такой форме действие и коммуникация могут присутствовать в мироустройстве МД. За счет этого же они получают свою специфическую

¹ Пиаже Ж. Психология интеллекта. СПб, Питер, 2004. С. 39.

действительность, в которую может проецироваться содержание других уровней (слоев), обеспечивая основание для автономизации данного слоя в *«редуцированную систему МД»*¹.

Против деятельностного подхода: А. Гелен

Однако с деятельностным подходом не все так просто. Деятельностный подход бывает в том числе и обратным. Это, вкратце говоря, означает, что субъект становится субъектом когда выламывается из деятельности. Почему возникает потребность в таких моделях? Причина в том, что деятельность — это стихия. Поэтому субъект, который осуществляет деятельность, исходно может мыслиться и не совсем сознательным, и вообще практически несвободным. Скажем так, что деятельностный подход прекрасно описывает экзистенциальное состояние аборигена Австралии, погруженного в традиционные виды деятельности. Они требуют, конечно, определенного мышления, но мы вряд ли можем назвать это истинно субъектным мышлением — как, например, было у Шелера про идеацию. Слишком умный, так сказать, субъект — умный в философском смысле — будет мешать, а не помогать, деятельности. Он будет, по меньшей мере, запаздывать, а то и задавать неудобные вопросы. Даже если он захочет улучшить деятельность, соратники его, вполне возможно, не поймут. Поэтому для того, чтобы рассмотреть генезис субъектности, прямой деятельностный подход работает плохо. Его любили марксисты, но они очень часто истово верили в то, что человек глупее, чем он есть.

А. Гелен — представитель такого «обратного деятельностного» подхода к субъекту². Производным деятельности Гелен считает социум, точнее, социальные инстанции. Их задача —

¹ Никитаев В. В. Философия и власть: Георгий Щедровицкий: (Последний проект модерна) // Методология науки: статус и программы. М., 2005. — С. 125–176.

² Гелен А. О систематике антропологии. В.: Проблема человека в западной философии. М., 1988. с. 191.

снимать с субъекта нагрузку неопределенности решений. Неопределенность решений возникает из-за того, что у человека нет инстинктов, и в каждой ситуации он должен принимать уникальное решение, что создает невыносимую нагрузку на его «внутренние» управляющие инстанции. Так что делегирование управления (о котором очень неодобрительно отзывался Фрейд, мы скажем об этом позже) у Гелена предстает для субъекта не просто желанным, а спасительным и совершенно необходимым.

Однако заметим, что того человека, о котором пишет Гелен, который делегирует принятие решений социальным структурам, мы еще не можем назвать в полном смысле слова субъектом. Гелен рассматривает становление человека в истории. Согласно его концепции, у человека далеко не сразу появляется такая вещь, как «внутренний мир». Внутренний мир появляется в результате задержки деятельности, в результате, как пишет Гелен, «зияния» между желанием и его немедленным осуществлением. Тогда человек наполняется фантазиями и планами о возможном исполнении этого желания в будущем. Этот ход мысли, кстати, проработан и в психоанализе, более того, он принимается даже в когнитивных науках, так что мы можем считать его общим местом современных учений о деятельности человека.

Хотя Гелен этого не говорит, но в тот момент, когда появляется внутренний мир как пространство фантазии, должна появиться и автономия субъекта. Ведь после своего появления внутренний мир начинает играть роль планировщика, а в некоторых случаях и заместителя деятельности. И это происходит при остановке деятельности, когда человек находится в фрустрации. Тогда он лишен возможности скинуть напряжение и на социальные инстанции, ведь они могут исполнять свою роль по управлению только в ситуации деятельности, но не ее остановки. Тогда вся нагрузка падает на субъекта, на его внутренний мир. Одиночество субъекта тут вынужденное, но оно необходимо — и в том смысле, что появляется с необходимостью (ведь деятельность не может протекать без препятствий), и в том смысле, что оно необходимо для того, чтобы

субъект стал субъектом. В одиночестве, вынужденном отсутствии деятельности он может — если хочет — обрести момент свободы и выбора.

Итак, сначала положение дел таково, что наши побуждения не переходят в действие необходимым и самоочевидным образом, в этом случае они вообще бы не осознавались нами как таковые, но их отношение: к действию, так сказать, проблематическое, поскольку они могут прекратить связь с действием или же нет. Первый случай я называю «зиянием» (Hiatus), и это слово должно означать, что человек в состоянии удерживать в себе свои побуждения, желания и интересы, прекратить связь с действием, что может происходить или (в состоянии покоя) само по себе, или же умышленно, поскольку он не отдается им деятельно и тем самым они только и получают значение «внутренних». Именно это «зияние» и составляет целиком то, что называют душой¹.

Против деятельностного подхода: Б. Ф. Поршнев

Теория отечественного антрополога Б.Ф. Поршнева² направлена прежде всего против идеи формирования субъекта социумом. Субъект, показывает Поршнев, формируется вопреки социуму, в противостоянии с ним. Но и к противостоянию деятельности это тоже имеет отношение. Поршнев изложил свою теорию в книге «О начале человеческой истории», которая не выходила при его жизни. К сожалению, в том виде, как книга была опубликована в 1974 году, она с трудом поддается прочтению и пониманию. Она изобилует, во-первых, историко-антропологическими данными, многие из которых позже были опровергнуты. Во-вторых, данными анатомии человека, особенно строения мозга. Здесь в основном опровергнутых данных нет, но сам объем эмпирического материала для философа выглядит удручающе. В-третьих, философскими рассуждениями, которые изложены не в том виде, как при-

¹ Там же.

² *Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории. Проблемы палеопсихологии.* М., 1974.

нято у философов. В-четвертых, огромным количеством личных домислов автора, личных терминов, личных допущений и т. п. Поэтому книга равно тяжело читается и историками, и биологами, и философами. Еще одним фактором, сыгравшим против серьезного отношения к Поршневу в научной среде, было его увлечение поиском реликтовых гоминид (снежного человека). Наконец, еще один фактор — значительное искажение его мыслей его довольно известным эпигоном Б.А. Диденко.

Все это приводит к тому, что я расскажу свою собственную реконструкцию его теории.

Центральные понятия у Поршнева — суггестия и контрсуггестия. Дело у него происходит примерно 40 000 лет тому назад. Тогда и начинается человеческая история. До этого гоминиды (еще не люди) не имели речи, но были вовлечены в сложную деятельность. Каким образом они общались без речи? Это и есть суггестия (внушение): жесты, мимика и выражение лица, нечленораздельные звуки. Сигналы в основном исходили от вожака, но с помощью них договаривались и равные. Суггестия требовала также интердикции, то есть торможения собственных рефлексов, чтобы обеспечить силу внушения.

Важнейшее свойство суггестии — интериоризация. То, что внушено, остается внутри субъекта, становится его собственным побуждением к деятельности (это так у нас и до сих пор, когда речь идет, скажем, об идеологии и других социальных конструктах). Благодаря свойству суггестии интериоризоваться деятельность становится как бы автономной, протекает без непосредственного принуждения. Автономность деятельности и интериоризация суггестии — это две стороны одного явления.

Поршнев особо указывает, что суггестия — первичный механизм, что ее нужно специально тормозить для того, чтобы заработали другие механизмы. И такое торможение появляется, когда среда начинает изменяться. Суггестивное состояние мышления работает хорошо, когда приходится иметь дело с неизменными условиями и неизменной деятельностью. Жест

не может передать точного алгоритма действий. Поэтому можно понять жест только если он указывает на большой «кусок» деятельности, которая внутри себя уже заранее алгоритмизирована. Однако эта система будет плохо работать, если деятельность происходит в изменяющихся условиях и сама должна изменяться. В этом случае приходится, во-первых, развивать более изощренную коммуникацию, во-вторых, думать самому. Именно таково было направление эволюции гоминид. Почему получилось так, что они попали в изменяющиеся условия? Это могло быть связано с их распространением в области более холодного климата или с чем-то еще.

То направление эволюции, на которое вступили троглодитиды на пути к тому, чтобы превратиться в людей, можно назвать тормозным. Решающую роль играли механизмы торможения. Появляется контрсуггестия. С развитием торможения начинала вытормаживаться любая суггестия, то есть ослабевала суггестивная способность как таковая. Чем более возрастала в коллективе роль индивидуального мышления, тем слабее была суггестия, поскольку тормозящие механизмы вытормаживали ее — иначе собственное мышление не могло работать. Этот процесс, возможно, являлся даже самоусиливающимся: чем слабее суггестия, тем больше нагрузка на самостоятельное мышление, чем больше работает самостоятельное мышление, тем сильнее тормозится суггестия. Если это так, то мы не должны удивляться, что Поршневу указывает на крайне, неправдоподобно короткие сроки, которые заняла эволюция троглодитид в людей (порядка 30 тысяч лет).

Появляется речь, и поначалу она не очень отличается от жеста (первые слова — это повелительные формы глагола). Она тоже обслуживает контрсуггестию и личное мышление. О речи много писал Поппер, например, в статье «Эпистемология без познающего субъекта». Вообще это говорили многие авторы, но он просто и кратко показал, как с помощью речи реализуется логическое мышление, какую роль в этом играют дескриптивные и аргументативные функции языка. Другими словами, логическое мышление появляется на пути отказа от суггестии. Там же появляется и рефлексия, через интериори-

зацию Других. Для этого нужна уже появившаяся речь. Человек интериоризирует собеседников, размышляет как бы вместе с ними, и таким образом отделяется от реальных людей. Происходит атомизация субъекта.

И вот сегодняшняя картина западно-европейского субъекта — это то, во что превратился суггестивный гоминид Поршнева. Это тренд эволюции. Таким образом, мы видим, что торможение — это важнейшее начало человеческой природы.

* * *

Тема 8.

ПСИХОАНАЛИЗ О СУБЪЕКТЕ

Психоанализ З. Фрейда

Фрейдовский подход — типичный пример материалистического монизма, в основе которого лежит представление о психике как о энергии, дополняющее представление о материи как о энергии, которое утвердилось в физике в начале XX века. Таким образом, энергетическая природа объединяет материю и мысль.

Фрейд стремился обосновать собственную связность системы Без и ее решающее отличие от системы Псз посредством экономического понятия «энергетической нагрузки», свойственной каждой системе. Представления могут быть нагружены энергией бессознательного или же разгружены, причем переход от одного элемента системы к другому происходит за счет разгрузки первого и нагрузки второго. Однако эта бессознательная энергия (отсюда и трудность ее понимания у Фрейда) оказывается то силой притяжения, направленной на представления и противостоящей осознанию (так обстоит дело в теории вытеснения, где притяжение со стороны уже вытесненных элементов действует заодно с подавлением, осуществляемым системой более высокого уровня) (4), то силой, которая приводит к появлению в сознании «отростков» бессознательного и поддерживается лишь бдительностью цензуры (Зс)¹.

Психоанализ создал общеизвестные ныне представления о бессознательном, которое играет в психике более важ-

¹ Бессознательное. В.: Лаплани Ж., Понталис Ж.-Б. Словарь по психоанализу. М., 1996.

ную роль, чем сознание. В более ранних версиях психоанализа отделов психического аппарата было всего два: нижний — бессознательное, верхний — сознательное. Нежелательное содержание (или травматическое, или запрещенное) вытеснялось из сознательного в бессознательное при помощи особой инстанции — цензуры, также бессознательной. В более поздних версиях Фрейд вводит три отдела психического аппарата: нижний — Оно, верхний — Сверх-Я и между ними промежуточный — Я. Только Я является сознательным, Оно и Сверх-Я бессознательны. Как Оно, так и Сверх-Я обладают энергетической природой, а Я энергетически бессильно, оно выполняет роль посредника между Оно и Сверх-Я.

Чтобы трактовать мысль как энергию, Фрейд пользуется понятиями «свободная энергия» (под этим он понимает бессознательную энергию либидо или, шире, энергию влечения) и «связанная энергия» (энергия сознательных мыслей, связанная в слова). Связывание энергии переводит некое содержание из бессознательного состояния в сознательное. В поздних версиях психоанализа оно представляет собой психическое связывание мыслей между собой. Имеется некая связанная масса: это система «Я». Чем больше первичной, то есть свободной, энергии связалось с общей массой Я и стало, таким образом, связанным, тем спокойнее общее целое.

Важнейшая для Фрейда теория, которую он тоже развивает в контексте инфантильной сексуальности — эдипов комплекс. Как мы уже выяснили, у ребенка есть либидо, а что касается объекта, он вторичен. Однако, в другой связи Фрейд пишет, что первым объектом ребенка всегда будет мать. Мы увидим дальше, что это даже не просто мать, это вначале только ее грудь. Когда ребенок растет, он начинает воспринимать мать целостно. Фрейд рисует схему взросления, которая убедительна, когда речь идет о мальчиках, и не убедительна, когда о девочках. Мальчик испытывает влечение к матери. Почти все маленькие мальчики говорят: «Когда вырасту, я женюсь на маме». Даже если у мальчика, допустим, есть сестра, он не говорит, что когда вырастет, женится на сестре, он повторяет,

что женится на матери. Очевидно, что таким образом он прежде всего хочет, чтобы мать была все время с ним, принадлежала только ему. Но Фрейд настаивает, что в этом есть и сексуальный элемент. Мальчик начинает чувствовать ревность к отцу, который предъявляет свои требования на мать.

Примерно в том же возрасте мальчик открывает, что у женщин нет пениса. Это открытие приводит его в ужас. Он начинает думать, что если у кого-то может не быть пениса, значит, и он сам может его лишиться. Начинается страх кастрации. Он соединяется с ревностью, которую он чувствует к отцу и его отношениям с матерью. Поэтому страх кастрации связывается с отношением к отцу, так оформляется страх перед отцом. Из этого родились психоаналитические теории власти.

По Фрейду, нормальное развитие ребенка заключается в том, что эдипов комплекс переходит в стадию идентификации. То есть ребенок продолжает хотеть того же самого, жениться на матери, но теперь выражает это по-другому: «Я вырасту и стану как папа». Теперь окружающий его социум, включая самого папу, доволен.

Сам Фрейд не систематизировал свое учение о человеке. У него была собственная схема, но он почти всегда показывал ее в применении. У него очень много очерков, посвященных конкретным случаям, мы бы сейчас сказали, что это истории болезни. Там есть анамнез, описание состояния, описание методик лечения, результат. Фрейд описывал очень художественно, многие из этих описаний стали известны. Но это не теоретические работы по, скажем, философии человека. Поэтому его теорию приходится систематизировать отдельно. Одна из лучших, на мой взгляд таких систематизаций — «Словарь по психоанализу» Ж. Лапланша и Ж.-Б. Понталиса. Многие французские психоаналитики очень далеко ушли от изначальных идей Фрейда, но Лапланш и Понталис придерживаются их строго и аккуратно. Философы очень благодарны им за этот труд. Именно они показали, что Фрейд пользовался двумя топиками, под которыми понимается учение о том, как устроен психический аппарат. В первой топике речь шла

о том, что имеются две основные инстанции: нижняя — бессознательное и верхняя — сознательное. Между ними существовала инстанция цензуры, которая также бессознательна. Бессознательное, естественно, имеет природу энергии, это резервуар напряжений, которыми являются влечения. Влечения стремятся вырваться наружу и захватить власть, но цензура — ее природа довольно загадочна — ставит им преграду и заставляет выходить наружу окольными путями. Фрейд в этом предвосхитил то, что позже было названо гидравлической теорией психики. Это напоминает устройство плотины и выработку электричества. Сублимация, например, является такой выработкой полезного электричества из энергии либидо.

Однако начиная с «По ту сторону принципа удовольствия» схема претерпевает изменения. Теперь в ней три уровня, которые называются знаменитыми терминами Оно, Я и Сверх-Я. Оно — это по-прежнему бессознательное, и его природа та же: вытесненные влечения. Верхний этаж, Сверх-Я — тоже более бессознательная, чем сознательная инстанция, и тоже энергетическая. Она формируется под воздействием воспитания, которое представляет собой интериоризацию образов родителей. Это не просто воспитание как система запретов, как усвоение правильных привычек, это гораздо более глубокая вещь — идентификация себя с родителями, формирование собственного идеала Я на основании усвоенных образцов. Почему-то у Фрейда, да позже и у Лакана, не появляется идеи о том, что идеал Я формируется не обязательно по принципу идентификации именно с родителями. По этому вопросу, мне кажется, более здравую позицию занимает обычная психология, которая вводит понятие референтной группы — это те люди, на которых человек реально ориентируется в своей жизни. Родители туда вполне могут и не входить. Хотя Фрейд все же был глубок, когда указал, что идентификация происходит бессознательно. Кроме того, глубокая идентификация происходит рано, а в этом возрасте ребенку доступны для подражания именно родители. Так что утверждение, что Сверх-Я формируется интериоризацией родителей, все-таки хорошо обосновано.

Итак, во второй топике имеются две энергетически заряженные и противоположно действующие инстанции — Оно и Сверх-Я. Между ними находится не имеющая энергии прослойка Я. На него давят сверху и снизу, а к тому же еще и с третьей стороны — из внешнего мира. Его дело — управлять энергетическими потоками. Я ничего не может, но оно сознательно. Сознание в этой схеме у Фрейда еще более явно чем раньше является вторичным и производным относительно бессознательного. Еще интересно, что трехчастная топика немного напоминает ту картину души, которую нарисовал Платон: у него была колесница с двумя конями, черным и белым, и возницей, который ими управляет. Здесь мы тоже видим два двигателя, условно черный и условно белый, и Я в качестве возницы. Хотя Фрейд далек от того, чтобы давать Оно и Сверх-Я этические оценки.

Сознание
<i>Цензура</i>
Бессознательное

Первая топика

Сверх-Я
Я
Оно

Вторая топика

Нужно заметить, что теория Фрейда о топиках, то есть, другими словами, о инстанциях психического аппарата — это первая в философии разработанная теория, согласно которой психика состоит из частей, что она не цельна. Вообще-то в философии господствовало идущее еще от Платона и Декарта представление о том, что душа едина, она частей иметь не может. С введением идеи бессознательного говорить о частях стало легко. Этот тренд получил развитие в современной аналитической философии сознания. Д. Деннет говорит, что не просто сознание состоит из частей — он говорит, что у него нет никакого организующего центра, что эти части находятся, фактически, в состоянии самоорганизации. Столь далеко идущих выводов Фрейд, конечно, уже не делал.

Психоанализ английской школы

Психоанализ английской школы, который позже оказал значительное влияние на французскую школу, продолжил идею делимости Я. Мелани Кляйн в своих работах¹ показала, что первоначальное Я младенца расщеплено и обращено на такие же расщепленные, или парциальные, объекты. Первая структура субъектности называется у нее «шизо-параноидная позиция». На шизо-параноидной позиции младенец, прежде всего, расщеплен. У него сменяются внутренние состояния и отсутствует внутренний стержень. Он воспринимает расщепленно и всё вокруг, например, мать. Весь мир, с его точки зрения, вращается вокруг него. Расщепленность — черта шизофрении, а эгоцентризм — паранойи, поэтому Кляйн так эту позицию и назвала.

Интеграция Я — это особая ступень развития, это специальный процесс. Он идёт далеко не безболезненно. Интеграция Я происходит постепенно, она продолжается в течение жизни, иногда сменяясь возвратами к дезинтеграции. Для интеграции требуется особая работа Я, в то время как дезинтеграция — это облегчение, поэтому она служит защитным механизмом. Ребенку трудно расстаться с иллюзией, что он в центре мира, что мир имеет независимое от него существование, что мать — это цельный и отдельный человек. Когда он это понимает, наступает позиция, которую Кляйн назвала депрессивной. В смысле теории субъектности это уже, в общем, субъект с состоявшейся интеграцией.

Английская школа психоанализа, развивая идеи Фрейда, внесла вклад в учение о познании. Ее основатель Э. Джонс ввел понятие рационализация, что позволило дать обобщенное трактование понятия проекции, которое было введено Фрейдом и развито в учении Кляйн. Проекция — это, в общем виде, сопоставление внешних причин внутренним последстви-

¹ Кляйн М. Заметки о некоторых шизоидных механизмах // Журнал практической психологии и психоанализа. #4, 2000. <http://psyjournal.ru/j3p/pap.php?id=20000401>

ям (Фрейд употреблял это понятие также в другом значении: приписывание другим людям собственных намерений, это близкие вещи). Например, чувство недовольства может быть вызвано неизвестными внутренними причинами (причины находятся в области бессознательного), но проецируется на окружающих людей (причины ищутся в области сознательного). Рационализация — это приписывание собственным действиям, которые тоже могли иметь причины в области бессознательного, известных причин и мотивов. Идея проекции лежит в основе психоаналитического учения о симптоматике шизофрении, которое представляется достаточно убедительным. Например, больной испытывает страх (причиной может быть повышение уровня дофамина), вследствие проекции причины этого страха он ищет вовне и объясняет себе свой страх тем, что его преследуют соседи. Встречая соседа, он испытывает страх и связанную с ним враждебность и вследствие проекции полагает, что сосед также испытывает враждебные чувства, подтверждения чего ищутся избирательно. Так возникает бред.

Современная философия и даже вся современная культура легко акцептирует такие идеи, как идея рационализации, потому что они ложатся в идеологию «подозрения», как сейчас иногда называют эту психологизирующую и идеологизирующую установку. Иногда в беседах с математиками доводится слышать примерно такую аргументацию: «Он придерживается такой точки зрения, потому что ему тогда не дали такую-то премию». В ограниченных пределах это вполне продуктивный ход мысли, но его не следует абсолютизировать.

Лакановский анализ

Сначала остановимся на идее стадии зеркала. Лакан называет возраст ребенка, который впервые видит себя в зеркале и узнает себя: от полугода до полутора лет. Стадия зеркала — это момент, когда субъект впервые видит себя. До сих пор

у него не было самого себя, был лишь мир вокруг. Он не выделял себя из мира, не рассматривал себя (хотя конечно мог видеть свои руки и ноги, но не обращал, так сказать, на них внимания, не соотносил, скажем, вид своих рук и тактильные впечатления от них, приходящие к нему непосредственно). И вот он видит себя со стороны — в зеркале. Лакан называет это «той символической матрицей, где Я оседает в своей первоначальной форме» — то есть первоначальная форма Я — это тот, кого я вижу со стороны, Я среди Других.

«Важно лишь понять происходящее на стадии зеркала как *идентификацию* во всей полноте того смысла, который несет этот термин в психоанализе, т. е. как трансформацию, происходящую с субъектом при ассимиляции им своего образа [*image*], словно нарочно предназначенного этому стадийному аффекту послужить — о чем и свидетельствует употребление в психоаналитической теории древнего термина *imago*»¹.

Образ себя в отделении от своего тела, говорит Лакан, есть чуть ли не первоначальный образ Я. Лакан очень много говорит о разломе, о разрыве, о недостатке в самой сердцевине бытия субъекта, о колоссальной зависимости субъекта от Других. Эта зависимость, как мы видим, начинается со стадии зеркала. Наше бытие отчуждено от нас, оно находится по ту сторону зеркала.

«...целостная форма тела, этот мираж, в котором субъект предвосхищает созревание своих возможностей, дается ему лишь в качестве Gestalt'a, т. е. с внешней стороны».²

Здесь же Лакан повторяет свою знаменитую формулу «Мое желание — желание Другого». Ее можно понимать по-разному, и он специально стремится к этой многозначности. Можно понимать как «Я хочу Другого», «Я хочу того же, что Другой», «Я хочу быть желанным для Другого» и т. д. Таким образом, мы с самого начала завязаны на Другого, мы никогда не принадлежим полностью себе. Это и есть первичный разрыв в нашем бытии.

¹ Лакан Ж. Стадия зеркала как образующая функцию «Я» / Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда М. : Русское феноменологическое о-во, 1997. С. 8.

² Там же, с. 9.

Теперь скажем про знаменитую статью «Ниспровержение субъекта»¹.

Согласно мысли Лакана, субъекта как такового вообще нет, есть две вещи: язык (он называет его цепью или сокровищницей означающих) и желание, безобъектное и бессмысленное. Это как бы два вектора, которые могут пересекаться, и в точке их пересечения желание обретает объект: данное означающее. Лакан не проводит резкого различия между сознательным и бессознательным, как то было у Фрейда. У Фрейда они были разделены специальной инстанцией — цензурой. У Лакана различие между ними в отношении у языку. Сознательное человека отчасти может подчинить язык принципу реальности, то есть, другими словами, сказать нечто адекватное внешним обстоятельствам. Язык здесь как бы подчиняется внешней необходимости. В бессознательном язык полностью господствует, ничему не подчиняется и говорит только то, что считает нужным сам. Лакан вводит нечто вроде языковой причинности, называя ее термином дискурс. Дискурс у Лакана — это, можно считать, совокупность законов, по которым слова связаны друг с другом, одни тянут за собой другие. Психоз Лакан трактует как утрату сознательной власти над языком и попадание в полную зависимость от языковой стихии.

Мы видим, что, в отличие даже от учения Фрейда, центр субъектности у Лакана как бы распылен по языку, или по дискурсу. Лакан не пишет о принятии решений, но мы можем предполагать, что дискурс властвует и здесь. Именно так будет интерпретировать Лакана постмодерн: человек — это машина желания, желание это само возобновляется из невозможности удовлетворения, а объекты (каждый раз ложные) подбрасывает ему дискурс, господствующий в обществе.

Лакан не отрицает наличия влечения, но это совершенно безобъектное влечение, которое в принципе не может быть удовлетворено. На «поверхности», то есть в сознательном, оно принимает любые формы, в зависимости, например, от на-

¹ Лакан Ж. Ниспровержение субъекта. / Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда М. : Русское феноменологическое о-во, 1997.

личествующего дискурса (совокупности речевых приемов), от ожиданий других людей. От таких же внешних условий зависит и самоидентификация человека, она также связана с ожиданиями других, с особенностями дискурса, а также с метафорической природой бессознательной речи, на которую впервые указал именно Лакан.

Лакан доводит до конца линию, которая намечена во фрейдовском анализе — деконструкцию субъекта и его сознания. Сознание человека носит «обратный» характер — субъект бессознательно конституирует свое сознание в зависимости от условий. Его самоидентификация постоянно меняется. Заостряя момент языкового, речевого характера сознания, Лакан заставляет сомневаться, что кроме слова «я» существует какое-то другое неизменное «мыслящее Я», которое было очевидно для Декарта. А у слова «я» множество значений, более того, в каждой новой ситуации значение этого слова оказывается совершенно разным. Эта мысль оказалась тем зерном, которое чуть позже, в философии постмодерна, превратилось в детально разработанную теорию деконструкции. Теория субъекта, разработанная в картезианской парадигме, была объявлена культурной традицией эпохи, одним из аспектов европейского Нового времени, а вовсе не постоянной характеристикой человека.

Фактически, инвариантом субъекта стала только его способность быть каким угодно.

Психоанализ оказал огромное влияние на философские идеи 20 в. В психологии, насколько могу судить, его влияние было меньше, хотя на его идеологии основывались определенные подходы современной психологии, например, изучение мотиваций, в которых сам индивид не отдает себе отчет. Примерами могут служить теория когнитивного диссонанса или работы группы Гозмана по психологии эмоциональных отношений, определенно инспирированные психоаналитическими идеями. Для философии наиболее важным оказалось представление о психике как о расщепленной на бессознательное и сознательное, то есть идея делимости индивида и его подчиненности внешним детерминациям, о которых он сам не знает.

Статья Ж. Лакана «О бессмыслице и структуре Бога»¹ посвящена анализу бреда. Здесь Лакан рассматривает дискурс бреда и галлюцинаций «судьи Шребера» (это был известный человек, опубликовавший дневник с описанием своих переживаний и своего бреда). Насколько удастся понять мысль Лакана, он рассматривает двух субъектов: сознательного и бессознательного.

Бессознательный субъект существует посредством дискурса. Под «дискурсом» Лакан понимает не то, что стали понимать позже, а скорее просто речь. Однако эта речь не носит коммуникативный характер. Это не речь, а язык (в смысле дихотомии Соссюра), однако это звучащий язык, это как бы саморазворачивание языка в бессознательном субъекта. Это саморазворачивание происходит из законов самого языка, посредством, так сказать, языковой причинности. Что такое языковая причинность? Говоря очень приблизительно, это как одни слова тянут за собой другие слова, цепочки слов, целые высказывания тянут за собой другие высказывания и так далее. По мысли Лакана, собственно, бессознательное и имеет такую языковую структуру.

Все это свойственно и здоровым людям. Чем отличается бредовое состояние, так это тем, что бессознательный дискурс выходит наружу. Лакан пишет:

Разве нам, психоаналитикам, не известно, что нормальным субъектом является тот, кто не расположен большую часть своего внутреннего дискурса принимать всерьез? Обратите внимание, сколько в нормальных субъектах, а следовательно и в нас самих, происходит вещей, которые мы постоянно стараемся не принимать всерьез. Вполне возможно, что главная разница между нами и психически больными в этом и состоит.»².

Каким образом происходит такой выход наружу внутреннего дискурса, мы не знаем. Поскольку при этом утрачивается свойственное здоровым четкое разделение между бессознательным и сознательным субъектом, происходит, как говорит

¹ Лакан Ж. О бессмыслице и структуре бога. // Метафизические исследования. Вып. 14. СПб.: Алетейя, 2000, с. 218–231.

² Там же.

Лакан, фундаментальное нарушение отношения к языку как целому. По-видимому, мы можем сказать, что бессознательный субъект, как у больных, так и у здоровых, занят почти только проговариванием своего внутреннего дискурса. Что касается сознательного субъекта, то в этом у больных и у здоровых есть разница. У здорового человека имеется по крайней мере некоторая внешняя инстанция субъектности, обращенная к реальности. Как бы мы ни зависели от языка, мы все же оперируем им, мы заставляем его служить нам, когда вступаем в коммуникацию, когда формулируем свои мысли. Но язык навязывает себя. Особенно это заметно, когда текст трудный. Нам приходится тратить определенные усилия для подчинения языка себе, чтобы он служил как инструмент и передавал то, что его просят. Это активность внешнего субъекта, который может ставить цель, более-менее внешнюю по отношению к языку.

При бреде сознательный субъект как бы сдается бессознательному субъекту, совсем пропадает. Тогда он попадает в стихию языка и оказывается управляемым ею. У него пропадает отношение «к языку как целому», поскольку он в каждый момент находится только в данной точке. В связи с этим пропадает критика. Грубо говоря, субъект говорит то, что приходит ему в голову. В тяжелых случаях мы будем иметь шизофазию, а в менее тяжелых, как у Шребера — некую построенную систему, построенную только внутри дискурса, не соотносящую этот дискурс и реальность.

Итак, от общепринятых теорий бреда теория Лакана отличается указанием на творящую роль языка. Естественная установка в отношении языка такова, что язык лишь описывает то, что происходит помимо него, в том числе в случае психической болезни. Когда мы слышим рассказ больного с систематическим бредом, как родственники хотят отравить его гипнотическими лучами, мы предполагаем, что больной неправильно чувствует (страх), неправильно думает (некритичен к своим гипотезам о родственниках), но говорит он правильно. Мы полагаем, что он описывает то, что думает. То есть сходят с ума, если можно так выразиться, мысли, а язык оста-

ется здоровым. В теории Лакана сходит с ума именно язык. Гипнотические лучи — это порождение дискурса, это означает, что так сложились слова в его бессознательном. Мысли же погружаются в язык, растворяются в нем. Да и бывают ли, по Лакану, мысли, которые были бы внешними в отношении языка? У его последователей довольно часто можно встретить утверждение, что внешних относительно языка мыслей вообще нет, что все есть дискурс, который сам себя творит посредством субъектов. Мы не думаем, мы даже внутренне не говорим — внутри нас говорит язык.

* * *

Тема 9.

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ПСИХИАТРИЯ

Здесь речь пойдет о современной школе психиатров-феноменологов, которая базируется в Дании, ею руководит Й. Парнас. В настоящее время эта школа разрабатывают идею об уровнях Я (Self) и их нарушениях. Низший уровень Я (core Self) является чем-то вроде чувства себя, уверенности том, что ты сам являешься автором своих мыслей и действий. Это Я не различается у разных людей и мы привыкли к тому, что у всех здоровых оно есть, его просто не может не быть. Оно кажется нам «логичным». Средний уровень Я — мыслительный, это соответствует примерно декартовскому *cogito*. И, наконец, высший уровень — рефлексивный, это скорее Я в смысле личность, Я-концепция, личностный стержень.

Дорефлексивное Я не выходит на уровень сознания, но сопровождает наши мысли и ощущения. Оно очень похоже на кантовское трансцендентальное единство апперцепции. Вот как Кант описывает ТЕА:

«Все многообразное в созерцании имеет, следовательно, необходимое отношение к [суждению] **я мыслю** 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; *оно есть самосознание, порождающее представление я мыслю, которое должно иметь возможность сопро-*

возждать все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании; следовательно, это самосознание не может сопровождаться никаким иным [представлением]...»¹

Хотя по этим словам Канта мы можем подумать, что следует считать всех людей равно наделенными самосознанием, что, очевидно, не так — в ТЕА нам важно не то, что Кант называет его самосознанием, а то, что это принцип единства субъекта, благодаря которому все мысли субъекта имеют специальную отнесенность к этому субъекту. То есть «представление «я мыслю»» сопровождает все остальные наши представления. Мы не мыслим его специально, у нас нет задачи его рефлексировать. Рефлексия самосознания появляется только через несколько, так сказать, логических шагов. Оно просто есть. И о том, что будет, если его не будет, говорит нам психопатология.

Идея, что в основе нарушений при шизофрении лежит ослабление Я, была ясно и художественно выражена Р. Лэйном в знаменитой книге «Разделенное Я». Правда, он не выделял уровни Я. По описаниям в его книге становится ясно, что у больных нарушается то самое дорефлексивное, базовое, «минимальное» Я.

Его нарушение прежде всего ведет к самому непосредственному следствию — отсутствию чувства уверенного субъективного Я при деперсонализации и дереализации. Оба эти феномена хорошо известны в психопатологии и психиатрии. Они встречаются не только при шизофрении, но и при некоторых неврозах и даже при измененных состояниях сознания из-за, например, сильного недостатка сна. Уже одно существование этих психопатологических феноменов должно было бы поставить под сомнение любую теорию, в которой в сознании нет места для инстанции Я. А именно, если и когда оно исчезает, у нас наступает деперсонализация — мучительное и явно психопатологическое состояние.

Еще более патологическим является синдром так называемого психического автоматизма (в отечественной психи-

¹ *Кант И.* § 16. О первоначально-синтетическом единстве апперцепции. // Кант И. Критика чистого разума. М., Эксмо, 2015.

атрии он долгое время назывался синдромом Кандинского-Клерамбо). Он заключается в том, что больному кажется, что его мысли вложены ему в голову, они не принадлежат ему, текут сами по себе, он не управляет ими. Часто это сопровождается также ощущением открытости мыслей — больному кажется, что все вокруг знают, о чем он думает. В контексте проблемы единства Я нас интересует именно автоматизм мыслей. Насколько люди в здоровом состоянии управляют течением своего, так сказать, потока сознания? Не является ли такое управление иллюзией? Да и можем ли мы освободиться от навязчивых мыслей, которые, я думаю, знакомы почти каждому здоровому человеку?

По-видимому, нам не следует преувеличивать авторство наших мыслей. Они действительно часто возникают в виде случайных «драфтов», как это называет Деннет, и так же исчезают. Мы вряд ли можем заставить себя подумать какую-либо мысль, ибо для этого надо уже каким-то образом знать, какова она, и, следовательно, уже ее думать.

Однако при этом не следует полностью отрицать и принадлежность наших мыслей «нам», то есть некоему интенциональному центру, который упорядочивает их. Например, такой центр — говоря словами Гуссерля, трансцендентальное Эго — соединяет мысли в единый поток, в котором ушедшие драфты далеко не безвозвратно теряются, а сохраняют связь с целым. Именно описанная Гуссерлем с такой убедительностью ретенция, то есть способность удерживать в настоящем кусок только что прошедшего прошлого и сделать поток сознания единым, позволяет иметь мыслям смысловую связь друг с другом и вообще сознанию быть осмысленным.

При ослаблении этого центра, этого трансцендентального Эго, возникают два эффекта: во-первых, субъективное чувство утраты собственности наших мыслей (от деперсонализации до синдрома автоматизма), во-вторых, объективно регистрируемые распадения цельности мышления больных шизофренией, которые чаще всего видны в их речи. То, что речь больных шизофренией не является цельной на каком-либо значительном промежутке времени — хорошо известный в

психопатологии факт, который получил название шизафазия (иногда шизофазия), по-немецки же то же самое называется «словесный салат». Больные часто говорят достаточно бес-связно. Когда познакомишься с речью при шизафазии, становится очевидно, какой была бы речь, если бы все наши мысли были «драфтами». Но наша речь не такова. Даже будучи весьма спонтанной, то есть в обычном разговоре, она имеет начало, замысел, изложение, вывод. А ведь мы способны и на большее, например, на длинный связный рассказ, на чтение лекций и т. п. Как это было бы возможно, если бы не было организации и планирования мыслей?

Примеры разорванной речи:

«Люди думают, что Бог там, где техника велика. Бог был там, где люди не имели индустрии. Индустрией называется все, что придумано. Я придумываю тоже, а поэтому я есть индустрия. Люди думают, что раньше не было индустрии, а были индюки, а поэтому историки думают, что они Боги, у которых перья из стали. Сталь есть вещь нужная, но перья из стали вещь ужасная. Индюк со стальными перьями ужасен. Аэроплан вещь ужасная. Я был на аэроплане и плакал на нем. Я не знаю, зачем я плакал, но мне чувство дало понять, что аэропланы уничтожат птиц. Все птицы разбиваются от вида аэроплана. Аэроплан вещь хорошая, а поэтому ею не надо злоупотреблять. Аэроплан есть вещь от Бога, а поэтому я ее люблю. Аэроплан не надо употреблять как вещь воинственную. Аэроплан есть любовь...»¹

«...в 12 час ночи. Диаметр нашей, диаметр нашей Галактики. Нашей Галактики диаметр. Диаметр. Диаметр между солнцем и землёй, между землёй и солнцем, диаметр. Зенит в 12, двенадцать часов дня... Настоящие слагается из Будущего и Прошлого. Прошрое плюс Будущее есть Настоящее. Солнце живет постоянно в Будущем. Ночью сфера, днём атмосфера...

Днём мы живём в Будущем, а ночью мы живём в Прошлом. Днём мы находимся в конце нашей Вселенной, Вселенной, и смотрим в Будущее. А ночью смотрим вспять...

Учёный класс всего мира стремится время удержать в своём кулаке. Держите, *** с вами. Посмотрим, на какую ж*** вы, б****, сядете...

¹ *Нижинский В.* Дневники. Издательский дом «Вагриус», М., 2000.

Вселенная в моём кулаке...

Моя задача превзойти самого Бога, но не покориться ему.»¹

Это первое, что можно заметить, когда знакомишься с разработками тематики Я в феноменологической психиатрии. В дальнейшем при помощи той же схемы нарушений Я авторы школы Парнаса стараются объяснить такое более сложное явление, как слуховые галлюцинации. Речь идет о слуховых вербальных галлюцинациях, или, как их просто называют, голосах. Голоса они выводят из внутреннего диалога, который наличествует в любом, в том числе совершенно здоровом сознании. Поскольку, как мы уже выяснили, у больных ослаблено (базовое) чувство Я, сторона собеседника в их мыслях как бы отщепляется, делается автономной. Им кажется, что не они авторы всего диалога, а реплики вкладываются им в голову посторонней силой. Так возникают предшественники слуховых галлюцинаций — навязчивые мысли, обращенные к больному. Также среди таких мыслей выявляются комментирующие, истоком которых, по-видимому, является механизм не до конца интериоризированной рефлексии. Естественно, будучи феноменологически подготовленными, психиатры разработали тщательную классификацию таких мыслей по сюжетам. Это, впрочем, было сделано еще Ясперсом во времена самого начала развития феноменологической психиатрии.

Достаточно трудно понять, какой патологический механизм работает во время превращения мысли, имеющей оттенок чужеродности, в слышимый голос. Это, правда, обычно не такой слышимый голос, как реальные слышимые голоса вокруг: это голос, который звучит как бы внутри головы, он не проецируется наружу и не путается с настоящими голосами. Это получило специальное название «псевдогаллюцинации». Однако же псевдогаллюцинации — это все-таки голоса, и хоть как-то, но они звучат. Они не равняются просто мыслям. Одна из статей, посвященных природе голосов, характерно называется «Шепот мыслей» (*Murmur of thoughts*)². По намекам,

¹ Пример из личных архивов автора.

² *Raballo A., Larøi F. Murmurs of thought: Phenomenology of hallucinatory consciousness in impending psychosis, Psychosis, 3: 2, с. 163–166, 2011.*

которые даны в ней и в других подобных статьях, мы можем сделать вывод, что при псевдогаллюцинациях нарушается не только чувство Я, но и общая устойчивость мышления — мышление становится настолько незащищенным, что даже молчаливые мысли начинают шуршать, шептаться. Здесь уместно было бы вспомнить учение Выготского о том, что вообще всякое мышление изначально является звучащим, исходно это речь. Речь впоследствии интериоризуется и перестает звучать. Но это как бы специальный тормозной механизм, который работает на подавление звучащего характера мышления и который, естественно, может нарушаться.

Таким образом, в случае голосов соединяются два патологических механизма — ослабление Я и усиление (= ослабление торможения) звучащего характера мышления.

Особо обращает на себя внимание еще одна задача, которую ставят перед собой феноменологические психиатры. Как уже было сказано выше, главный смысл феноменологической работы в психиатрии заключается в том, чтобы найти одно центральное нарушение, первичное поражение, и психологически понятным образом вывести из него остальные симптомы как следствие. Мы видим, что центральным поражением при шизофрении является поражение базового Я.

Как видоизменяются при этом остальные уровни Я? Можно было бы предполагать, что они должны так же ослабляться, однако это не так. Одной из характерных черт шизофренического сознания является так называемая гиперрефлексивность. Рефлексивное Я — это Я второго или даже третьего уровня. Можно сделать предположение, что смещается как бы центр Я с низших уровней на высшие: минимальное Я ослабевает, а рефлексивное, напротив, усиливается. Минимальное Я мы отождествляли с трансцендентальным единством апперцепции — оно не зависит от опыта, оно формально. Рефлексивное же Я включает в себя опыт, это эмпирическое единство апперцепции. Здесь ТЕА отождествляется с низшим уровнем, а эмпирическое — с высшим, но не следует, конечно, понимать эти слова буквально. «Сборка» субъекта перемещается на менее эффективные высшие эмпирические уровни, когда

он буквально сознательно заставляет себя думать, что он есть он. Более того, в результате ослабления базового Я высшие рефлексивные уровни Я приобретают характер не только гипертрофированности, но и чуждости, навязанности. Возможно, навязанной рефлексией являются хорошо известные при вербальных галлюцинациях комментирующие голоса. Возможно также, что смещение центра с низших уровней Я на высшие носит компенсаторный характер. Тогда мы можем сказать, что поражение Я не обязательно ведет к его ослаблению на всех уровнях, но скорее к нарушению структуры взаимодействия между различными уровнями Я: непосредственное переживание Я ослабляется, контроль за мыслями ослабляется, а рефлексия, наоборот, делается особенно интенсивной, вплоть до навязчивости.

Еще более сложным следует назвать нарушение структуры Я при бреде с галлюцинациями. Это так называемая параноидальная форма шизофрении, а также хроническое бредовое расстройство. Схема Парнаса заставляет выделить при этом нарушении два уровня даже в самом базовом Я. Дело в том, что трансцендентальное единство апперцепции при связанном, систематизированном бреде может не нарушаться либо его нарушение заключается не в ослаблении. Такие больные, как правило, хорошо отдают себе отчет в собственном существовании, более того, зачастую они бывают весьма убедительны в общении с другими людьми, у них нет характерного для больных с ослабленным Я избегания социума, нарушения эмоциональных связей, замыкания в себе. Они не акцентируют собственную незащищенность, напротив, иногда настроены решительно. Мы можем сделать вывод, что единство апперцепции у них присутствует, независимо от того, что их мышление неадекватно.

Однако очень часто эти больные страдают слуховыми галлюцинациями, что говорит о том, что их мышление не едино, в нем произошло отщепление части, которая воспринимается как чуждая, на которую единство апперцепции не распространяется. Здесь, по-видимому, нет ослабления на уровне переживания Я (его можно условно называть уровень

базовый-1), но есть ослабление собственно работы трансцендентального единства апперцепции по опознанию моих мыслей как именно моих (это будет уровень базовый-2). Частично мышление их переживается как их собственное, оно подлежит связыванию апперцепцией, и это мышление остается достаточно устойчивым (уровень базовый-1). Другая часть мышления отщепляется, не опознается как собственная, не является устойчивой и не связывается апперцепцией (уровень базовый-2). Впрочем, при прогрессивно текущем шизофреническом расстройстве нарушения обоих уровней Я со временем обязательно появляются. Однако при бредовом расстройстве этого может и не быть.

Повторим еще раз схему уровней Я, как они выделились в ходе феноменологического анализа заболеваний шизофренического спектра. Наинизший уровень Я, формальное единство апперцепции, заключается в том, чтобы ощущать себя самым собой, хотя бы некоторые свои мысли — своими мыслями, иметь хотя бы некоторое чувство управления потоком своих мыслей. Это «минимальное Я» в терминах школы Парнаса, или уровень «базовый-1». Он нарушается при простой шизофрении, при состояниях автоматизма, но не нарушается при хроническом бредовом расстройстве. Второй уровень — управление всеми своими мыслями, полное отнесение к себе своего мышления. Этот уровень нарушается при хроническом бредовом расстройстве с галлюцинациями. Наконец, высший уровень, «рефлексивное Я» в терминах Парнаса, представляет собой не формальное, а эмпирическое единство апперцепции. Этот уровень не разрушается при состояниях шизофренического спектра, наоборот, при простой форме шизофрении он повышается.

Таким образом, как мы видим, Я имеет весьма сложную уровневую структуру, и феноменологам предстоит еще работать над выявлением всех ее элементов с привлечением материала психопатологии.

* * *

Тема 10.

ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА И УЧЕНИЯ О СУБЪЕКТЕ

Язык на первый взгляд не связан с учением о субъекте, но на самом деле в философии все связано почти со всем. Мы говорили, что субъект — это тот, кто мыслит и действует. Есть одна вещь, которая одновременно близка и мысли, и действию, и это речь. Поэтому по философии языка и речи можно многое сказать о субъекте.

Что касается языкового формирования мышления, то это утверждают сторонники теории лингвистической относительности, основоположниками которой считаются Сепир и Уорф. Эта теория предлагает и абсолютно ясные утверждения, и совершенно конкретные механизмы их реализации (грубо говоря: человек обучился языку, в котором нет будущего времени = он не может мыслить о будущем). Теория лингвистической относительности существует в двух вариантах: сильном и слабом. Сильный вариант утверждает, что язык оказывает определяющее влияние на мышление (как в примере с будущим временем, или, например, с цветовосприятием: предположительно человек различает только те цвета, названия которых есть в его языке). В самом крайнем варианте его можно считать эмпирически опровергнутым (на самом деле люди различают цвета, даже когда им не хватает слов). В слабом варианте теория лингвистической относительности утверждает, что язык оказывает некоторое, возможно довольно сильное, влияние на мышление. Слабый вариант можно считать не только

эмпирически подтвержденным, но и постоянно подтверждаемым даже в обыденной жизни.

Однако рассмотрим другую проблему: проблему смысла.

Мы говорили, что в философии логического бихевиоризма субъекта нет. Как же Райл и близкие к нему авторы трактуют речь? Конечно, как вид поведения. По этому поводу исчерпывающе высказался бихевиорист (не логический) Б. Скиннер. По его мнению, обучение речи происходит при помощи таких же положительных и отрицательных подкреплений, как и обучение любому культурному виду поведения. Никакого смысла, понимаемого и передаваемого, при этом не подразумевается. Мы говорим то, что нас научили говорить в какой-то определенной ситуации, что выгодно сказать, что приведет к какому-то положительному подкреплению. Особенно хорошо это иллюстрировать речью студента на экзамене по философии. Почему он говорит то-то и то-то? Потому что так думает, или чтобы получить 5?

С проблемой речевого поведения тесно связана проблема понимания. Вот как трактует понимание Г. Райл:

«...Понимание поступков и слов человека ни в коем случае не является проблематичным угадыванием тайных процессов. Ибо такого угадывания не существует и не может существовать, тогда как понимание имеет место. Разумеется, составной частью моих основных тезисов является убеждение в том, что предполагаемые тайные процессы сами по себе являются мифическими; не существует ничего такого, что выступало бы объектом выдвигаемых определений. ... Понимание является частью знания как» (с. 62)

А вот что о понимании пишет У. Куайн:

«Значение не является психической сущностью, оно является свойством поведения». А вот его собственные слова: «Семантика будет страдать от пагубного ментализма, пока мы рассматриваем семантику человека как что-то, определяемое в уме человека, за пределами того, что может быть явно показано в его поведении. Самые сокровенные факты, касающиеся значения, не заключаются в подразумеваемой сущности, они должны истолковываться в терминах поведения». И далее: «Познание слова состоит из двух частей. Первая заключается в ознакомлении с его звучанием и в способности воспроизвести его. Это

фонетическая часть, которая достигается путем наблюдения и имитации поведения других людей. С этим процессом, по-видимому, все ясно. Другая часть, семантическая, заключается в познании, как использовать это слово». [У. Куайн, 1996]

По вопросу о научении речи со Скиннером совершенно не согласен был Н. Хомски, но нам сейчас эта тема не очень интересна. Нам интересна теория, которая пошла от Скиннера и Райла и которую следует называть одноуровневой семантикой. Двухуровневая семантика, как мы говорили в начале курса, восходит к Фреге и включает знак, смысл и значение. Знак материален, значение тоже, а смысл — идеален, это мысль в голове, точнее, в уме. А зачем нам все идеальное, когда все знают, что надо быть исключительно материалистами? Вот поэтому смысл и отменили, оставив одноуровневую семантику, со знаком и значением. Связь между ними тоже нужна, но ее можно довольно легко запрограммировать.

Элиминация субъекта в этих учениях проходила в том числе под лозунгом борьбы с картезианской парадигмой. Смысл — это нечто в сознании, которого, согласно логическим бихевиористам, просто нет. Близкий к этому направлению Куайн говорит о «мифе о музее». Хотя он имел в виду целостность языка, у него получилось в том числе и бихевиористское учение о ненужности смысла. Система знаков соответствует системе вещей, а как установить соотношение между ними? Отнюдь не посредством понимания. Только посредством того, как мы учимся употреблять знаки.

Естественно, главные фигуранты здесь — Витгенштейн и Тьюринг. Лозунг Витгенштейна — «Значение есть употребление». Грубо говоря, никакого мышления, отличного от речи, нет. Нет такого, что человек сначала подумал, потом сказал (подумал не на языке). Язык не является одеждой мысли, он является самой мыслью.

«Не думай вовсе о понимании как об “умственном процессе”!

Ибо это лишь оборот речи, который тебя сбивает с толку»¹

Конечно, надо сделать оговорку, что Витгенштейн был очень неоднозначный мыслитель. Например, он указывал на

¹ *Витгенштейн Л.* Философские исследования. М, 2018. § 154

то, что есть вещи невысказываемые. Однако о них ничего и сказать по определению нельзя. Кроме того, подозреваю, что они же у него были и невысказанными. Они, так сказать, подлежат чистому созерцанию (но тут я точно не уверена).

Тьюринг подхватил эту идею Витгенштейна и создал своего квази-субъекта — алгоритмизируемую машину. Может ли машина мыслить? В системе Тьюринга — запросто. Для этого всего только и надо, чтобы мы не могли отличить эту машину от человека по тому, что она говорит. Мне кажется, у Тьюринга было какое-то странное отношение к людям, может быть, ему казалось, что они роботы, которые только кажутся ему людьми? Такое бывает при шизофрении. В общем, он стоял на такой точке зрения, что сознание и субъектность тождественны мышлению и о том и о другом можно сделать только внешнее заключение, а значит — неточное. В философии сознания это называется «скептическая посылка». На ней Деннет основал свою идею об интенциональной установке.

Против теории понимания Тьюринга возмущенно протестовал Серль. То есть у Тьюринга вообще не было никакой теории понимания, у него было чисто внешнее поведение, но должна ли какая-то быть? Можно ли построить модель субъекта, который говорит, но не понимает? Серль чувствовал, что в философии второй половины 20 века все идет именно к этому (а это он еще не соприкасался с развитием ИИ). Известнейший аргумент Серля, точнее, картинка-иллюстрация нелепости идей Тьюринга — «китайская комната». Все ее знают — человек, не знающий китайского, но имеющий инструкции, то есть алгоритм, как реагировать одними иероглифами на другие иероглифы. Он говорит, не понимая. Обратим внимание, что аналог всего мозга здесь — вся комната, так что нельзя сказать, что не понимает мозг — не понимает сидящий внутри мозга человек. То есть Серль, сам того не желая, воспроизводит картезианскую парадигму с призраком в машине (помним самое начало курса, как Декарт пишет: Я пушу мысли на самотек, а потом разверну их). Но мы охотно соглашаемся с Серлем, что понимание должно происходить на уровне именно этого внутреннего человечка, а не внешнего оперирования словами.

Речь без понимания может встречаться и в жизни. Она носит название вербализма. В определенном смысле «языковые игры» без полного понимания нередки и в обычном употреблении языка. Например, все русские философы знают предложение «глокая куздра штеко будланула бокра и курдячит бокрѐнка». Если спросить у человека: «Какова куздра? Что она делает?» — он ответит: «Она глокая и курдячит». Он, безусловно, ответил правильно. Он понял вопрос и понял, что надо ответить. Но разве мы можем сказать, что здесь было полное понимание, если значения слов куздра, глокая и курдячить остаются неизвестными? Это наш отечественный аналог китайской комнаты Серля: обмен словами согласно алгоритмам без понимания смысла.

Что касается вербалистов, то их имеется довольно широкий спектр. Некоторые, у которых только есть склонность к этому, великолепно устраиваются там, где можно и нужно много говорить. Это люди с некоторым количеством мыслей и большим количеством слов. Они говорят обычно не «почему», а «зачем», и в этом смысле их речевое поведение очень хорошо описывается прагматичным бихевиоризмом. Лучший пример будет опять студент-философ на экзамене: как он решает, что ему говорить? Скорее всего, он постарается сказать то, что хочет от него услышать экзаменатор. Самому размышлять над проблемами при этом ему не нужно. Он даже и не понимает, как это делается. В его мире существуют только слова о философии, но не сама она.

Тяжелые вербалисты — это, конечно, люди больные. Например, серьезный вербализм характерен для так называемого синдрома Уильямса. Эти люди говорят все что угодно, что не имеет никакого отношения к реальности. Речь у них прекрасная, а умственная отсталость при этом ярко выражена.

Нужно упомянуть в этой связи еще и теорию ментального кода, о которой пишет С. Пинкер в книге «Язык как инстинкт». Это примерно промежуточная теория между теорией о том, что всякая мысль есть язык и о том, что мысль существует до языка, на уровне внеязыкового понимания (диаграммы

Эйлера-Венна). Она достаточно разумна. Имеется в виду, что существует некий внутренний язык, вероятно, близкий к «языку» кодирования информации в нейронных сетях. Всякая мысль сначала формулируется на ментальном коде, потом переводится во внешний естественный язык. Правда, Пинкер в этой книге следовал в основном теории Хомского, так что у него ментальный код имел грамматический характер. Я же думаю, что там главное — хранение слов. В психолингвистике об этом тоже говорят, они употребляют понятие «ментальный лексикон», но у меня не сложилось понимание, каково определение этого ментального лексикона, как он организован и как соотносится с естественным языком и проблемой понимания. По-моему, эту проблему надо еще изучать, причем не только в психологии, но и в логике. Скажем, словосочетание «круглый квадрат» или любое другое абсурдное сочетание. Мы легко можем его сказать. Но можем ли мы его подумать? В каком смысле мы можем его подумать, а в каком смысле нет? Вообразить ведь точно не можем. Но ведь должна же при том и быть какая-то мысль, если мы его говорим. Может быть, это мысль чисто языковая? Но абсурд — это порождение далеко не только вербализма. Сейчас мы философией абсурда заниматься не можем, но вообще это тема серьезная.

Однако есть еще одна тема, связывающая высказывание языка и теорию субъектности. Это учение Ж. Деррида о том, что субъект порождается самим актом высказывания. Об этом пишет А. Ямпольская¹. Она начинает с анализа перформативных высказываний Остина («Я обещаю»). Эти высказывания, согласно Остину, фундированы в социальной функции языка и сами поддерживают эту функцию, проводят связи между людьми.

«Когда мы обращаемся со словом к другому человеку, *нечто происходит*. Что же именно? согласно Остину, в этот момент возникают и/или фиксируются социальные обязательства, связывающие тех или иных участников коммуникации. эти условия, относящиеся к социальной функции языка, носят характер общественного уговора, “конвенциональной процедуры”»².

¹ А. Ямпольская. Речевой акт как событие: Деррида между Остином и Арендт. Социологические обозрение, 2014, т. 13, № 2, 9–24.

² Цитаты приведены по указанной статье А. Ямпольской. С. 10.

Однако для Деррида важно событие, которое производит речевой акт. Это событие не должно быть предсказуемым.

Несмотря на все оговорки, которые я счел нужным делать, когда шла речь об остиновской теории констатирующих и перформативных речевых актов, я долгое время считал, что перформативный речевой акт есть способ производства события. Сегодня я считаю, что перформатив на самом деле представляет собой утонченный способ нейтрализовать событие. Я совершаю речевой акт, подчиняясь определенным условиям, условностям, условным условностям. у меня есть способность так себя вести и производить событие актом речи. А значит, я могу или смею быть хозяином ситуации, принимая во внимание эти условности: могу, например, открыть заседание на конференции. Я могу сказать „да“ во время бракосочетания и так далее. Но именно потому, что я оказываюсь хозяином ситуации, что я владею ею, оказывается, что эта власть над ситуацией ограничивает событийность события. Я нейтрализую событийность события именно перформативностью речевого акта»¹.

Деррида настаивает на другом: на том, что события должны формировать субъекта, а не субъект должен быть производителем события.

«Отношение к другому человеку как к Другому является исходной, изначальной формой речевого обмена, который не может быть редуцирован ни к передаче информации, ни к функционированию социальных условностей, договоренностей, конвенций.»².

Важнейшая мысль Деррида звучит в цитате из Ямпольской таким образом:

*«Событие речи неотделимо от «производства субъективности»: субъект ответственности не предшествует речевому акту, но, напротив, этот лишенный самотождественности субъект как таковой возникает в том же самом речевом акте, в котором он на себя эту ответственность берет.»*³

Мы видим здесь нераздельность субъекта и ответственности. Ответственность же на него налагается верой Другого в его искренность. Субъектность возникает, когда мы вступаем с Другим в отношения доверия. Она немыслима без социальной связи.

¹ Там же, с. 12.

² Там же, с. 13.

³ Там же, с. 14.

Тема 11.

СОЦИАЛЬНОЕ ФОРМИРОВАНИЕ СУБЪЕКТА И ДИСКУРС

Мы подошли к одной из центральных тем: взаимодействие субъекта и социума. В течение всего XX века это была ключевая тема всех теорий субъектности.

Теории, толкующие о воздействии социума на субъекта, разделяются на прямые и обратные. Так же у нас было с деятельностным подходом, но с социальностью это будет еще заметнее. Пафос теорий прямого социального формирования понятен из названия. Субъект изначально ничего особого из себя не представляет. Возможно, у младенца есть рефлексы и рудиментарные инстинкты. И большая, просто невероятная способность воспринимать обучение. На этом стоит классический психоанализ (но мы увидим, что у Фрейда была и другая, в некотором смысле противоположная теория). На примере сексуального формирования Фрейд показывает, что ребенок не рождается с предрасположенностью к тем или иным сексуальным объектам. Как выражается Фрейд, ребенок — «полиморфный извращенец», в том смысле, что он готов к формированию любого сексуального объекта и любого способа удовлетворения. Почему он вырастает цисгендерным (если вырастает)? Так его научили.

Марксистская антропология — это в целом тоже теория социального формирования. Она близка к культурной теории. Какие отношения запечатлены в культуре вокруг индивида, такие индивид и усвоит. Чтобы изменить человека, надо из-

менить условия его жизни, изменить производство и культуру. Человек объявляется несамостоятельным. Заметим, какое тут противоречие с экзистенциализмом. По-видимому, разумно учитывать и ту и другую точку зрения. Человека вряд ли можно назвать совершенно свободным, как это делают экзистенциалисты, но если бы он был таким зависимым, как это говорят марксисты-культурологи, мы бы видели сплошную глупость вокруг. Про свободу, видимо, нельзя сказать, что она наверняка и всегда есть или наверняка и всегда ее нет.

Вообще, теории социального формирования подразделяются на две группы: а) более простые теории формирования качеств субъекта, б) более глубокие теории формирования его идентичности. Если формирование качеств субъекта может происходить, в общем-то, без участия самого субъекта (ребенка можно воспитать, к примеру, музыкантом), то в формировании собственной идентичности субъект всегда участвует сам, иначе это не идентичность. Как совместить это: добровольное участие в принятии идентичности и то, что идентичность воспитывается, формируется, навязывается? Это некая способность субъекта действовать добровольно-принудительно.

Культурное формирование

Здесь с самого начала нужно сделать некоторое отступление и упомянуть вопрос о том, в каком смысле языковое и культурное формирование являются вообще социальным формированием. Неявным образом тут подразумевается, что язык и культура — это такие инструменты, при помощи которых социум воздействует на субъекта. Это, разумеется, недопустимое упрощение. Культура — отнюдь не инструмент в руках социума, как, предположим, была инструментом идеология в руках правящего класса у Маркса. Социум, состоящий из субъектов, точно так же подчиняется культуре (и языку), как и каждый входящий в него субъект. Единичный субъект может быть гораздо свободнее от культурных и языковых навязываний, нежели социум в целом. С другой стороны, единичный

субъект может оказывать на культуру большее воздействие, чем весь социум. Тем не менее, я рассматриваю культурное формирование субъекта вместе с социальным. Будем считать это необходимым упрощением.

Первая красивая теория культурного формирования субъекта принадлежит, по-видимому, Шпенглеру, хотя в философском смысле мы, наверное, должны возвести такой ход мысли к Гегелю. Впрочем, Шпенглер идею влияния культуры на субъекта не развил, скорее он ее образно показал. Вообще, в теории культуры вопрос взаимодействия свободного субъекта и детерминации его культурой разработан недостаточно. Каким-то образом нам предлагается понять, что то, что является целью и задачей культуры, превращается в цель и задачу субъектов — возможно, не всех, возможно, достаточно сложным образом, но тем не менее, как происходит этот переход, не вполне понятно. Слова типа «инкультурация», «социализация», «интериоризация» мало помогают, потому что они называют этот загадочный процесс, но не объясняют его. Скорее мы видим справедливость этого утверждения на практике, поэтому исследователи не оставляют попыток сформулировать хотя бы какую-нибудь теорию для этого (причем данная теория не должна, разумеется, противоречить данным современной когнитивной науки). Так что в целом вопрос культурного формирования субъекта — это, мне кажется, скорее не разработанная тема, а задача на будущее.

Гораздо понятнее с частными случаями. Например, частным случаем культурного формирования субъекта будет языковое формирование мышления. Другими частными случаями будут: навязывание дискурса, привитие идеологии и ценностей и т. п.

Дискурс и идентификация

Рассмотрим теории дискурса. В большинстве их дискурс рассматривается как то, что навязывается субъекту. Поскольку сила, с которой навязывается дискурс, не может быть столь

же велика, как сила навязывания языка (родной язык никто не выбирает, в то время как перед лицом дискурса субъект всегда в сущности свободен, он принимает или не принимает его добровольно, хотя бы отчасти), здесь происходит переход к применению дополнительных инструментов. Прежде всего, это упоминавшееся выше формирование идентичности. Обычно формирование идентичности и навязывание дискурса рассматриваются вместе, и действительно, довольно легко заметить, что они как бы помогают друг другу в достижении одной и той же цели. Как было задано и Фрейдом, идентичность понимается не корреспондентным образом, не как описательный ответ на вопрос «Каков я?». Она является инструментом, с помощью которого субъект реализует социальные цели. Субъект презентует социуму свою идентичность, причем и выбирает, и презентует ее так, чтобы наилучшим образом достичь этих социальных целей, прежде всего, целей высказывания, заявления о себе. Вот что пишут Дж. Поттер и М. Уэзерел:

«“Я” артикулируется в дискурсе так, чтобы максимизировать основания, которые имеет человек для того, чтобы быть услышанным»¹.

Поттер и Уэзерел цитируют Р. Харре:

«Главной целью этого критического движения является перемещение фокуса анализа с “Я-как-сущности” на методы конструирования “Я”. То есть, вопрос заключается не в том, какова истинная природа “Я”, а то как мы говорим о “Я”, каковы те дискурсы, которые мы используем, выстраивая касающиеся “Я” теории? Предполагается, что методы осмысления “Я” являются ключом к любому объяснению того, что такое “Я”, поскольку индивидуальный смысл “Я” (sense of self) фактически является конгломератом этих методов, производимых путем разговора и теоретизирования. Имеет место не одно “Я”, которое ждет, чтобы его познали, но множество “Я”, обнаруживаемых в различных лингвистических практиках существующих сейчас и существовавших в прошлом в нашей и других культурах. “С этой

¹ Поттер Дж., Уэзерел М. Дискурс и субъект. В: Они же. Дискурс и социальная психология: за пределами установок и поведения. http://psylib.org.ua/books/_pottu01.htm#n2

точки зрения, — говорит Ром Харре. — быть 'Я' не значит быть определенного типа существом, но значит обладать определенной теорией»¹.

«То, что в наше время мы считаем характеристиками «Я», можно рассматривать как [всего лишь] накопленный в ходе вековых дебатов арсенал [риторики]. Они были и остаются символическими ресурсами, которые мы используем, чтобы делать свои заявления среди множества конкурирующих конструкций окружающего нас мира»².

Таким образом, идентичность является и продуктом дискурса, и инструментом в дискурсе, они неразрывно связаны. Нельзя не отметить, что такого рода учения о субъекте, а они очень распространены в философии деконструктивизма, рисуют субъекта в социуме как, в общем, недалекого и неразвитого человека в толпе таких же недалеких и неразвитых людей, где все хвастаются друг перед другом своими мастерски сконструированными идентичностями и пытаются перекричать друг друга — в дискурсивном, разумеется, смысле. Это явное преувеличение. Скажем, кружок философов, совместно размышляющих над сложной проблемой, тогда у нас окажется вообще выпавшим из теорий субъектности, поскольку в этих теориях не находится средств трактовать этих людей как субъектов!

Имманентность. Деконструкция субъекта в постмодерне

Мы еще в самом начале говорили, что учения о субъекте вообще не очень популярны в современной философии, потому что модно утверждать «субъекта нет». Под этим, как мы видели выше, подписались бы многие учения, но постмодерн — это философия, особенно яростно отстаивающая это утверждение.

¹ Там же

² Там же

Ж. Делез о субъекте

Здесь надо провести связь с делезовской идеей имманентизма. В сущности, имманентизм — это примерно то же, что материализм, если только убрать из него материю. Это заявка на монизм, на обязательное отсутствие второго начала, на объяснение всего через «имманентность» — то есть некую новую неопределенную субстанцию. Предшественник такого имманентизма — Спиноза, неудивительно, что Делез его изучал и цитировал. Имманентность — не материя и не дух, хотя в рамках постмодерна ее спокойно можно назвать, например, текстом и вообще чем угодно, потому что постмодерн не строг в терминах и любит парадоксы. Однако в смысле идей Делез себе не изменял, он всегда был верен имманентности. Однако рассмотрим идеи Делеза более тщательно.

Ранний Делез

В произведении «Эмпиризм и субъективность» он анализирует юмовский «Трактат о человеческой природе». В этом произведении, насколько я понимаю, специальной идеи «субъекта» вообще нет, ее туда привносит Делез. И рассматривает скорее через призму конструкции, чем деконструкции.

Он разводит понятия «душа», «природа человека», «воображение», «принципы». И все это отличается от понятия «субъект». Известна основная идея Юма: не просматривается «интегративная» активность субъекта, мысли текут сами по себе по законам ассоциаций, нет никакого «Я», которое отличалось бы от впечатлений и восприятий. Однако Делез находит у него субъекта и даже активного.

«... снова возможен вопрос: как же душа становится субъектом? Как же воображение становится способностью?»¹

«Субъект, буквально, выходит за пределы того, что душа сообщает ему: я верю в то, чего никогда не видел и не касался. Но субъект может выйти за пределы данного потому что, пре-

¹ Делез Ж. Эмпиризм и субъективность. М., 1991, с. 9.

жде всего, — в душе — он есть некий результат действия принципов, выходящих за пределы души и воздействующих на последнюю».¹

Согласно схеме Делеза, принципы (прежде всего принципы ассоциации) независимы от души и природы и обладают некоей собственной силой. Они воздействуют на душу и на воображение, благодаря чему появляется субъект:

«Душа, когда на нее оказывают воздействие принципы, становится субъектом»².

Субъект выходит за пределы души, и благодаря этому становится возможным познание:

«Мы думали найти сущность эмпиризма именно в конкретной проблеме субъективности. Но прежде следовало бы спросить, как определяется субъективность. Субъект определяется движением и через движение своего собственного развития. Субъект — это то, что развивает само себя. Вот единственное содержание, какое мы можем придать идее субъективности: опосредование и трансценденция. Но отметим, что движение само-развития, или движение становления-иным, двойственно: субъект выходит за свои пределы, он ставит под сомнение самого себя. ... Я, выходя за пределы [данного], считаю себя субъектом и полагаю себя в качестве субъекта: я утверждаю больше, чем знаю».³

Однако все-таки это не тот автономный субъект, о котором говорили Декарт и Кант. Согласно Делезу, дело субъекта — навести порядок в разрозненных идеях воображения, привести их в систему.

«Теперь мы должны поставить следующий вопрос: что мы имеем в виду, когда говорим о субъекте? Мы имеем в виду, что воображение, став собиранием, становится теперь способностью; а разбросанное собрание становится системой. Данное снова схватывается с помощью движения и в движении, выходящем за пределы данного. Душа становится человеческой природой. Субъект изобретает и верит; он — *синтез, синтез души*»⁴.

¹ Там же, с. 11.

² Там же, с. 14.

³ Там же, с. 86.

⁴ Там же, с. 95.

Таким образом, Делез показывает, что субъект, хотя и не автономен — он результат воздействия принципов на душу, — но необходим, чтобы мысли были не в хаосе, чтобы идеи связывались в систему, чтобы мы могли проводить связи между ними.

Поздний Делез

В более поздних, чем «Эмпиризм и субъективность», произведениях Делеза мы видим типичную для этого направления мысли постановку вопроса. Это смерть субъекта, прежде всего, как автора. Никакой субъект не является автором смысла. Смысл рождается сам.

В «Логике смысла» Делез пишет о поверхности, противопоставляя ее глубине. Глубина — место физических тел и, как можно понять, переживаний и чувств. Поверхность — место событий. События случаются не с телами. Тела пребывают в своих физических превращениях, и эти превращения континуальные. На поверхности мы видим события, порождающие смыслы. Между телами и их превращениями связи причинно-следственные, между событиями же возможны только псевдосвязи. События — это, как говорит Делез, эффекты.

Все тела — причины друг друга и друг для друга, но причины чего? Они — причины особых вещей совершенно иной природы. Такие эффекты — не тела, а, собственно говоря, нечто «бестелесное». Это — не физические качества или свойства, а логические и диалектические атрибуты. Это — не вещи или состояния вещей, а события¹.

Он ссылается на стоиков:

(Стоики радикально разводят) два плана бытия, чего до них еще никто не делал: с одной стороны, глубинное и реальное бытие, сила; с другой — план фактов, резвящихся на поверхности бытия и образующих бесконечное множество бестелесных сущих Бестелесные эффекты никогда не бывают причинами друг друга².

¹ Делез Ж. Логика смысла. М., 2011. С. 13.

² Там же, с. 15.

О том, как порождается смысл, Делез пишет тоже в Логике смысла:

Трудно ответить тем, кто хочет обойтись словами, вещами, образами и идеями. Ибо нельзя даже сказать, существует ли смысл в вещах или в разуме. У него нет ни физического, ни ментального существования¹.

Именно события и являются источниками, вернее, порождающими началами смысла:

Смысл действительно *производится* этой циркуляцией — в качестве смысла, отсылающего как к означающему, так и к означаемому. Короче, смысл — это всегда *эффект*².

Нет нужды повторять, что смысл, по существу, *производится*: он никогда не изначален, но всегда нечто причиненное, порожденное³.

Субъект, порождающий смысл, отсутствует. Он существует не больше, чем у Гегеля существовал субъект-человек, который был не более чем моментом бытия субъекта-субстанции. Обычно считается, что Делез возражал Гегелю, но мне кажется, их можно сблизить по этому признаку: про бытие субъекта-человека ничего не говорится, в то время как порождающая смыслы поверхность (у Гегеля это и был бы субъект-субстанция) существует. Хотя слово «субстанция», конечно, далеко не из словаря Делеза. В то же время Делез много говорил про имманентность. Можно сказать, что это имманентность порождает смыслы.

Что касается субъекта такого нового дискурса (если учесть, что больше нет никакого субъекта), то это ни человек, ни Бог, а еще меньше — человек на месте Бога. Субъектом здесь выступает свободная, анонимная и номадическая сингулярность, пробегающая как по человеку, так и по растениям и животным, независимо от материи их индивидуации и форм их личности: сверхчеловек не значит ничего другого, кроме этого — высший тип *всего, что есть*⁴.

Он ссылается на Сартра:

¹ Там же, с. 33.

² Там же, с. 97.

³ Там же, с. 129.

⁴ Там же, с. 146

[Сартр говорит]...в его программной статье 1937 года: безличное трансцендентальное поле, не имеющее формы синтетического личностного сознания или субъективной самотождественности, — субъект, напротив, всегда конституируется¹.

И видит в этом свою задачу в отношении философии:

В этом и состоит фундаментальная проблема: «кто говорит в философии?» или: каков «субъект» философского дискурса?²

...очищать трансцендентальное поле от следов какого-либо подобия сознанию и когито — такова задача философии, не желающей попасть в их западню³.

Философия тоже работает сама по себе:

Когда мы спрашиваем, «что значит ориентироваться в мысли?», то оказывается, что мысль сама предполагает оси и направления, по которым она развивается, что у нее есть география еще до того, как появится история, и что она расчерчивает измерения до конструирования систем⁴.

Много пишет Делез о соотношении смысла и нонсенса. Прежде всего, он отличает нонсенс от абсурда. Абсурд — это простая, неинтересная противоположность смыслу. Нонсенс — это вообще не противоположность смыслу, нонсенс тесно спаян со смыслом. На предположение что у нонсенса нет смысла, Делез отвечает:

Но такое возражение неосновательно. Пустословием была бы фраза, что нонсенс имеет смысл, а именно тот, что у него нет никакого смысла. Но это вовсе не наша гипотеза. Наоборот, когда мы допускаем, что нонсенс высказывает свой собственный смысл, мы хотим указать на то специфическое отношение, которое существует между смыслом и нонсенсом и которое не копирует отношение между истиной и ложью, то есть его не следует понимать просто как отношение взаимоисключения⁵.

Нонсенс — это парадокс, который нас озадачивает, который заставляет нас искать ответ. Упоминает Делез и Рассела с его парадоксами типов в логицизме. Парадоксы, нонсенсы и

¹ Там же, с. 134.

² Там же, с. 145.

³ Там же, с. 166.

⁴ Там же, с. 170.

⁵ Там же, с. 94.

абсурды рождаются в теории множеств из-за включения одних множеств в другие. И тут тоже парадокс заставил Рассела искать ответ.

Логика смысла необходимым образом состоит в том, чтобы утверждать между смыслом и нонсенсом изначальный тип внутренней связи, некий способ их сопричастия, на который мы сейчас можем лишь намекнуть, рассматривая нонсенс как слово, высказывающее свой собственный смысл¹.

И смысл, и нонсенс подвижны. Смысл рождается в стихии нонсенса, бессмыслицы. В этом смысле пример Кэррола, конечно, идеален, но и наш русский нонсенс тоже неплох. ... нонсенс обеспечивает *дар смысла*².

Нонсенс — это то, что не имеет смысла, но также и то, что противоположно отсутствию последнего, что само по себе дарует смысл. Вот что следует понимать под нонсенсом»³.

Таким образом, мы увидели, что нет субъекта, который бы порождал смысл. Однако кто воспринимает смысл? Смысл рождается сам (в стихии нонсенса), но как он воспринимается? Есть ли воспринимающий субъект? В «Логике смысла» Делез про это не пишет, но это можно прочесть в его книге «Различие и повторение».

В «Различии и повторении» Делез много говорит о восприятии, о характере бытия субъекта, о том, как в нем сами собой происходят синтезы (а это и есть конституирование смысла). Он широко пользуется понятием «пассивного синтеза». Вообще, понятие пассивного синтеза мы встречаем у Гуссерля, где оно довольно ясно объяснено: путем пассивного синтеза нам даются вещи, о которых мы не думаем специально. Это пред-понимание, пред-знакомство. Активный синтез, в отличие от пассивного — это синтез смысла того, на что мы обращаем внимание (пар. 38 КМ) У Делеза такого понятного объяснения нет. Прежде всего под пассивным синтезом он, кажется, понимает привычку, согласно которой восприятие вещей течет во времени.

¹ Там же, с. 94.

² Там же, с. 96.

³ Там же, с. 99.

Единичные субъекты в принципе существуют, но к попыткам их описания он относится критически.

То содержание является бесконечной континуальностью свойств универсального, упаковывающегося в конечных частных Мыслящих субъектах, рассматриваемых в качестве сущностей. То частные лица — только свойства или облики, развивающиеся в бесконечной универсальной глубине, но отсылающие к сущностям как к истинным определениям чистого Мыслящего субъекта или, скорее, «Себя», заключенного в этой глубине¹.

Скорее, наоборот, субъект распадается:

Если вечное возвращение — высшее, то есть самое интенсивное мышление, то потому, что его высшая связность в самой высокой точке исключает связность мыслящего субъекта, мира, Мыслимого в качестве Бога-гаранта².

Тем более он распадается, что надежность мыслящего субъекта напрямую связана с надежностью Высшего субъекта — Бога:

Ницше был, кажется, первым, кто увидел, что смерть Бога становится эффективной лишь при разрушении Мыслящего субъекта.

Таким образом, Мыслящий субъект, Бог и мир — похоже на три кантовские регулятивные идеи — по Делезу, конституируются вместе, и вместе же распадаются. Точнее говоря, распадаются не они сами. Распадается вера в них. И началось это, конечно, с Ницше, хотя первые намеки на это появились, по Делезу, у Юма.

В «Различии и повторении» Делез много пишет о времени (что естественно, если речь идет о повторении — феномене временном). Он обращается к классическим текстам Бергсона и Гуссерля.

Бергсон обратился к Юму, как только столкнулся с аналогичной проблемой: часы быют четыре... Каждый удар, каждое сотрясение или возбуждение логически независимы от другого, *mens momentanen*. Но мы сжимаем их в качественное внутреннее впечатление вне всякого воспоминания или видимого расчета в том живом настоящем, в том пассивном синтезе, ко-

¹ Там же, с. 70.

² Там же, с. 81.

торым является длительность. Затем мы восстанавливаем их в сопредельном пространстве, производном времени, где можем воспроизвести, отразить, считать их в качестве внешних впечатлений, поддающихся подсчету.¹

Однако как деконструировать субъекта — ведь у Бергсона и Гуссерля он был? Делез пишет о «личинках» субъектов, множественных и принципиально несамодостаточных:

Мыслящие субъекты — личинки субъектов; мир пассивных синтезов создает систему мыслящего субъекта в условиях, требующих определения, но это система распавшегося мыслящего субъекта. Мыслящий субъект возникает, когда где-то появляется беглое созерцание, где-то начинает работать машина сжатия, способная в какой-то момент выманить различие у повторения. Мыслящий субъект лишен модификаций, он сам — модификация; этот термин обозначает именно выключенное различие².

Он говорит о «привычке», как Юм, и он «памяти», как Бергсон:

Привычка — первоначальный синтез времени, учреждающий жизнь настоящего, которое проходит. Память — основной синтез времени, учреждающий бытие прошлого (то, что делает настоящее преходящим).³

Оба эти синтеза он называет пассивными, хотя память возможна и в активном модусе:

Активный синтез имеет тогда два соотносимых, хотя и не симметричных аспекта: воспроизведение и отражение, припоминание и узнавание, память и понимание⁴.

Пассивным является и восприятие:

восприимчивость как способность испытывать чувства были лишь следствием и что пассивный мыслящий субъект глубоко учрежден пассивным же синтезом (созерцание — сокращение)⁵

Таким образом, деконструкция воспринимающего субъекта происходит по линии его пассивности. Воспринимающий субъект так же вторичен, как субъект-автор:

Систему наполняют субъекты, одновременно личиночные субъекты и пассивные мыслящие субъекты. Это пассивные

¹ Там же, с. 97.

² Там же, с. 105.

³ Там же, с. 106.

⁴ Там же, с. 107.

⁵ Там же, с. 115.

мыслящие субъекты, так как они совпадают с созерцанием соединений и резонансов; эти субъекты — личиночные, поскольку они — лишь опора или жертва динамизмов¹.

Рассуждая о том, как рождается философия, Делез пишет, что вещи сами заставляют мышление мыслить:

... различается два вида вещей: не затрагивающие мышление и (Платон скажет об этом ниже) *заставляющие* мыслить.²

Не хватает власти абсолютной необходимости, то есть первичного насилия над мышлением, странности, враждебности, единственно способной вывести мышление из его естественного оцепенения и вечной возможности: таким образом, существует только невольная мысль, вынужденно вызванная в мышлении, тем более совершенно необходимая, что рождается она путем взлома, из случайного в этом мире. В мысли первичны взлом, насилие, враг, ничто не предполагает философию, все идет от мизософии³.

Мыслящий субъект и Я, говорит Делез, «заминированы мучающими их полями индивидуации». Проблемы сами работают в сознании, это навязано субъекту и он не имеет никакой свободы в обращении со своими мыслями.

Следует ... рассматривать проблемы не как «данные» (*data*), но как мысленные «объективности», обладающие самодостаточностью, включающие в свое символическое поле создающие и инвестирующие акты.⁴

Кант говорил о «представлениях», но для Делеза это понятие окрашено резко отрицательно:

Подлинная оппозиция заключена в другом: между Идеей (структура-событие-смысл) и представлением. ... Вот почему представление в целом является элементом знания, получаемого путем соединения мыслимого объекта и его узнавания мыслящим субъектом⁵.

Представление противопоставляется смыслу, событию, идее. Представление чисто пассивно и ни к чему не ведет. У Делеза нет кантианской активности субъекта, это у идей активность, которую они навязывают субъекту.

¹ Там же, с. 151.

² Там же, с. 174.

³ Там же, с. 175.

⁴ Там же, с. 198.

⁵ Там же, с. 236.

В мышлении нет ни субъекта, ни объекта:

Мы не только не являемся универсальным Мыслящим субъектом, но и не находимся перед каким-либо универсальным объектом. Объекты, так же как и различные Мыслящие субъекты, выделяются посредством и внутри полей индивидуации¹.

Произведение Делеза, совместное с Ф. Гваттари, «Капитализм и шизофрения», не поддается легкому пересказу. Понять мысль Делеза и Гваттари нелегко, прежде всего, потому, что они очень своеобразно понимают шизофрению. Она у них выглядит витальным началом, некоей правдой человеческого существа до того, как его возьмут в оборот общественные силы. Это очень не похоже на то, как описывают шизофрению все остальные авторы (как, наоборот, снижение витальности). Насколько я поняла, они опираются на то понимание шизофрении, которое следует из работ Мелани Кляйн, из ее «шизо-параноидной позиции».

Кроме шизофрении, авторы вводят, не давая определений, понятия «желающих машин» и «тела без органов». Насколько можно понять, речь идет о том, что субъекты ничего не решают — машины работают сами по себе. Они производят желание и стремятся его удовлетворить. Тело без органов — это какая-то стихия, сама не активная, но служащая для «прикрепления» к ней машин желания.

Что касается субъекта, то его не может быть там, где всем завладели машины:

Третий срез желаемой машины — это срез-остаток или отброс, который производит субъекта рядом с машиной, в качестве прилегающей детали машины. Этот субъект не имеет специфичного и личного тождества, он проходит по телу без органов, не разрушая безразличия последнего не только потому, что он является частью рядом с машиной, но и потому, что он есть часть, сама по себе распределенная, — часть, к которой возвращаются части, соответствующие обособлениям цепочки и выборкам из потоков, осуществленным машиной².

Сама машина тоже не субъект:

Желающая машина, частичный объект ничего не представляет — он не является репрезентативным. Он является носите-

¹ Там же, с. 276.

² Делез Ж, Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург, 2008, с. 69.

лем отношений и распределителем агентов; но эти агенты — не личности, а эти отношения — не intersubjektive. Это производственные отношения как таковые, агенты производства и антипроизводства.¹

Очень много авторы пишут про то, что психоаналитическая теория Эдипова комплекса ложная (собственно, вся 600-страничная книга посвящена почти только этому). Мне представляется, что это тоже заход против субъекта. Нельзя сказать, что у Фрейда ребенок на стадии Эдипова комплекса был субъектом, но по всей логике Фрейда становление субъектом невозможно без этой стадии. Благодаря ей у ребенка появляется идентификация, завязываются все отношения, которые будут в течение всей его жизни конституировать в нем субъектность. Говоря о том, что Эдипов комплекс неважен, Делез и Гваттари, фактически, еще раз утверждают, что субъект вообще не конституируется, он остается на уровне примитивных до-эдиповых «машин желания».

В. Декомб, иллюстрируя элиминацию субъекта в областях, близких к постмодерну, приводит слова Ницше:

(a) Что касается предрассудков логиков: я никогда не перестану подчеркивать тот скромный факт, который эти суеверные не хотят добровольно признать. А именно что «мысль» приходит, когда приходит, а не тогда, когда «я» хочу. (b) Было бы *фальсификацией* фактов сказать: субъект «я» есть условие предиката «думаю», (c) Это думает: но если это «это» окажется старым добрым «я», то тогда — будем снисходительными в терминах — эта фраза окажется простым предположением, простым утверждением и никоим образом не «внезапно возникшей уверенностью», (d) И в конце концов это «это думает» уже говорит слишком много обо всей ситуации, так как это «это» уже содержит интерпретацию процесса, не принадлежа при этом ему самому. Мы рассуждаем так, имея привычку грамматического анализа: «Думать — это активность, у каждой активности есть субъект, следовательно...»².

¹ Там же, с. 78.

² *Nietzsche. Jenseits von Gut und Böse*, ed. Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Munich, de Gruyter, 1988, § 17. Цитирую по: Декомб В. Дополнение к субъекту. М., 2011

Действительно, у истоков одной элиминативной парадигмы, а именно «мысли сами себя думают», стоял именно Ницше. Но еще раньше очень похожие вещи говорил Юм. Мысли, говорил он, собираются в уме по собственным законам. Это могут быть, например, законы ассоциаций. Но не субъект распоряжается своими мыслями в голове, а, скорее, мысли распоряжаются субъектом. Если вскрыть законы, по которым мысли приходят в голову, то субъект станет объектом, чисто каузально зависимым от этих законов (чуть позже мы увидим, что Делез трактует Юма по-другому). То же самое говорит и Ницше: «Я» — это грамматическая фикция, «Я думаю» — это пустая фраза, привычка приписывать себе начало тех явлений, которые происходят со мной сами по себе. Я полагаю, что именно против такого пафоса Юма Кант ввел свое «трансцендентальное единство апперцепции»: наше представление о том, что мыслю все-таки именно Я, по необходимости присоединяется ко всем нашим мыслям. Однако начало мыслей Кант тоже полагает в спонтанности воображения, как и Юм. Мы уже видели и еще увидим, что субъект все-таки организует собственные мысли, иначе наступает бессвязность (и бесполезность) мыслительного процесса. Однако и Юм, и Ницше считали по-другому.

Теперь остается только один шаг: надо найти те законы, которые управляют мыслями. Постмодерн находит эти законы во влиянии на человека господствующего дискурса. Это мы видели еще когда говорили о Лакане. У него дискурс был тем, что конституирует и желания человека, и его мысли. Мы помним и формулу ««Я» артикулируется в дискурсе так, чтобы максимизировать основания, которые имеет человек для того, чтобы быть услышанным».

Дискурс

Но сам дискурс в постмодерне не всемогущ. Не только он сам навязывается, но и его навязывают нам дисциплинарные практики. Вот что говорит Фуко в своей знаменитой лекции «Порядок дискурса»:

«И напрасно дискурс предстаёт с виду чем-то малозначительным — запреты, которые на него накладываются, очень рано и очень быстро раскрывают его связь с желанием и властью». «В обществе, подобном нашему, конечно же, известны процедуры исключения. Самая очевидная и самая привычная из них — это запрет. Нам хорошо известно, что говорить можно не все, говорить можно не обо всём и не при любых обстоятельствах, и, наконец, что не всякому можно говорить о чём угодно»¹.

Дискурс и власть переплетены, они действуют сообща: «Дискурс ведь — что и показал нам психоанализ — это не просто то, что проявляет (или прячет) желание, он также и то, что является объектом желания; и точно так же дискурс — а этому не перестаёт учить нас история — это не просто то, через что являют себя миру битвы и системы подчинения, но и то, ради чего сражаются, то, чем сражаются, власть, которой стремятся завладеть»².

Фуко говорит о трех силах, которые действуют в дискурсе, через него и благодаря ему. Это «запрещённое слово, выделение безумия и воля к истине». Казалось бы, «воля к истине» — это совсем не приоритет для постмодерна. Тем не менее, Фуко ее вводит, потому что она организует дискурс. В своей работе «Слова и вещи» Фуко вводит понятие «эпистема», что очень похоже на куновскую парадигму для естественных наук. Эпистема — это, так сказать, глобальный дискурс некоторой эпохи. Находясь в нем, мы стремимся не только «артикулировать Я, чтобы быть услышанными», мы реально стремимся говорить что-то правильное. Можно привести в пример науку: она запрещает определенные виды дискурсов и навязывает другие типы.

В связи с господством дискурса над субъектом заговорили о смерти автора. Вот фраза Фуко из того же «Порядка дискурса»:

«Речь идёт об авторе — понимаемом, конечно, не как говорящий индивид, который произнёс или написал текст, но как принцип группировки дискурсов, как единство и источник

¹ Фуко М. Порядок дискурса. <https://gtmarket.ru/library/articles/777>.

² Там же.

их значений, как центр их связности.... Автор — это то, что лишаящему покоя языку вымысла даёт формы его единства, узлы связности, прикрепление к реальности».

«Индивид, приступающий к писанию текста, горизонтом которого маячит возможное произведение, принимает на себя определённую функцию автора: то, что он пишет и чего не пишет, что набрасывает, пусть даже в качестве предварительного черновика, как эскиз произведения, и то, что он окончательно бросает и что теряется как обыденная речь, — вся эта игра различии предписана индивиду определённой функцией автора, каковой он получает её от своей эпохи или же какой она, в свою очередь, становится в результате произведённых им изменений»¹.

Другими словами, дискурс пишет себя сам, автор нужен чисто условно, чтобы было на кого сослаться «для порядка». Научные книги мы пишем точно так же: излагаем идеи и комментируем их, но при этом ищем цитаты, представляя дело так, что пересказываем мысли других людей. Но при этом мы даже в некоторой степени уверены, что эти мысли, как было уже сказано, «думают себя сами».

Упомянем еще раз Ж. Деррида. В своей статье “Différance” (Д. Кралечкин переводит «Различае») он концентрируется на антиметафизической сущности различания. Он пишет: «... различае *не есть*, не существует, не является сущим-присутствующим (*он*), каким бы оно ни было; и нам поэтому нужно будет отметить все *то, чем это различае не является*, иначе говоря *все*; и, следовательно, отметить, что различае не имеет ни существования, ни сущности»².

Различие является более важной стороной мысли, чем отождествление³:

ведь только отправляясь от различия и его «истории», мы можем претендовать на знание того, кто «мы» есть и где мы⁴.

¹ Там же.

² Деррида Ж. Поля философии. М., 2012, с. 27.

³ О том же отечественный феноменолог В. И. Молчанов написал книгу «Различение и опыт. Феноменология неагрессивного сознания», где он, анализируя Гуссерля, пишет, что различение — работа сознания.

⁴ Деррида Ж. Поля философии, С. 28.

Но что такое, по Деррида, «мы»? «Что различает, кто различает?» — спрашивает Деррида. Это делаем не «мы» как субъекты, это делает сам язык:

«язык [который соответственно состоит только из различий] не является функцией говорящего субъекта». Это предполагает, что субъект (самотождественность или, в некоторых обстоятельствах, сознание самотождественности, самосознание) вписан в язык, является «функцией» языка...¹

Поэтому различие происходит само собой:

Итак, мы сможем назвать различаем то «активное», подвижное рассогласование различных сил и различий сил, которое Ницше противопоставляет всей системе метафизической грамматики...²

Все эти изложенные теории относительно того, что субъект весьма несамостоятелен, в постмодерне изобилуют, но ими дело не ограничивается. Фуко в определенном смысле реставрировал субъекта. Он это сделал в большом позднем произведении «Герменевтика субъекта», где тщательно рассмотрел понятие «забота о себе». Здесь мы видим, что главное качество субъекта для позднего Фуко — обращенность на себя, самовоздействие. Книга написана как история — касающаяся только веков античности и средневековья — того, как воспитывали себя видные философы, какие советы они давали, какие душевные качества они развивали в себе и советовали развивать другим. Фактически, это обзор теорий и практик создания — как бы самоконституирования — субъектности. Фуко показывает неразрывную связь между способностью к постижению истины и этическими характеристиками субъекта, которая была характерна для античности и средневековья, но в Новое время перестала мыслиться как обязательная. В прошлые же века практики самовоспитания играли фундаментальную роль в движении к знанию.

¹ Деррида Ж. Там же, с. 38.

² Там же, с. 41.

Конечно, в таком самоконституировании субъекта дискурсы и эпистемы по-прежнему играют роль, теории и практики заботы о себе развиваются в определенной культуре. Но все же мы видим, как Фуко описывает глубоких, вызывающих уважение мыслителей, призывы которых уже нельзя свести к простой формуле «артикулируем себя так, чтобы нас слышали». Таким образом, Фуко отходит от упрощенной деконструкции субъекта, ставя на ее место, скорее, конструкцию.

Гендер и объективация

Объективация другого человека — это точка зрения на него как на объект, на тело, ее крайний вид — расчеловечивание. Расчеловечивание, конечно, однозначно плохо. Насчёт объективации так однозначно сказать нельзя. Нередко феминистки на нее жалуются. Они указывают, например, что даже к маленькой девочке отношение не такое, как к мальчику, ею чаще любят, на нее смотрят как на куколку, в то время как от мальчика ожидают действий. Девочке не формируют субъектность, а мальчику ее формируют или по крайней мере поддерживают ее самоформирование. Девочка и сама привыкает подавать себя как объект, смотреть на себя таким образом, считать себя объектом. У нее как бы вырабатывается меньше привычки к субъектности.

«Репрезентации женского удовольствия и желания *создают* и поддерживают фемининные [социальные] позиции. Эти позиции — не чуждые нам роли, данные нам кем-то извне (тогда от них было бы просто избавиться) и не естественные атрибуты фемининности. [Наши] фемининные позиции конструируются нами как реакции на удовольствия, которые нам предлагают; наша субъектность и идентичность формируются под действием дефиниций желаний, которые нас окружают»¹.

¹ Поттер Дж., Уэзерел М. Дискурс и субъект. В: Они же. Дискурс и социальная психология: за пределами установок и поведения. http://psylib.org.ua/books/_pottu01.htm#n2

Видимо, окончательно расстаться с объективацией невозможно в принципе. Мы всегда смотрим на себя в том числе и глазами Других, а Другие всегда смотрят на нас отчасти как на объект (об этом говорит русская пословица: «На людей посмотреть и себя показать»). Поэтому мы и сами всегда отчасти воспринимаем себя как объект. На примере тех же женщин это видно грубовато, но наглядно. Женщина может испытывать недостаток субъектности, когда на нее только смотрят и не дают ей самой смотреть и действовать, но если ее превратят в чистого субъекта и вообще не будут на нее смотреть, она, скорее всего, испытает сожаление, особенно если привыкла считать себя симпатичной. Ей нравится быть симпатичной, она с удовольствием смотрится на себя в зеркало. Вообще нарциссизм человека — довольно распространенное явление. У него много определений, его понимают по-разному, то есть его не обязательно считают отношением к себе как к объекту. Но если подумать, отношение к себе очень, очень в большой степени есть объективация. Аналогично, разумеется, и отношение к Другому. Один из авторов, которые отстаивали противоположный подход — Ясперс. Он писал об экзистенциальной коммуникации: «Понять другого означает понять его в его свободе». Много говорили об отношении Я-Ты в философии диалога. Это прекрасно, и обязательно надо к этому стремиться, но надо видеть и реальность: во многих случаях никакая экзистенциальная коммуникация Я-Ты не происходит. На примитивных уровнях общения и говорить не о чем (а это касается заметной части людей. Как, например, общаются между собой люди низов, алкоголики, преступники на зоне, гопники?). Но даже если мы берем возвышенный тип общения двух интеллигентов, объективация все равно будет присутствовать. Хотя бы в виде возможности, которая всегда сохраняется, сказать о человеке в третьем лице, например, когда мы передаем его мнение по какому-то вопросу третьим лицам или что-то рассказываем о нем. Объективация — это обратная сторона субъектности.

Социальное «антиформирование» субъекта

Это не самое распространенное в современной философии направление для теорий субъекта. Помимо релятивизма (запрос на который естественен в мультикультурном светском обществе потребления), современный мир явным образом востребует коллективизм, позитивное отношение к собственной зависимости от социума. Предлагается и позитивный выход из зависимости: стать лидером социума, поставить его в зависимость от себя. В этом разделе мы рассмотрим несколько учений, которые, условно говоря, указывают, что субъект, для того, чтобы обрести автономию, должен сделать шаг от социума или даже против него. Я полагаю, что человек в философском смысле становится субъектом тогда, когда преодолевает свою полную включенность в социум (понятно, что он преодолевает это не до конца, то есть включенность становится не нулевой, но и не полной).

Для этого надо специально заметить, что в классических моделях взаимодействия субъекта и Других, особенно не XX века, а еще более ранних, как бы по умолчанию считается, что в социальное взаимодействие вступают люди исходно одинокие. Как будто сначала был человек, а потом стал социум. Мы находим такой подход даже у Гуссерля. Однако так мыслить очевидно неправильно. В формировании человека социум первичен. Исходно человек социальное существо, только потом, возможно, приобретает автономию.

Ясно, что к таким теориям явным образом относится теория Поршнева, которую мы рассмотрели в пункте об анти-деятельностном подходе. Ее же нужно вписать и в пункт об анти-социальном подходе. Она касается, прежде всего, филогенеза, но ее легко применить и к онтогенезу: чтобы субъект сформировался одиноким, он должен включить контрсуггестию, противопоставить себя суггестивному действию Других.

Аналогично с А. Геленом. Он тоже рассматривал скорее деятельностный подход, чем социальное формирование, но

мы можем сказать, что у него так построено учение о субъекте, что оно направлено и против деятельности, и против социума.

3. Фрейд и Э. Фромм

В книге «Психология масс и анализ человеческого Я»¹ Фрейд сравнивает человека в некотором активно действующем социуме (толпа, армия, церковь) и единичного субъекта, причем исходное состояние субъекта считается самостоятельным, одиноким. Уже и в этом состоянии он находится под управлением инстанции Сверх-Я, сугубо социальной по своему происхождению. Воздействие этой инстанции ощущается как требовательное, суровое. Фрейд указывает, что основную роль в формировании Сверх-Я играл отец. Определенные виды активных социумов, например, армия и церковь, как бы официально позволяют субъекту избавиться от этой инстанции. Она делегируется командиру (вождю, фюреру, пастору, Богу), потому что он как бы замещает отца, в его присутствии интериоризированный отец, то есть Сверх-Я, может быть отменен. Фрейд ищет также ответ на вопрос, почему такое делегирование управления к командиру возможно только в окружении социума, но его ответы не совсем убедительны. Мы можем предположить, что тут играет роль что-то типа взаимного заражения.

Без высшей инстанции человек теряет, грубо говоря, человеческий облик. Взамен он обретает энтузиазм и энергию. Толпа способна на великие свершения: человек в толпе осиливает то, что он не осилил бы в одиночестве. Причем энтузиазм этих свершений сопровождается радостным чувством. Однако столь же легко толпа переходит к злодеяниям. Самое пугающее, что злодеяния она совершает с тем же энтузиазмом и практически с той же радостью. Ведь совесть субъектов отключена, она делегирована. Поэтому Фрейд к этому коллективному энтузиазму настроен резко скептически (книга написана

¹ Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого «Я». СПб., 2011.

накануне Второй мировой войны). Он совершенно уверен, что человек не должен делегировать свои высшие инстанции каким бы то ни было вождям и командирам. Пусть они по природе и социальны, но все же субъект способен пользоваться ими свободно и ответственно, когда он не в составе толпы, а в автономном состоянии.

Надо сказать еще несколько слов о Э. Фромме, который был одновременно психоаналитиком и экзистенциальным мыслителем. Его перу принадлежит книга «Бегство от свободы».

«В основу нашего исследования будет положена главная идея этой книги: человек перерастает свое первоначальное единство с природой и с остальными людьми, человек становится «индивидом» — и чем дальше заходит этот процесс, тем категоричнее альтернатива, встающая перед человеком. Он должен суметь воссоединиться с миром в спонтанности любви и творческого труда или найти себе какую-то опору с помощью таких связей с этим миром, которые уничтожают его свободу и индивидуальность. Пока и поскольку индивид, фигурально выражаясь, не порвал пуповину, связывающую его с внешним миром, он не свободен; но эти узы дают ему ощущение принадлежности к чему-то, как бы гарантируют ему безопасность существования за счет корней в какой-то почве. Я предлагаю назвать эти узы, существующие до того, как процесс индивидуализации приводит к полному обособлению индивида, «первичными узами»».¹

Здесь Фромм ясно показывает, что исходно индивид не свободен, он слит с миром и социумом, первичное состояние человека — социальное. Ребенок всегда конформист, иначе ему не выжить в мире. Однако затем человек становится зрелым и уже может и должен отвечать сам за себя.

«В первую очередь мы займемся таким механизмом бегства от свободы, который состоит в тенденции отказаться от независимости своей личности, слить свое «я» с кем-нибудь или с чем-нибудь внешним, чтобы таким образом обрести силу, недостающую самому индивиду. Другими словами, индивид ищет новые, «вторичные» узы взамен утраченных первичных»².

¹ Фромм Э. Бегство от свободы. М., 2006, с. 39.

² Там же, с. 151.

И так он обосновывает то, что свобода вызывает тревогу. Поэтому человек всегда и стремится к свободе, и бежит от нее. В результате этого побега он присоединяется к общности, что может плохо кончиться: так возникают тоталитарные режимы. Мы видим, что Фрейд и Фромм в данном случае стоят на одной позиции: прежде чем вливаться в коллектив и общность, человек должен спросить себя, не отдает ли он тем самым свою свободу и высшее человеческое свойство — ответственность за свои поступки.

* * *

Тема 12.

ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ

Субъект как со-творец сферы интерсубъективности

Здесь мы снова вспомним Гуссерля и его понятие конституирования.

Рассмотрим порядок конституирования Других и себя. Все, что мы понимаем, конституируется нами. Оно конституируется в качестве имеющегося в наличности, в качестве имеющего смысл, в качестве того, что мы узнаем, понимаем, схватываем. Соответственно, настолько, насколько мы понимаем, что другой есть Другой, Другие конституируются нами. Под Другим здесь понимается другой человек, которого конституирующий субъект воспринимает как человека, в основном подобного себе (мы не будем обсуждать проблемы кросс-культурной компаративистики).

Как понимается иной человек? Как конституируется смысл Другого?

Мне кажется, Гуссерль в Картезианских размышлениях пошел здесь по тому пути, что Другой понимается как подобный — с одной, важнейшей, стороны, иной, с другой, тоже немаловажной, стороны, такой же.

«Прежде всего в Другом, данном в опыте, так, как он дан мне непосредственно и при углублении в его ноэматически-онтическое содержание (чисто как коррелят моего *cogito*, более де-

тальную структуру которого еще только надлежит раскрыть), я обладаю трансцендентальной путеводной нитью»¹.

«То, что Другие конституируются во мне как Другие, — это единственно мыслимый способ, каким они способны иметь для меня смысл и значимость существующих и определенным образом существующих; если они обретают этот смысл в постоянном подтверждении, то, как я должен признать, они именно суть монады, однако исключительно в том смысле, в котором они конституированы: монады, точно так же в себе самих существующие, как я существую в себе самом (*fur sich*); затем, однако, в общности; следовательно (я действительно повторяю уже использованное ранее выражение) — в соединении со мною как конкретным Его, как монадой»².

Мы видим, что для Гуссерля однозначно первично собственное *его*, и он решает только одну задачу: как коллекционировать и описать миры, которые его окружают. Далее по тексту идет о том, что intersубъективный мир монад — это не то же, что некий набор человеческих тел.

Для философов обычно пренебрежение онтогенезом. Из великих только Локк всерьез утверждал, что из истории понимания человеком какой-то идеи можно делать выводы о природе самой идеи. И то он оказался в историко-философском смысле опровергнут Лейбницем, а продолжены его мысли Беркли и Юмом в совсем ином направлении. Гегель очень хорошо писал о становлении индивидуального сознания, но умение брать у Гегеля только хорошее и при этом игнорировать его цельную систему ныне только появляется, и то неясно, стоит ли это делать, настолько там система важнее частей. Поэтому пристальное внимание к онтогенезу начинается с работ Фрейда, Пиаже и Выготского. А это та эпоха, которая отмечена презрением к философии. Философы реагировали на презрение естественников естественным же способом: они отмежевывались от них. В частности, они отмежевывались от психологизма, которого было много и у Фрейда, и у Пиаже. До сих пор для многих философов «психологизм» — это ругательство. Но как

¹ Гуссерль Э. Картезианские медитации. М., 2010, с. 118.

² Там же, с. 165.

трактовать онтогенез субъекта без психологизма? Я пытаюсь сделать нечто подобное, но избавиться от психологии совсем мне не удается.

Первым Другим была мать, отношение к которой младенца отличается от его отношения к чему бы то ни было. Следующими Другими был социум ребенка (обычно семья). И это были те, кто учил его речи, учил обращаться с предметами, кто объяснял названия и назначения предметов. Эти же люди создавали ему самые первые, еще очень простые ценности: это хорошо, а это нельзя. Не обязательно говорить, что люди создали сознание в ребенке, в котором до этого не было сознания. Это весьма вероятно, но для нас сейчас это не обязательно. Нам важно лишь то, что Другие конституируются субъектом изначально не так, как предметы. Это те, кто стоял когда-то у истоков его собственного бытия.

Конечно, Гуссерль и не утверждает, что Другие конституируются как неживые предметы. Его мысль — что они конституируются как такие, которые подобны мне, а их Я подобно моему Я. Мне кажется, он в данном случае ошибся. Тот факт, что бытие субъекта определенным образом *вторично* по отношению к бытию Других — а это железный факт его онтогенеза — не может не сказываться во всех актах конституирования в течение всей жизни субъекта. Даже если сам он не ощущает ничего подобного, а это будет в том случае, если он ощущает свое бытие как самодостаточное, устойчивое, онтологически уверенное — даже тогда собственная начальная вторичность по отношению к Другим дана ему бессознательно.

Субъект конституирует Других как со-творцов сферы интерсубъективности (смысловой сферы). Но не он первый творец ее, а они. Когда-то Другие — не те, конечно, которые сейчас перед субъектом, а другие Другие, но все-таки Другие — ввели его в эту сферу, а потом научили его быть ее со-творцом. Поэтому каким бы автономным субъект ни был, он всегда остается *тем, кого научили быть со-творцом смысловой сферы*.

Триадическая структура учредительного смыслового акта

Вопрос первичного смыслополагания стоит следующим образом. Может ли субъект — то есть свободно мыслящее существо — сам понять смыслы? Указание на свободное мышление не случайно. С одной стороны, свобода — это определение субъектности. С другой стороны, если бы у нас было что-то вроде мысленных рефлексов, инстинктов — тогда мы что-то могли бы знать без обучения. Но там, где мы свободны, инстинктов быть не может. Стало быть, то, что постигается свободно, постигается в ходе обучения, знакомства, проб. А все это у чело века происходит в социальной среде, в связи с Другими. Да и вообще без лишних рассуждений ясно, что большинство смыслов человек постигает в детстве. Он узнает их от родителей или в школе. Гуссерль в пример первичного смыслополагающего акта приводит знакомство с ножницами:

Например, ребенок, который уже видит вещи, едва только осознав назначение ножниц, с этого момента сразу узнает, безусловно, с первого взгляда ножницы как таковые; но происходит это, конечно же, не в результате эксплицитного воспроизведения, сравнения и умозаключения¹.

Понятно, что на практике это знакомство происходит под руководством взрослого! Ножницы ребенку показала мама, она научила резать, она учила делать это осторожно. Фундаментально важный факт относительно первичного смыслополагающего акта состоит в том, что этот акт имеет *триадическую* структуру. Обычно эта структура такова: «Другой показывает субъекту смысл предмета». Иногда отношение между субъектом и Другим обращается: «Субъект показывает Другому на смысл предмета».

За исключением довольно узкой области личностных смыслов, *первичного учреждающего акта не может быть без Других*, субъект не может конституировать учреждающий акт смысла один на один с этим смыслом. (Вторичные акты полагания смысла, конечно, возможны и в одиночестве.)

¹ Гуссерль Э. Картезианские медитации, М., 2010. С. 143.

Иногда, казалось бы, нечто подобное возможно. Например, энтомолог может пойти в одиночную экспедицию и открыть новый вид жуков. Он даже может дать этим жукам название, то есть на первый взгляд произвести самый первичный смыслополагающий акт слова полностью самостоятельно. Однако так ли он самостоятелен? Он ведь находится в рамках науки, а это социальное учреждение. Что такое вообще жуки, он узнал во время обучения. Какие жуки открыты на сегодняшний момент, он узнал от научного сообщества. Определяя открытый им вид как новый, он сверяется со знанием, полученным от сообщества. Давая новым жукам название, он конечно в будущем опубликует статью с описанием их. Это тот же самый триадический акт структуры «Субъект указывает смысл Другим».

Вот как пишет об этом Э. Левинас:

«Обозначая вещь, я обозначаю ее для другого. Акт обозначения изменяет отношение наслаждения и обладания, которое связывает меня с вещью, и помещает ее в перспективу “иного”.<...> Обозначающее вещи слово свидетельствует о том, что они поделены между “я ” и другим. <...> Объективность —это следствие языка, позволяющего ставить обладание под вопрос. <...> Тематизировать — значит с помощью слова предлагать мир Другому»¹

В отношении субъекта со смыслом с неизбежностью открывается отношение субъекта с Другими. Субъект всегда обращен к Другим, без этого не может быть полагания им смысла, а, следовательно, понимания (а без этого, в свою очередь, и свободы).

Первичное создание интенциональности

Из изучения детей, больных аутизмом, создалось понимание того, что интенциональность имеет свои закономерности становления. Человек не рождается с «готовой» интенциональностью, она формируется в процессе становления

¹ Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000, с. 212.

субъектности. Первым шагом здесь является врожденный рефлекс взгляда в глаза матери — это именно врожденный рефлекс, одно из немногих, что не формируется. Показано, что дети, не страдающие аутизмом (нормотипичные) умеют смотреть в глаза матери в самые первые дни жизни. Что же касается аутичных детей, то они не смотрят в глаза, их взгляд скользит или концентрируется вокруг рта.

Затем наступает второй этап конституирования интенциональности, так называемое «совместное (разделенное) внимание», по-английски *shared attention*. Мать смотрит и показывает взглядом на какой-нибудь предмет из окружения, например, на игрушку. Младенец прослеживает взгляд матери. Это начало формирования интенциональности. Опять же, аутичные дети не прослеживают взгляда (потому что еще ранее того они его и не видели). Что же касается нормотипичного ребенка, то умение прослеживать взгляд у него проявляется примерно к полугоду (разные таблицы дают разброс: от 4 до 6 месяцев). До этого мы не можем увидеть у него выраженной интенциональности, хотя, конечно, у него достаточно эмоций, которые тоже являются интенциональными состояниями, хотя и некоторым образом «недостаточными».

Третьей ступенью формирования интенциональности является указательный жест. Причем он существует для ребенка в двух видах: прослеживание указательного жеста матери и собственный указательный жест. Собственный указательный жест появляется в районе года, а прослеживать указательный жест матери ребенок умеет и раньше. И это уже манифестация субъектности в смысле обладания интенциональностью. С этого момента субъект существует в собственном интенциональном мире. Этот мир состоит из его собственных, самостоятельных интенциональностей (хотя мир продолжает оставаться по существу интерсубъективным, как мы говорили выше, когда обращали внимание на то, что учредительные акты смыслополагания триадичны).

Кроме того, указательный жест — это первое и самое важное означающее в жизни ребенка. Отныне субъект существует в мире означающих, которые даны, однако, вместе со своими

означаемыми. Здесь не рассматриваем позицию Лакана, который решительно разводит означающие и означаемые, для нас на уровне указательного жеста они тесно связаны. Однако знакомство с означающим знаменует собой важнейшее событие в становлении субъектности: появление региона потенциальности. Потенциальность — это характер существования означающего, которое указывает на нечто, отличное от самого себя. Означающее существует как бы в другом мире, чем означаемое.

Что означает для субъекта этот регион потенциальности, все более разбухающий по мере созревания его мышления? Прежде всего это означает, что субъект существует не только в мире наличного, не только в мире здесь-и-сейчас. Этот регион потенциальности может показаться некоей надстройкой над базисом непосредственных объектов, но его роль гораздо глубже. Он разрушает непосредственность. Невозможно оставаться в непосредственной связи с наличным, если ты причастен потенциальному региону. *Он одаривает субъекта собственным несуществованием*, причем это одаривание несуществованием значительно важнее, чем одаривание существованием (также имеющее место, разумеется). Когда мы говорим, что регион потенциальности одаривает существованием, мы имеем в виду, что субъект имеет речь и прочие знаки, он владеет царством означающих. Когда мы говорим, что регион потенциальности одаривает несуществованием, мы имеем в виду (примерно то же, что имел в виду Сартр под «ничто»), что субъект выламывается, вырывается из царства наличного, он делается свободен и независим от наличного здесь-и-сейчас. Аутичные дети, которые не выходят на уровень потенциальности, находятся в мире наличного, в мире здесь-и-сейчас.

Наконец, нужно сказать несколько слов о речи. Она прямого отношения к формированию интенциональности не имеет, однако ясно, что благодаря речи субъект поднимается на новую ступень знакомства с миром и овладения им. Речь членит мир на объекты, которые становятся интенциональными предметами. Согласно представлению, которое сейчас господствует в философии, речью субъект овладевает до того,

как научиться сам членить мир. В знании субъекта о мире речь первична, собственное понимание вторично. Речь ориентирует субъекта, она направляет это понимание. Возможно, в абсолютном смысле это слишком сильное утверждение, но конечно же было бы неправильно сомневаться в огромном воздействии, которое оказывает на нас речь.

Э. Левинас о смыслополагании и Другом

Единственный философ, у которого я нашла идею, что смыслополагание является триадическим актом — Э. Левинас. Вот что он пишет:

Другой, означающий, проявляет себя в слове, говоря о мире, а не о себе; он проявляет себя, предлагая мир, *тематизируя* его¹.

Мир тематизируется, то есть становится именно интенциональным объектом, когда мы входим в общение с Другим. Левинас не пишет о становлении интенциональности, он рассматривает интенциональные акты взрослого человека:

Мир дается нам в языке другого, его приносят предложения. Иной — вот основа феномена. Феномен не выводится из Иного: мы не обретаем его, восходя от знака, каковым является вещь, к собеседнику, посылающему этот знак путем, аналогичным тому, который ведет нас от видимости к вещи в себе. Ведь дедукция — это способ мышления, который применяется к уже данным объектам. Собеседник не может быть выведен с помощью дедукции...²

Другой у него — это и любой Другой, и в особенности учитель:

Объект *предстает перед нами* с появлением собеседника. Учитель — в нем совпадают обучение и обучающий — в свою очередь не просто факт. Настоящее, в котором является обучающий учитель, преодолевает хаотичность факта³.

¹ Левинас Э. Тотальность и бесконечное. В: Избранное. Тотальность и бесконечное. М., СПб, Университетская книга, 2000. С. 125.

² Там же, с. 121.

³ Там же, с. 103.

Иметь смысл значит научать чему-то или самому научиться, говорить или иметь возможность быть высказанным¹.

Сам Другой, собеседник не является для нас интенциональным предметом. Пребывание «лицом к лицу» с Другим — это событие до появления интенциональности:

Понятие лица, на которое мы будем ссылаться на протяжении всего нашего труда, открывает новые перспективы: оно отсылает нас к понятию смысла, предшествующего моему *Sinngebung* [полаганию смысла]².

То, как нам предстает Другой, *превосходя идею Другого во мне*, мы действительно называем **Лицом**. Способ этот состоит не в том, чтобы тематизироваться под моим взглядом, выступать как совокупность черт, создающих образ...³

Таким образом, Левинас переосмысляет гуссерлевское понятие интенциональности. Субъекта не может быть без Другого, без предстояния с Другим лицом к лицу. Другой как бы дарит субъекту мир, мир вторичен относительно общения с Другим. У Левинаса ни в коем случае нельзя говорить об отношении к Другому как к предмету мира, о нейтральном познавательном отношении к нему. Науки психологии не могло бы возникнуть в мире Левинаса.

Он противопоставляет свой подход подходу Хайдеггера:

...социальность у Хайдеггера целиком находится в одиноком субъекте, и анализ *Dasein* в его аутентичной форме продолжается в терминах одиночества. Этой товарищеской общности мы противопоставляем предшествующую ей общность Я-Ты...⁴

Субъект становится самим собой, может овладеть собственным бытием только с помощью Другого:

Вовлеченность в бытие — если субъект тут же избавляется от груза прошлого, единственно замечаемого в существовании — несет собственный груз, не облегчаемый рассеиванием; против него бессилён одинокий субъект, образуемый мгновением. Для его освобождения необходимы время и Другой⁵.

¹ Там же, с. 126.

² *Левинас Э.* От существования к существующему. В: Избранное. Тотальность и бесконечное. М.-СПб., Университетская книга, 2000, с. 89.

³ Там же, с. 88.

⁴ Там же, с. 60.

⁵ Там же, с. 62

...понимание бытия вообще не может *доминировать* над отношением к Другому. Напротив, последнее господствует над первым. Я не в состоянии разорвать союз с Другим, даже когда я рассматриваю в нем бытие сущего¹.

Таким образом, Другой сущностно необходим субъекту. Именно в Другом лежит ключ к миру. Это мне представляется очень верным подходом. Мы зависим от Других гораздо больше, чем это могло бы показаться.

* * *

¹ Там же, с. 85.

Тема 13.

ТОПИКА ЦЕНТР-ПЕРИФЕРИЯ. ЦЕНТРАЛЬНОЕ УПРАВЛЕНИЕ И ЦЕНТРАЛЬНЫЕ ИНСТАНЦИИ СУБЪЕКТНОСТИ

Мы сталкивались в основном с такими учениями о субъекте, где не рассматривалась проблема, единую монаду представляет собой субъект или нет. Некоторые авторы, например, Гуссерль, называют Я монадой даже несмотря на то, что у них явно субъект мыслится как структура. Мы также видели, что Декарт описывает Я как нечто отличное от мыслей, в то время как ему обычно приписывается учение о единстве субъекта.

Вопрос о том, есть ли у субъекта некий центр, встал в последнее время. Раньше скорее говорили, что сам субъект — это центр, управляющее начало машины тела. Мы приписываем такой подход Декарту в его картезианской парадигме. Однако по мере того, как стало принято говорить о «машине психики», «психическом аппарате», стали говорить о том, что уже не тело, а психика является машиной, в центре которой находится управляющее начало, и оно и называется субъектом (формулировка отечественного психолога Моткова: «Субъект как диспетчер личности»). В этой главе мы выделим среди учений о субъекте два лагеря — тех, которые «центрированы», то есть явным образом выделяют центр, и тех, которые определенно указывают на то, что центра субъекта нет (и сам он тоже центром не является).

Я называю схему с центром «топика центр-периферия». Центральной инстанцией будет либо управляющая, либо синтезирующая, причем надо считать эту инстанцию свободной. Подробнее о центральной инстанции ниже, а сейчас назовем парадигмы с центром в истории философии. Конечно, сразу приходят в голову две классические парадигмы: картезианская и трансцендентальная. У Декарта центр — Я, у Канта — ТЕА, у Гуссерля — трансцендентальное Эго. Мы говорили достаточно о них выше, и сейчас поговорим о парадигмах без центра.

Парадигмы без центра

Рассмотрим три: логический бихевиоризм, психоанализ Лакана и теорию сознания Деннета. Обо всех мы говорили выше, но сейчас рассмотрим под углом топики. Логический бихевиоризм, как мы помним, вообще склоняется к тому, что субъекта нет. Но особо он настаивает именно на отсутствии цельности и центра. Как было сказано выше, Райл считает понятие сознания категориальной ошибкой и приводит такие примеры категориальной ошибки. 1) Турист просит показать ему университет, ему показывают по очереди несколько факультетов, турист просит: а теперь покажите мне университет. Турист не понимает, что университет и есть совокупность факультетов; 2) мальчик смотрит парад по телевизору, ему говорят, что идет дивизия, но он видит, как один за одним идут батальоны, и спрашивает: а когда же пойдет дивизия? Он не понимает, что дивизия и есть совокупность батальонов. У Райла это метафоры, в которых на место частей нужно поставить отдельные акты поведения и диспозиции к ним, а из них будет собираться сознание как совокупность таких актов и диспозиций.

Метафору Райла очень легко оспорить, повернув ее против самого его доказательства. Университет не сводится к совокупности факультетов, у университета, помимо факультетов, есть еще центр — ректорат. Именно наличие центра делает университет университетом, а не совокупностью факультетов. Так же

и дивизия не сводится к совокупности батальонов. Батальонами командуют лейтенанты, а у дивизии есть генерал. Именно наличие центрального командования, генерального штаба дивизии, делает ее дивизией, а не совокупностью батальонов. И именно в согласии с этой метафорой сознание не сводится к совокупности актов, у него есть управляющий центр. Именно наличие этого центра делает сознание сознанием, а не совокупностью актов. Поэтому можно сказать, что логический бихевиоризм как учение о том, что у субъекта нет центра, опроверг сам себя и показал, что центр есть (должен быть).

Теперь рассмотрим две более убедительные теории.

Про Лакана мы уже говорили, когда говорили о психоанализе. Однозначно в его теории у субъекта центра нет и быть не может, даже если мы отвлечемся от того, что он иногда заявлял, что самого субъекта в принципе нет (он, конечно, имел в виду картезианского субъекта по имени Когито). В принципе, он не отрицает наличие деления на бессознательное и сознательное, так что, казалось бы, если есть сознательное, то есть и субъект. Но у него и бессознательное, и сознательное — это вещи почти одной и той же природы, а именно, они состоят из языка, дискурса, игры означающих. Человек, по Лакану, существует в стихии языка и не может выйти за ее пределы (ну или только в особых случаях). Хайдеггер тоже говорил «Язык — дом бытия», но в этой формуле подразумевается, что из дома каким-то образом можно выйти, а у Лакана язык — не дом, язык — сама земля, с которой не уйдешь. Более того, субъект, в сущности, и состоит из языка. Кроме языка, есть безобъектное желание, и оно обретает объект каждый раз из языка. Какая тут может быть субъектная свобода? Что навяжет язык, то и будет думать субъект. Поэтому говорить о субъекте у Лакана нельзя. Между сознательным и бессознательным, правда, небольшая разница у него есть. Бессознательное полностью захвачено языком, а в сознании язык немного повинует, играет роль не только господина, но и средства. Повинуется кому/чему? Лакан, конечно, не говорит «субъекту», но какая-то тень субъектности в некоторые моменты у него все-таки появляется.

Иная модель взаимодействия сознания и мозга принадлежит Д. Деннету. На сегодняшний день она, вероятно, является наиболее уважаемой теорией сознания без центра. Деннет считает, что сознание человека не едино, а представляет собой некое множество постоянно текущих и конкурирующих между собой мысленных процессов (он называет это «Модель множественных набросков (drafts)»). Эта идея была позаимствована у Дж. Фодора, который ввел понятие когнитивного модуля. Однако Деннет отвергает фодоровское членение когнитивной системы на модули и центральный процессор, в его схеме остаются только модули. В каждый момент любой из них может захватить лидирующее положение, этот модуль и будет претендовать на то, чтобы быть точкой Я. Идея конкуренции модулей близка к идее, развиваемой нейрофизиологом Дж. Эдельманом — о конкурентных отношениях между группами нейронов. Обратную связь, которая необходима для закрепления успешно действующего модуля, Деннет иллюстрирует схемами управления движущимися автоматами. Я он считает чем-то вроде грамматической иллюзии, «центром нарративной гравитации». Человек начинает с рассказа другим о себе и заканчивает тем, что сам начинает этому верить. То есть центр самости, Self у Деннета чисто иллюзорный, он построен на необходимости говорить о себе.

Впрочем, я несколько заостряю теорию Деннета, доводя ее, так сказать, до логического конца. Сам Деннет не отрицает некоторых проблесков сознания, связанных с мельканием набросков-драфтов, он только протестует против центра управления. Подлинность бытия у нас намерений он тоже не отрицает, хотя должен был бы. Ведь какой бы то ни было темпоральный горизонт прекрасно укладывается в такие схемы сознания, как были у Гуссерля или его предшественника Бергсона («Материя и память»), намерения прекрасно проанализировал Хайдеггер в теории «проектов», но какие могут быть темпоральные выходы за пределы настоящего в материалистических учениях? Нейроны отвечают на уже состоявшиеся стимулы, для намерений нужна некая внутренняя активность психического аппарата, которая не постулируется у Деннета и

других материалистов. Возможно, они могли бы ее постулировать, но тогда им бы пришлось иметь дело с мозгом, который хаотичен не только в ответ на внешние стимулы (порождает драфты), но хаотичен также и в ответ на внутреннюю активность (порождает какие-то внутренние драфты, некоторые из которых являются интенциями), и этот дважды хаотичный мозг им было бы уже совсем нелегко сопоставить здоровому человеку, который большую часть времени ведет себя вполне упорядоченно.

Анализ шизоидного и шизофренического Я

О наличии такой центральной инстанции, как ТЕА, мы можем судить с достаточно неожиданной стороны — с позиции анализа психопатологии. Рассмотрим одно из типичных расстройств при шизофрении: синдром психического автоматизма (раньше назывался синдром Кандинского-Клерамбо), при котором у больного возникает переживание чуждости собственного мышления: «мысли открыты для других, известны окружающим», «люди похищают идеи», «вкладывают свои мысли». Человек не теряет способности думать, но ему начинает казаться, что его мысли не принадлежат ему, что они либо текут сами по себе, либо их вкладывают ему в голову другие люди или еще какие-то силы. Другими словами, к каждой мысли не прибавляется тавтологичная мысль «Это мыслю я». Но именно таково, по Канту, было действие ТЕА: прибавлять к каждой мысли ощущение ее принадлежности Я. Поэтому можно чисто формально переформулировать шизофренический синдром психического автоматизма как «синдром отсутствия ТЕА». Поскольку не вызывает сомнений, что состояние психического автоматизма — это болезненное искажение работы мозга, по-видимому, мы должны заключить, что ТЕА — это вполне материальная инстанция мозга, имеющая там свое представительство (на сегодняшний день не локализованное). Как она может быть организована? Этот вопрос должны решать совместно пси-

хиатры, психофизиологи и философы. Впрочем, философию этот вопрос не очень интересует. Нам достаточно указать, что имеются свидетельства, что при определенных состояниях работа центральных инстанций субъектности нарушается, и это болезненные состояния — следовательно, в здоровом состоянии центральные инстанции есть и работают бесперебойно.

Шизофрения вообще дает богатый материал для анализа работы механизмов субъектности, поскольку они в значительной мере ослабляются при выраженных шизофренических состояниях. Часто больные находятся в так называемом спутанном состоянии сознания, когда не удастся уловить а) связь их речи и действий с видимыми причинами во внешней среде, б) связь высказываний и действий между собой. Представляется, что именно так и должны вести себя субъекты, организованные по деннетовскому принципу драфтов: хаотически и без субъектного стержня. Деннет предполагает всю тяжесть субъектной когерентности, согласованности, непротиворечивости взвалить на одну лишь инстанцию — на нарратив человека о самом себе. Предполагается, что социум ожидает от субъекта непротиворечивого нарратива, поэтому нарратив делается непротиворечивым, и лишь поэтому непротиворечивыми делаются остальные слова человека и даже все его действия. Но у больных шизофренией присутствует нарратив о себе, и он является точно таким же хаотическим, как любые другие их высказывания. Следовательно, одного лишь его наличия мало, чтобы сделать субъекта когерентным, и мало одного лишь социального ожидания от субъекта, чтобы сделать его соответствующим этому ожиданию. Никакое социальное ожидание не делает когерентным больного шизофренией. Условие самосогласованности субъекта должно лежать внутри этого субъекта, как представляется, на уровне центрального согласования. По всей видимости, мы можем предполагать, что центральное согласование несет некую рефлексивную нагрузку, согласовывая не только внешние данные о мире, но и представления человека о самом себе.

Здесь надо также упомянуть теорию Мелани Кляйн о постепенном формировании интеграции Я в течение жизни. Ее теория касается первых лет жизни. Согласно этой теории, младенец рождается с расщепленным Я, точнее, его Я появляется как мимолетные проблески, не связанные между собой. Это характерно именно для младенцев, примерно до года жизни. Они воспринимают расщепленно прежде всего мир, который не синтезируется в общую картину, существует только здесь и сейчас (все вполне укладывается в теорию драфтов Деннета). Однако интеграция появляется со временем, это естественный ход развития. Происходит, так сказать, трансфигурация субъектности. Кляйн вводит довольно странные названия: состояние расщепленности она назвала «шизо-параноидной позицией», а состояние интеграции — «депрессивной позицией». Она имела в виду, что иногда во взрослом состоянии происходит регресс к этим детским состояниям, и наступает сначала депрессия, а в худшем случае полного расщепления — и шизофрения с паранойей.

Центральные когнитивные модули

Может ли Я не быть единым? Я полагаю, что тут имеет смысл разделить центральную инстанцию субъектности на два уровня: центральное согласование и центральное управление. Понятие центрального согласования было введено группой Уты Фрит, которая занималась психопатологией при состоянии раннего детского аутизма. При аутизме, считает Фрит, ЦС ослабляется и совсем нарушается. Это когнитивный недостаток, вследствие него больные не видят целое, они реагируют только на детали. Однако понятие ЦС вышло далеко за пределы теории аутизма. ЦС — важнейшая центральная инстанция субъектности, благодаря которой мы способны построить целостную и осмысленную картину того, «что происходит». Благодаря ей мы улавливаем смысл ситуаций, мы воспринимаем контекст, мир делается для нас в целом осмысленным. Мы согласовываем наличный мир с прошлым опытом. То есть

центральное согласование — это инстанция когнитивной интеграции. По-видимому, очень трудно было бы всерьез говорить о ее отсутствии. Когда идет речь об отсутствии центра Я, очередной децентрализатор должен построить убедительную модель живого и здорового субъекта, у которого отсутствует эта когнитивная интеграция. Что касается меня, то я почти уверена, что без этой инстанции почти всегда будет получаться или больной шизофренией, как в предыдущем пункте, или аутизмом, как у Фрит.

Более проблематична и эфемерна инстанция центрального управления. ЦС не занимается принятием решений, поэтому острие критики материалистов не будет направлено на него. Решения принимаются на уровне ЦУ, и субъект, по определению, действует свободно. В связи с этим когнитивная наука этой инстанцией, ЦУ, не занимается. В ней вообще грандиозный пробел в области учения о принятии решений (и это хорошо, по крайней мере ученые понимают, что наука не может изучать то, что основано на свободе. А то бихевиоризм пытался изучать и принятие решений тоже). Поэтому философам приходится рассуждать о принятии решений без подкрепления из науки, так что делать это надо осторожно.

Вот какой мысленный эксперимент придумала я для того, чтобы проиллюстрировать плохую работу модели без ЦУ. Давайте представим себе проблемную ситуацию, включающую в себя принятие решения. Предположим, что мы попали на фантастическую планету, описанную У. Ле Гуин в романе «Левая рука тьмы»¹: на планету Гетен, на которой обитают люди-гермафродиты. Предположим, на эту планету попадает житель планеты Земля, предварительно изучивший местные язык и культуру, и в воспитании которого присутствуют два следующие стереотипа: при встрече с женщиной следует отводить глаза и кланяться, при встрече с мужчиной — смотреть прямо и протягивать правую руку. Встретив жителя планеты Гетен, землянин, хотя и теоретически понимает, что происходит, испытывает, тем не менее, диссонанс восприятия, который Павлов в своей теории назвал бы «сшибкой». А именно, ему приходит

¹ *Ле Гуин У.* Левая рука тьмы. М., 1993.

информация, что перед ним как женщина, так и мужчина, и ему следует одновременно смотреть в сторону и прямо, кланяться и не кланяться, протягивать и не протягивать руку. Что он сделает? По-видимому, ответ очевиден: прежде всего он испытает значительную неловкость (шока не будет, ибо, по нашим условиям, он к этой ситуации теоретически готов). Это будет более или менее глобальное торможение, которое внешне выразится в том, что он какое-то время не будет делать ничего. Затем, после вытормаживания привычных ему, но не нужных сейчас стереотипов, его инстанция центрального управления начнет, так сказать, опрос вспомогательных инстанций: памяти — для обращения к прошлому опыту, которое ему не поможет; социальных навыков, из которых будет извлечен, скажем, навык смущенной улыбки; общей эрудиции, которая и подскажет правильное решение, а именно, что в культуре планеты Гетен для приветствия не используется никаких жестов, хотя может быть использована речь. Почему можно сказать, что мы тут видим работу именно центрального механизма? Потому что в случае, если бы центральное управление отсутствовало почти наверняка возникло бы то, что Лоренц называет «парламент инстинктов», а Деннет еще проще и предельно логично «за-водом без управления». Обе эти схемы, и Лоренца, и Деннета, подразумевают, что будут отработаны в частичном виде обе «рефлекторные цепи», хотя они станут мешать друг другу и тормозить друг друга. Тогда внешне мы бы видели у землянина на планете Гетен следующую картину: мечущийся взгляд, дергающаяся голова и так же дергающаяся правая рука. Чтобы послать самый первый управляющий сигнал, а именно тот, который прежде всего вытормаживает две цепи, одних только этих двух цепей мало, и тем более их мало для того, чтобы запустить процессы обращения к памяти, общесоциальным навыкам, предварительно усвоенной эрудиции. Через «парламент инстинктов», модель не-иерархическую, гораздо труднее объяснить реально наблюдаемые феномены мысли в проблемной ситуации, построить модель выхода из нее.

Итак, у меня больше аргументов за цельность Я, чем за его частичность.

Тема 14.

ЭГОЦЕНТРИЧЕСКАЯ И ЭКСЦЕНТРИЧЕСКАЯ ПОЗИЦИИ

Сейчас мы введем еще одну топику субъекта, которая будет основываться на топике с центром, но будет ее усложнять.

Эгоцентричный субъект

Сначала рассмотрим, что такое эгоцентричный субъект. Вообще говоря, это то, о чем мы до сих пор говорили, когда говорили о парадигмах с центром. Это субъект, схема которого выражается картинкой с концентрическими кругами.

В центре находится «минимальное Я», или трансцендентальное единство апперцепции, или некое неизменное «Я-ощущение». Важнее всего в нем то, что оно не имеет никакого эмпирического содержания. Оно не зависит от него. Не имеется эмпирического содержания — это означает, что у него нет истории, нет ситуации, нет планов на будущее. Оно ни во что не вовлечено, у него нет интенциональности и заботы. Оно формально, его функция состоит в том, чтобы просто быть и своим бытием обозначать бытие субъекта. К тому же его бытие непрерывно и является формальным залогом непрерывности бытия субъекта и его единства.

Далее от центра к периферии один за одним друг на друга накладываются круги. Вероятно, самый первый круг,

остающийся все еще внутренним для остальных — это гуссерлевская интенциональность. Это первый уровень «размыкания» Я, остающийся еще очень формальным, можно сказать, трансцендентальным. Так, для наличия интенциональности не важен характер интенционального объекта, как это раскрывается в феноменологической редукции. Здесь не вступает в действие эмпирика. Этот уровень субъектности существует всегда, в любой «сборке». Безусловно, к этому уровню относится горизонт сознания, поскольку он непосредственно «окружает» интенциональное Эго. Следующий круг начинается последовательность эмпирического содержания Я. По поводу того, какое из эмпирических содержаний более глубинное, чем другие, в учениях о субъекте и о человеке нет согласия. Возможно, это, например, архетипы коллективного бессознательного, которые, согласно некоторым интерпретациям Юнга, интериоризируются вместе с культурой в раннем детстве. Это может быть также фрейдовское бессознательное, это могут быть лингвистические аспекты мыслительной оснастки субъекта или еще что-нибудь. Вообще говоря, в этом круге, ближайшем к формальному кругу, находятся важнейшие мыслительные способности субъекта.

Следует и круг биологических характеристик субъекта — его темперамента, его врожденных способностей, его энергии, в том числе глубинной, бытийной энергии. Далее от центра, я думаю, находятся такие важнейшие характеристики субъекта, как его состоявшаяся судьба, сформировавшая его характер и оставшаяся в памяти. В более внешних кругах начинается область «сборки». Там располагаются Я-концепции, все, что создано в нас социумом и культурой. Сюда относится, вообще говоря, практически все, о чем мы думаем в обыденной жизни. В том числе как мы реагируем в различных ситуациях, что думаем о себе, какие цели ставим и множество тому подобного. К «сборкам» относится и поведение субъекта. Его действия определены далеко не только его личным решением, но и культурой, привычкой, ситуацией, настроением, экзистенциальным состоянием, и все это может меняться. Привычка думать о себе как о таком-то и таком-то человеке также отно-

сится к эмпирическому Я. Мы не отдаем себе отчета, как мы меняемся. Всегда остается некая неизменяемая часть, благодаря которой мы остаемся самими собой (я не знаю, сохраняется ли она во сне). Это не мышление, как у Декарта, скорее именно ТЕА, как у Канта. Это то, что я поместила в центр и в первый круг. Это принципы единства субъекта, которые могут показаться формальными, но при всей своей формальности они действуют, существуют.

Эксцентрический субъект

Эта концентрическая схема не объясняет важнейшей способности субъекта — способности к рефлексии. Рефлексия искажает структуру круга и превращает его, так сказать, в эллипс.

Для того, чтобы понять это, рассмотрим одно понятие, которое было введено в контексте теории аутизма: понятие *theory of mind*. Название у него очень плохое, к теории оно не имеет никакого отношения, к сознанию тоже. Попросту говоря, это способность человека вставать на точку зрения другого человека. В знаменитых опытах Пиаже было показано, что ребенок до 5 лет не встает на точку зрения другого. Например, Петеньку спрашивают, сколько у него братиков, и Петенька отвечает: два братика, Ванечка и Васенька. Петеньку спрашивают: а сколько братиков у Ванечки? Он отвечает: один, Васенька. Он не может встать на точку зрения Ванечки и сообразить, что он, Петенька, с его позиции тоже является братиком. После пяти лет дети обретают эту способность, но она появляется не сразу в полном объеме. Формирование эксцентрической позиции происходит постепенно.

Исток формирования этой позиции — лакановская «стадия зеркала». Хотя по мнению Лакана, эта стадия наступает достаточно рано, еще до умения хорошо ходить, мне кажется, разумнее отнести ее к более позднему возрасту или сказать, что она достаточно растянута во времени. В самом деле, в зеркало смотрятся дети любого возраста, да и не только дети. Со-

гласно Лакану, из зеркала мы получаем образ нашего тела, который, тем самым, всегда формируется как внешний по отношению к нам, не совпадающий с данными проприоцепции (ощущения своего тела). Таким образом и наша субъектность, наше Я также формируется некоторым внешним образом по отношению к нам, мы невольно помещаем себя как бы среди других. Лакан в этой связи подчеркивает разрыв, расщепленность внутри субъекта, я же хотела бы подчеркнуть его эксцентричность: то Я, которое формируется отдельно от нас, не является нашим первичным Я, а является «вторым фокусом», рефлексивным Я, как бы смотрящим извне на нас самих. Может показаться, что два Я в эксцентрической модели субъекта напоминают тот разрыв, то «отсутствующее место», о котором много писал Лакан. Но я так не думаю. Разрыва, по крайней мере в норме, между непосредственным и рефлексивным Я нет. Оба они являются центральными инстанциями, так же как были центральное согласование и центральное управление.

Вторым же истоком, помимо стадии зеркала, несомненно, является интериоризация Других. Лев Выготский указывал, что всякая функция, которая появляется как интрапсихическая, является в начале интерпсихической. А именно, в детстве Другие смотрели на ребенка и комментировали его действия, в дальнейшем же ребенок начинает сам комментировать свои действия и формулировать их план. Сначала он делает это вслух, и притом зачастую в третьем лице, как будто восполняет неких отсутствующих Других. Затем эта «эгоцентрическая» речь становится внутренней, интериоризируется, а вместе с ней и взгляд Других, который когда-то в детстве всегда сопровождал его. Любопытно, что когда иногда в более старшем возрасте внутренняя речь опять растормаживается, она переходит от третьего лица к форме «Мы». По моим наблюдениям над людьми старшего возраста, именно так они бормочут себе под нос: «А теперь мы будем делать то-то... Пойдем-ка мы сначала сюда...». Возможно, это говорит о том, что интериоризированные Другие постепенно в течение жизни перестают напоминать мать, а становятся как бы равными

участниками коллективного действия. А может быть, таким образом и ребенок тоже формулирует действия, совместные с матерью.

Эксцентричность, естественно, близка к самосознанию. Это все взаимосвязанные вещи: эксцентричность, самосознание, рефлексия, theory of mind. Наблюдение за людьми с аутизмом дает материал для детального изучения становления феноменов эксцентричности. Самосознание формируется раньше и, видимо, легче, остальных. Это следует и из наблюдений нормотипичными, но слегка гносеологически инфантильными молодыми людьми. Речь не идет об экзистенциальной инфантильности, когда, например, человек живет за счет других, не берет на себя ответственность за свою жизнь и т. п. Речь идет о специфическом отсутствии именно theory of mind, то есть способности встать на точку зрения другого человека. Молодые люди часто ведут дневники, то есть самосознание у них не просто есть, а сформировано как доминантная познавательная структура. В то же время они, например, могут сдать преподавателю свою работу неподписанной, поскольку не догадываются встать на точку зрения преподавателя, у которого будет много таких работ. При выступлениях они забывают представляться, поскольку не встают на точку зрения слушателей, которые их не знают. Эти и подобные примеры показывают, что вообще theory of mind часто остается желательным, но не обязательно достигнутым уровнем сознания. Это же показывает и то, насколько рефлексия является интериоризацией воображаемых Других и насколько мало — реальных Других.

Формирование фаз эксцентричности

Итак, сначала появляется самосознание, но не рефлексия. Это, говоря словами психиатров-феноменологов, «минимальное Я», ТЕА, то есть способность относить свои мысли и действия к самому себе.

Следующая ступень, как мне видится — это появление хотя бы начальной theory of mind. Вместе с этим появляются

ся рефлексия и собственно нормотипическое самосознание. Здесь мы видим начала отчетливой эксцентричности.

Наконец, последняя ступень выхода на уровень эксцентрической позиции — это формирование полной theory of mind. Как уже указывалось выше, этого не достигают и нормотипичные молодые люди, да и многие взрослые. По всей видимости, многие из нас удовлетворяются той степенью развитости способности вставать на точку зрения Другого, которая обеспечивает наше относительно бесконфликтное сосуществование с социумом. Хотя нельзя исключить, что у некоторых людей увеличение уровня развитости theory of mind происходит всю жизнь. Я наблюдала этот феномен у некоторых людей, у которых изначально была склонность к некоторому аутизму и недостаток эксцентрической позиции. С годами пришло осознание этого, и поскольку оно пришлось на более старший возраст, чем у остальных, оно было совершено более осознанно. Оно само по себе подверглось рефлексии. Оно было осознано как истина, и поэтому далее проводилось уже сознательно и глубоко.

Наконец, еще одна тема, которой необходимо коснуться — это формирование тормозной доминанты (по Поршневу) в ходе складывания эксцентрической позиции. Второй полюс Я, то есть рефлексивное Я, помимо своей рефлекслирующей деятельности, весьма сильно тормозит социальные «рефлексы» непосредственного Я. Это, конечно, «рефлексы» не в биологическом смысле слова, но это те непосредственные реакции, которые носят социальный характер и копируются нами путем имитации Других. Это те «стадные инстинкты» (опять же далеко не в биологическом смысле), которые охватывают человека в толпе. Разумеется, это также и прочие страсти и инстинкты человека, а также вообще все то, что первым приходит в качестве реакции на внешние стимулы. Все это вытормаживается у человека его индивидуальной рефлексией. Таким образом, рефлексия парадоксальна: будучи по происхождению социальной, то есть интериоризацией взгляда Других, она работает против непосредственной социальности. Такого рода высшее торможение вообще — это один из

сущностных принципов человеческого существа. Общая необходимость торможения для утонченности реакций может быть продемонстрирована на таком примере, как работа мозжечка: эта часть мозга совершенно необходима для точности движений, причем она оказывает на движения почти только тормозящее действие. Также и высшие функции, такие как, например, взвешенное принятие решений, требуют торможения всевозможных эмоциональных и социальных импульсов. И думается, что такой «центр торможения» должен быть именно централизованной, управляющей инстанцией, а не случайно распределенными тормозящими участками. Это именно наше рефлексизирующее Я, которое вырывает нас из плена непосредственных «стимул-реакций». Благодаря этой инстанции, тормозящей правоту непосредственности первичного Я, у нас возможна критика к себе. Мы можем отстраняться от себя и смотреть на себя со стороны, мы можем нелицеприятно осудить себя (что, правда, бывает не так уж часто). Главное, что мы имеем внутри себя как бы инстанцию «противо-себя», и это, собственно, дает нам возможность быть людьми.

* * *

Тема 15.

СУБЪЕКТ КАК ТОТ, КТО ГОВОРИТ НЕТ

В этой главе мы кратко обрисуем важнейшую парадигмы субъектности, которую можно назвать принципиальным противопоставлением субъекта какой-либо стихии, его метафизический нонконформизм. Много материала было уже приведено выше.

М. Шелер: человек есть тот, кто говорит Нет жизни

Выше мы уже говорили про Шелера: он отвечает на вопрос, принадлежит ли человек стихии жизненного порыва, и говорит:

Человек — это «тот, кто может сказать нет», «аскет жизни», вечный протестант против всякой только действительности¹.

Он анализирует «акт идеации». Идеация — это превращение интенционального предмета в, так сказать, чистую предметность, это тот акт, посредством которого мы переходим от озабоченного отношения к подручным предметам (слова Хайдеггера, но они здесь уместны) к постановке вопроса «Что такое есть данный предмет»? Сначала Шелер поясняет это на примере Будды. Будда, говорит он, увидел

одного бедняка, одного больного, одного умершего, до этого же во дворце отца он много лет был лишен отрицательных впе-

¹ Шелер М. Положение человека в космосе. В.: Проблема человека в западной философии. С. 65.

чатлений; но он сразу постигает эти три случайных, «здесь-и-теперь-так-сущих» факта как простые примеры постижимого в них сущностного свойства мира» — страдания¹.

Будда называет это постижение просветлением. Просветление — крайний пример идеации, отделения себя от предмета и предмета от себя, вопрос о нем «что это». В названном смысле просветление не может быть актом инструментального интеллекта животных. И далее Шелер говорит, что человек приближается к Духу, к тому второму началу бытия, которое противостоит жизненному порыву. Дух противоположен жизни. «Человек есть место встречи» жизни и духа, и благодаря своей причастности к духу он и противостоит простой жизни.

Таким образом, перед нами появляется учение о человеке, которое противопоставляет человека всему остальному. Мне кажется, это очень важно. Человек формируется этим противопоставлением. Человек становится человеком не тогда, когда на него оказывает влияние социум, культура, или, наоборот, биологические предпосылки его становления. Есть поворотная точка в становлении человеком. Эта точка — то самое «Нет» бытию. Человек как бы поворачивается к нему лицом, а не держит его за спиной в качестве каузальных цепей. Точка поворота, «Нет» — это, по Шелеру, идеация.

Мы можем не соглашаться с этим, потому что о точке Нет разные философы говорили по-разному. Может быть, это некоторое отталкивание без постановки вопроса о предметности. Сейчас мне хочется заострить внимание просто на том, что такая точка должна существовать.

М. Хайдеггер: субъект есть тот, кто говорит Нет Das Man

У Хайдеггера на первый взгляд философия бытия субъекта достаточно позитивна. Нельзя сказать, что субъект говорит бытию Нет — наоборот, он прислушивается к его зову, он —

¹ Там же, с. 62.

сам бытие (Da-Sein), он некоторая выделенная точка, в которой Бытие обращается к самому себе за ответом на основной онтологический вопрос. Однако в глубине бытия субъекта Бытие с большой буквы встречается с Ничто, со смертью. Бытие задает себе вопрос о себе, и ответом на этот вопрос оказывается Ничто, не-бытие. В этом основная коллизия человеческого существования.

Но Хайдеггер тоже философ Нет. Он говорит, что человек должен сам встать в просвет бытия, и есть то, что этому мешает. Этому мешает неподлинный модус существования, и, в частности, то, что Хайдеггер на немецком языке называет Das Man. Снова вспомним, что мы уже видели в пункте про Хайдеггера:

присутствие как повседневное бытие с другими оказывается на посылках у других. Не оно само есть, другие отняли у него бытие. Прихоть других распоряжается повседневными бытийными возможностями присутствия. ... «Кто» тут среднего рода, das Man.

Das Man всегда тут как тут, но так, что оно же всегда ускользает там, где человек прорывается к решению. Однако, поскольку das Man всегда предоставляет человеку всякие суждения и решения, оно снимает с самого человека ответственность. Das Man как бы устраивает так, что к нему всегда можно обратиться. Das Man очень легко за все отвечает, потому что лично никому ни за что отвечать не надо. Везде и всегда было Das Man, но не было никого конкретно¹.

Вот против чего человек должен настроиться, чему он должен сказать Нет. Бытию «на посылках» у других, бытию, растворенному в бытии других.

У Хайдеггера почти нет позитивных модусов бытия с другими. Он немного упоминает заботу о других, но ничего не пишет, например, о любви и дружбе. Субъект у Хайдеггера одинок, он один на один с Бытием. Ему надо расслышать зов Бытия, обращенный к нему одному, и другие здесь будут только мешать.

¹ *Heidegger M. Sein und Zeit. S. 127.*

Б. Ф. Поршнев: субъект есть тот, кто говорит Нет суггестии

Про Поршнева мы тоже уже говорили достаточно. Я только кратко напомним его самую главную мысль: Субъект создает себя, настраиваясь против коллективного мышления.

[Человек] — *продукт интериоризации, обособления от первичной общности в упорной войне с суггестией*¹.

Поршнев вводит понятие контрсуггестии, благодаря которой человек освобождается от зависимости от Других. Когда мы говорили о социуме, мы видели, что многие авторы (в том числе, например, многие авторы постмодерна) не видят возможности выйти за пределы социального формирования. Однако Поршнев пишет, что субъект может противопоставить себя социуму.

Контрсуггестия делает человека способным противостоять непосредственному внушению, однако это еще не свобода от социума. Нужно пройти еще одну ступень — интериоризацию Других и появление рефлексии.

Это можно изобразить такой схемой:

Коллективная деятельность -> суггестия -> интериоризация суггестии -> [изменение условий] -> контрсуггестия -> интериоризация коллектива (Других) -> рефлексия -> атомизация

Изменение условий стоит здесь в скобках, потому что оно является внешним фактором. Все остальное происходит с субъектом.

Только опираясь на вектор к атомизации, субъект становится способным быть личностью, отвечать за себя. Теперь его уже нельзя назвать однозначно продуктом коллектива.

¹ Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории. М., 1974, с. 477.

3. Фрейд: субъект есть тот, кто говорит Нет толпе

Подобную же схему субъекта строит Фрейд в книге «Психология масс и анализ человеческого Я»¹. Согласно Фрейду, высшая инстанция субъектности, Сверх-Я, формируется как результат интериоризации родительского воспитания. Если говорить очень упрощенно, маленький ребенок (у Фрейда мальчик) сначала проходит стадию Эдипова комплекса, с ревностью к отцу, но потом достигает стадии идентификации с отцом. У него складывается Я-идеал, который соответствует его идеальному образу себя. Сверх-Я — это инстанция, так сказать, внутреннего надзора, интериоризованный отец (мы можем добавить, что разумно говорить не только об отце, но и о значимых Других). Субъект, который подвергался в детстве нормальному семейному воспитанию — а во времена Фрейда это было достаточно жесткое воспитание в полной семье — всю жизнь носит в себе этот интериоризированный взгляд отца и Других. Он стремится быть таким, каким отец хотел видеть его. Мы легко можем здесь провести связь с рефлексией как с тем же интериоризированным взглядом Других.

В толпе поведение индивида резко меняется. Я уже не называю его субъектом, потому что утрачивается важнейшая составная часть субъектности — сверх-Я. Фрейд пишет, что в толпе индивид «делегирует» свое Сверх-Я лидеру, вожаку. Он как бы возвращается в экзистенциальное состояние ребенка, когда он мог делать, что хотел, и только внешние силы, родители, говорили ему, что надо делать. Так же и в толпе, индивид утрачивает интериоризированных родителей, теперь ему говорят, что делать, внешние Другие, а именно вожак, лидер.

В качестве примеров общностей, в которых субъект теряет Сверх-Я, Фрейд называет не только толпу, но и армию и церковь. В армии схема понятна: солдаты являются как бы марионетками командиров. Что касается церкви, то это не совсем понятно, и Фрейд тоже неоднозначен, он называет лиде-

¹ Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого Я. СПб., 2018.

ром или священника, или даже Бога (который точно никогда не берет на себя командования). Однако лучше всего говорить все-таки о толпе, в которой появляется стихийный лидер. Фрейд также отмечает заражение энтузиазмом, которое происходит «горизонтально», от Других, которые находятся бок о бок.

Фрейд указывает, что толпа способна на подвиги, на которые не способен отдельный человек. Также это могут быть выдающиеся мерзости, которые отдельный человек также никогда не совершил бы. Дело собственно именно в том, что толпу составляют индивиды без Сверх-Я. В индивидуальной жизни Сверх-Я всегда осуществляет контролирующую и тормозящую функцию. Сверх-Я является вечной нагрузкой на субъекта, грузом, который он тащит на себе ради того, чтобы быть человеком, чтобы он мог смотреть на себя в оптике своего Я-идеала (Сверх-Я и Я-идеал — тесно связанные вещи). Жизнь без Сверх-Я гораздо удобнее, однако это жизнь и без рефлексии, в сущности, полу-животная жизнь. В повседневной жизни мы бредем под грузом Сверх-Я, и только в редкие моменты избавляемся от этого груза. Например, во время войны солдат может превратиться в винтик машины, он не раздумывая выполняет задания командования, и это парадоксальным образом является для него облегчением, потому что он не отвечает за себя перед собой, он — индивид без Сверх-Я. Поэтому и колебаний у солдат меньше, чем в гражданской жизни. Такие вещи в армии, как маршировка на плацу, стимулируют это состояние подчинения внешним инстанциям.

Я полагаю, что и из теории Поршнева, и из рассуждений Фрейда следует, что человек склонен до какой-то степени терять высшие инстанции в любой коллективной деятельности. Например, группа людей, которая объединилась на краткое время для какой-то деятельности, например, вытащить из грязи застрявшую машину, тоже действует как единый организм. Объявляется стихийный вожак, который командует «раз-два-три», и люди подчиняются этим командам и действуют сообща. Тут тоже, как в толпе, человек способен на большие усилия, чем он был бы способен в одиночку. Если он и не ли-

шается Сверх-Я по Фрейду, то, по крайней мере, ослабляется тормозная доминанта по Поршневу. Со временем, думается, такая солидарная человеческая деятельность будет становиться все реже, хотя наверняка это сказать нельзя.

**Н. Гомес Давила:
субъект есть тот, кто говорит Нет
современному миру**

Николас Гомес Давила (1913-1994) известен существенно меньше, чем Шелер, Фрейд или даже Поршневу. Это колумбийский мыслитель XX века, главное произведение которого — «Схолии к имплицитному тексту»¹ — вышло в пяти книгах в конце века в Колумбии крайне малым тиражом, поскольку Гомес принципиально не стремился к популярности. Однако постепенно книги стали приобретать известность. Сейчас они переведены с испанского на немецкий, итальянский, польский, частично на английский, готовится перевод и на русский. Все «схолии» написаны в виде кратких афоризмов, общее число которых в пяти книгах более десяти тысяч. Сюжета в книгах нет — афоризмы вращаются вокруг нескольких ключевых тем.

Основная тема Гомеса Давилы — отрицательное отношение к современному миру, который, по Гомесу, движется в направлении «прогресса», однако это движение не вверх, а вниз.

К публичности, коллективу, общности Гомес относится крайне отрицательно.

Мы всегда в конце концов испытываем стыд, приняв участие в коллективном энтузиазме². Каждый по одному, люди, возможно, и являются нашими близкими, но толпами — нет³. За короткую радость, разделенную с толпой, нас оправдает только долгое покаяние в одиночестве⁴. Вульгарный человек полагает,

¹ *Gómez Dávila N. Escholios a un texto implícito*. Bogotá, Instituto Colombiano de cultura, 1977.

² Там же, с. 406.

³ *Gómez Dávila N. Escholios a un texto implícito II*. Bogotá, 1977. P. 66.

⁴ Там же, с. 461.

что думает свободно, только тогда, когда его разум капитулирует в руках коллективного энтузиазма¹.

В современном мире люди живут среди огромных анонимных толп. У них нет ярко выраженной личности, индивидуальности. Они верят политикам, которые обещают им золотые горы, и так и проводят жизнь в пустых надеждах. Ужасно для Гомеса то, что люди верят в прогресс, причем у них даже мысли нет, что движение современного общества к равенству и демократии обкрадывает души, делает их однообразными и плоскими. Современники видятся ему такими же серыми, как бесконечные одинаковые дома в городе XX века.

Гомес Давила — буквально певец одиночества.

Борьбу с современным миром надо вести в одиночку². Только одинокий человек способен обдумывать нечто большее, чем тактические истины³. Человек общается с другим человеком, только когда первый пишет в своем одиночестве, а другой читает в своем. Беседы — это или развлечение, или обман, или борьба⁴. Одинокий человек — делегат от человечества по важным вопросам⁵.

Сам он тоже жил очень одиноко, почти все время проводил в своей личной библиотеке. Только одинокий человек, говорит он, ведет достойную жизнь. Растворение в коллективе ведет к потере личности, как бы мы сказали — субъектности.

Абсурдист: субъект есть тот, кто говорит Нет смыслу

Конечно, здесь в первую очередь приходит в голову знаменитое эссе Камю «Миф о Сизифе». Камю показывает, что все попытки считать, что у жизни есть смысл, иллюзорны. Мы не имеем доступа ни к какой трансценденции. В свете полной бессмысленности жизни вполне можно как жить, так и совер-

¹ *Gómez Dávila N. Escholios a un texto implícito. Bogotá, 1977. P. 436.*

² *Gómez Dávila N. Escholios a un texto implícito II. Bogotá, 1977. P. 206.*

³ *Gómez Dávila N. Nuevos escholios a un texto implícito. Bogotá, 1986. P. 191.*

⁴ Там же, с. 88.

⁵ *Gómez Dávila N. Escholios a un texto implícito II. Bogotá, 1977. P. 288.*

шить самоубийство. Камю пишет об абсурдном человеке, что у него нет цели и надежды.

Однако об абсурде писал не только Камю. Возможно, не всем известно, что в 1971 году Томас Нагель (еще до своей статьи про летучую мышь) опубликовал статью об абсурде¹.

Нагель тоже пишет, что жизнь человека не имеет смысла, поскольку у нее нет цели. Он начинает с того, что через миллион лет все, что мы делаем, не будет иметь значения. Конечно, это не повод, почему оно не имеет значения сейчас, ведь не каждое значение важно только в свете миллионов лет. Может быть, мы значимы на меньшем промежутке. Мы также не можем оказывать влияния на мир, потому что очень малы. Но это не повод говорить, что не имеем значения для самих себя. Может быть, наша жизнь имеет значение на небольших масштабах?

Да, но какое именно значение? Можно рассмотреть такие цели как служение какой-то идее, чему-то внешнему, большему чем человек. Но это не годится в качестве обоснования жизни, потому что остается неясно, зачем им служить. Можно служить самому себе и быть довольным. Нахождение цели внутри себя не делает цель абсурдной. Тем более полагать цель вовне означает впасть в дурную бесконечность: если цель в каком-то внешнем для деле, то в чем цель этого дела? Получаем цепочку целей, и все неполные.

У него появляется важнейшее для него различие: жизнь изнутри жизни и жизнь извне. Чувство абсурдности возникает все-таки из того, что мы рассматриваем свою жизнь с полной серьезностью, а любые ее обоснования мы подвергаем сомнению. Мы наделены способностью смотреть на свою жизнь извне, а наша жизненная серьезность имеет основания внутри жизни. Разрыва между ними не было бы, если бы у нас не было бы самосознания, взгляда на себя со стороны. Однако этот разрыв находится внутри нас, это разрыв между жизнью «изнутри» самих себя и взглядом «извне» на самих себя. Абсурд порождается этим разрывом, который существует в нас самих.

¹ Nagel T. The Absurd. The Journal of Philosophy, Vol. 68, No. 20 (Oct. 21, 1971), pp. 716–727.

Изнутри самих себя мы серьезно относимся к себе: следим за своей внешностью и т. п. Мы работаем над своей жизнью, «быть человеком — это профессия». Но «когда мы начинаем рассматривать себя *sub specie aeternitatis* — этот взгляд одновременно отрезвляющий и комичный»¹.

«Камю утверждает в «Мифе о Сизифе», что абсурд возникает из-за того, что мир не отвечает нашим требованиям к смыслу. Это говорит о том, что мир мог бы удовлетворить эти требования, если бы он был другим. Но теперь мы видим, что это не так... абсурдность нашей ситуации проистекает не из столкновения между нашими ожиданиями и миром, а из столкновения внутри нас самих»². Это столкновение — наша способность быть одновременно в себе и вне себя.

Нагель вводит важную мысль, что взгляд на жизнь как на абсурд подобен эпистемологическому пессимизму. Мы претендуем на знание о мире, но аргументы убеждают нас, что такого знания у нас нет. Однако мы ведем себя в соответствии со здравым смыслом — как будто наша система убеждений разумна. Также и с абсурдом жизни: мы прячемся от него за «как будто». И как только мы начинаем сомневаться, как тут же появляются скептицизм и абсурд. Скептицизм и абсурд неразделимы, абсурд, по Нагелю — вид скептицизма³.

После того, как мы осознали сомнения, мы возвращаемся к здравому смыслу, который приобретает определенный колорит, и этот колорит — ирония. Теперь у нас одновременно существуют ирония и серьезность. Мы не можем целиком отдаться абсурду, это означает безумие, мы этого не хотим. Поэтому мы иронично смотрим на себя «как бы» со стороны.

Нагель приводит в пример мышь (mouse). С одной стороны, жизнь мыши не абсурдна, потому что у нее нет самосознания. Но мы не можем превратиться в мышь, для нас естественен «трансцендентальный шаг», то есть умение взглянуть на себя со стороны. Вообще можно попытаться вырваться из суестьи и смотреть на себя исключительно извне (видимо, точка

¹ Там же, с. 720.

² Там же, с. 722.

³ Там же.

зрения восточных религий), но, надо полагать, для обычного человека это невозможно. Поэтому остается *столкновение между имманентностью и трансцендентностью*, в нем суть абсурда.

Нагель с симпатией обсуждает Камю, и хотя и спорит с ним, защищает абсурд: «абсурд — одна из самых человеческих вещей в нас, проявление наших самых продвинутых и интересных свойств»¹, способность преодолевать себя, одновременно оставаясь собой.

Таким образом, мы практически вернулись к Шелеру с его «человек говорит «Нет» жизни». Наше рассмотрение столь разных авторов закольцевалось. И поэтому мы можем сказать: важнейшее отношение субъекта — это противостояние чему-то. Возможно, это силы социума, как у Фрейда, Поршнева и Гомеса Давилы, может быть — жизненного порыва, как у Шелера, а может быть — смысла, как у Нагеля и абсурдистов. Просто плывя по течению, нельзя стать настоящим субъектом, настоящей личностью. Субъект несет в себе НЕТ, и в этом НЕТ — его свобода.

* * *

¹ Там же, с. 726.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы рассмотрели некоторые учения о субъекте. Это, конечно, не все. Если задаться такой целью, то у многих философов можно найти какое-то понимание субъектности, даже когда они пишут, на первый взгляд, о другом. Главное, что мы видели в течение курса – различие подходов. По сути, главный критерий, по которому можно разделить эти учения – считает ли философ субъекта свободным, или он настаивает на запрограммированности его действий и его мыслей. Связанно с этой же проблемой деление парадигм субъектности на монистические и дуалистические. Почти все учения о том, что субъект свободен, будут относиться к дуалистическим (раньше был еще субъективный идеализм, это монизм, признающий свободу, но в современной философии он неактуален). В философии сильна тяга к монизму, поэтому новые парадигмы, сводящие субъекта к какому-то «объемлющему» субстрату, будут появляться вновь и вновь. Я полагаю, что еще долго не удастся убедительно объяснить действия и мысли субъекта иначе как полагая его свободным. Однако в будущем возможно появление каких-то новых, убедительных теорий.

* * *

БИБЛИОГРАФИЯ

Тема 1. Субъект — введение

Статья Субъект. В.: Новая философская энциклопедия. <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH018d-d6e872549db6296a3b8d>

Статья Я: В.: Новая философская энциклопедия. <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH016ac362b-d6e2b7bo4ddf56a>

Статья Dualism. Станфордская философская энциклопедия. <https://plato.stanford.edu/entries/dualism/>

Иванов А. В., Миронов В. В. Субъект познания. // Университетские лекции по метафизике.

Аришинов В. И., Свирский Я. И. Рекурсивность постнеклассического субъекта. / Проблема сборки субъектов в постнеклассической науке.

Тхостов А. Ш. Топология субъекта (опыт феноменологического исследования) / Вестник Московского Университета. Сер. 14, Психология. 1994. № 2. С. 3–13; № 3. С. 3–12.

Лекторский В. А. Субъект, объект, познание. М.: Наука, 1980.

Тема 2. Картезианская парадигма

Декарт Р. Размышления о первой философии. // Декарт, Рене. Разыскание истины СПб.: Азбука, 2000.

Декарт Р. Страсти души. В: Декарт Р. Сочинения в 2 т.-Т.1. М.: Мысль, 1989. С. 481–572.

Деннет Д. Виды психики: на пути к пониманию сознания. М.: Идея-Пресс, 2004.

Васильев В. В., Кротов А. А., Бугай Д. В. Декарт. // Они же. История философии. М.: Академический Проект. 2005.

Соколов В. В. Философия духа и материи Рене Декарта // Он же. Введение в классическую философию. М., 1999.

Тема 3. Трансцендентальная парадигма: Кант

Статья Трансцендентальное единство апперцепции В.: Новая философская энциклопедия. <https://iphlib.ru/library/collection/new-philenc/document/HASH016ac36eb96e2b7506ddf56a>

Статья Unity of consciousness. Станфордская философская энциклопедия: <https://plato.stanford.edu/entries/consciousness-unity/>

Кант И. Критика чистого разума. М., Мысль, 1994.

Кант И. Критика практического разума, Предисловие. Любое издание.

Васильев В. В., Кротов А. А., Бугай Д. В. Кант. // Они же. История философии. М.: Академический Проект. 2005.

Иванов А. В., Миронов В. В. Университетские лекции по метафизике. Субъект познания. М.: «Современные тетради», 2004.

Молчанов В. И. Концепция времени и сознания в трансцендентальной философии И. Канта // Он же. Исследования по феноменологии сознания. М.: «Территория будущего», 2007.

Тема 4. Трансцендентальная парадигма: Феноменология

Гуссерль Э. Картезианские медитации. М.: Академический проект. 2010.

Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. Пар 7, 8, 9. СПб.: Наука, Ювента, 1998.

Dainton B. "Temporal Consciousness", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/consciousness-temporal/>.

Шелер М. Положение человека в космосе. Часть II, III. В.: Проблема человека в западной философии. Составление и предисловие: П. С. Гуревич. Общая редакция: Ю. Н. Попов. М.: Прогресс, 1988.

Слинин Я. А. Предисловие к.: Гуссерль Э. Картезианские размышления. Наука, Ювента, 1998.

Молчанов В. И. Критический анализ понятий времени, сознания и рефлексии в феноменологии Э. Гуссерля // Он же. Исследования по феноменологии сознания. М., 2007.

Ямпольская А. В. Искусство феноменологии. М., Рипол-Классик, 2018.

Тема 5. Субъект в экзистенциализме

Хайдеггер. Бытие и время. Пар. 25, 27. М.: Ad Marginem, 1997.

Большов О. Философия экзистенциализма. СПб: Лань, 1999.

Ясперс К. Содержание философской веры. В: Он же. Философская вера. В.: Смысл и назначение истории. М.: Издательство политической литературы, 1991.

Сартр Ж.-П. Первичное отношение к Другому: любовь, язык мазохизм В: Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988.

Тема 6. Элиминативные парадигмы

Райл Г. Миф Декарта В.: Он же. Понятие сознания. М.: Идея-пресс : Дом интеллектуал. кн., 2000.

Лоренц К. Год серого гуся. М.: Мир, 1984.

Сапольски Р. Биология добра и зла. М.: Альпина, 2019.

Прист С. 2000. Материализм. В.: Он же. Теории сознания. М.: Идея-Пресс: Дом интеллектуал. кн., 2000.

Деннет Д. Виды психики. М., Идея-Пресс, 2004.

Тема 7. Деятельностный подход в учении о субъекте

Пиаже Ж. Интеллект и биологическая адаптация // Он же. Психология интеллекта. СПб.: Питер. 2003.

Щедровицкий Г. П. Схема мыследеятельности — системно-структурное строение, смысл и содержание // Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник 1986. М., 1987.

Гелен А. О систематике антропологии. Главы 9–11. В: Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988.

Косилова Е. В. От суггестии к сознанию. Вопросы философии, № 3, 2012, с. 15–26.

Тема 8. Психоанализ о субъекте

Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б. Словарь по психоанализу. М.: Высшая школа, 1996. Статьи: Я, топики, энергия, бессознательное.

Фрейд З. Я и Оно. М.: АСТ, 2015.

Фрейд З. По ту сторону принципа наслаждения. СПб.: Алетейя, 1998.

Кляйн М. Заметки о некоторых шизоидных механизмах // Журнал практической психологии и психоанализа. #4, 2000. <http://psyjournal.ru/j3p/par.php?id=20000401>

Лакан Ж. О бессмыслице и структуре бога. / Метафизические исследования. Вып. 14. Статус иного. СПб.: Изд-во СПбФО, Алетейя, 2000. С. 218–231.

Тема 9. Феноменологическая психиатрия

Лэйнг Р. Д. (Лэнг Р. Д.) Расколотое «Я». Политика переживания. Райская птица. СПб: Белый кролик, 1995.

Минковски Э. Проживаемое время. Феноменологические и психопатологические исследования. М.: Городец, 2018.

Шизофрения / Психиатрия. Национальное руководство. Под ред. Дмитриевой Т. Б. М., ГЭОТАР-Медиа, 2009.

Туганов А. С. (ред). Общая психиатрия. М.: Медицина, 1999.

Sass L., Whiting J., Parnas J. (2000) Mind, Self and Psychopathology. Theory And Psychology 10(1): 87–98.

Тема 10. Философия языка и учения о субъекте

Пинкер С. Мыслекод / Он же. Язык как инстинкт. М., 2004.

Скиннер Б. Поведение организмов. М.: Оперант, 2016.

Куайн У. Онтологическая относительность. / Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада. М., Логос, 1996.

Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. М., 1994. Ч. 1. С. 113–116, 171–179.

Уорф Б. Отношение норм поведения и мышления к языку // Языки как образ мира. М.–СПб., 2003. С. 157–201.

Тема 11. Социальное формирование субъекта

Фуко М. Порядок дискурса. В.: Фуко М. Воля к истине. М.: Ка-сталь, 1996.

Поттер Дж., Уэзерел М. Дискурс и субъект. http://ligis.ru/psylib/090417/books/_pottuo1.htm

Бергер П. Л., Лукман Т. Общество как субъективная реальность / Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. М., Медиум, 1995.

Лакан Ж. Стадия зеркала как образующая функцию «Я» / Он же. Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда М. : Русское феноменологическое о-во, 1997.

Делез Ж. Эмпиризм и субъективность. М., ПЕР СЭ, 2001.

Тема 12. Интерсубъективность

Гуссерль Э. Картезианские медитации. М.: Академический проект. 2010.

Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М.–СПб, Университетская книга, 2000.

Тема 13. Топика Центр-Периферия. Центральное управление и центральные инстанции субъектности

Декарт Р. Размышления о первой философии, Второе размышление. Любое издание.

Райл Г. Миф Декарта В.: Он же. Понятие сознания. М.: Идея-пресс : Дом интеллектуал. кн., 2000.

Лакан Ж. Ниспровержение субъекта. / Он же. Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда М. : Русское феноменологическое о-во, 1997.

Happé Francesca, Frith Uta. (2006). "The weak coherence account: detail-focused cognitive style in autism spectrum disorders". J Autism Dev Disord 36 (1) (2006), pp. 5–25.

Мотков О. И. Субъект как диспетчер личности. <http://www.psychology-online.net/articles/doc-846.html>

Тема 14. Эгоцентрическая и эксцентрическая позиции

Лакан Ж. Стадия зеркала как образующая функцию «Я» / Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда М. : Русское феноменологическое о-во, 1997.

Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. В: Проблема человека в западной философии. М., Прогресс, 1988.

Сергиенко Е. А. и др. Модель психического в онтогенезе человека. М., Изд-во ИПРАН, 2009.

Косилова Е. В. Философия возраста. М., Леланд, 2014.

Тема 15. Субъект как тот, кто говорит Нет

Шелер М. Положение человека в космосе. В.: Проблема человека в западной философии. М., Прогресс, 1988.

Хайдеггер. Бытие и время. Пар. 25, 27. М., Ad Marginem, 1997.

Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории. М., Мысль, 1974.

Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого Я. СПб., Азбука, 2018.

Nagel T. The Absurd. The Journal of Philosophy, Vol. 68, No. 20 (Oct. 21, 1971), pp. 716–727.

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Тема 1. Теория субъектности</i>	5
Введение. Что такое субъект? Какова проблема?	5
Сущность и существование	7
Сборка	8
Онтологические предпосылки понятия субъекта.....	10
<i>Тема 2. Картезианская парадигма</i>	11
Основные положения	11
Критика картезианской парадигмы.....	14
<i>Тема 3. Трансцендентальная парадигма: Кант</i>	16
Трансцендентальное единство апперцепции.....	18
Свобода.....	20
<i>Тема 4. Трансцендентальная парадигма: феноменология</i>	23
Э. Гуссерль: Конституирование смысла.....	25
Э. Гуссерль: Время	28
М. Шелер.....	30
<i>Тема 5. Субъект в экзистенциализме</i>	32
Существование	33
М. Хайдеггер	34
М. Хайдеггер: Подлинное и неподлинное, Das Man	36
Ж.-П. Сартр и А. Камю	39
<i>Тема 6. Элиминативные парадигмы</i>	42
Логический бихевиоризм	42
Критика понятия категориальной ошибки	43
Социобиология	48
Материализм.....	50
Когнитивная психология и философия сознания.....	53
<i>Тема 7. Деятельностный подход в учении о субъекте</i>	57
Характеристика.....	57
Против деятельностного подхода: А. Гелен	61
Против деятельностного подхода: Б. Ф. Поршнев	63

Тема 8. Психоанализ о субъекте	67
Психоанализ З. Фрейда.....	67
Психоанализ английской школы	72
Лакановский анализ.....	73
Тема 9. Феноменологическая психиатрия	80
Тема 10. Философия языка и учения о субъекте	88
Тема 11. Социальное формирование субъекта и дискурс.....	95
Культурное формирование	96
Дискурс и идентификация	97
Имманентность. Деконструкция субъекта в постмодерне	99
Ж. Делез о субъекте	100
Ранний Делез.....	100
Поздний Делез	102
Дискурс.....	111
Гендер и объективация	115
Социальное «антиформирование» субъекта	117
З. Фрейд и Э. Фромм	118
Тема 12. Интерсубъективность	121
Субъект как со-творец	
сферы интерсубъективности	121
Триадиическая структура	
учредительного смыслового акта	124
Первичное создание интенциональности	125
Э. Левинас о смыслополагании и Другом	128
Тема 13. Топика Центр-Периферия. Центральное управление	
и центральные инстанции субъектности.....	131
Парадигмы без центра	132
Анализ пизоидного и пизофренического Я	135
Центральные когнитивные модули	137
Тема 14. Эгоцентрическая и эксцентрическая позиции	140
Эгоцентричный субъект.....	140
Эксцентрический субъект.....	142
Формирование фаз эксцентричности	144
Тема 15. Субъект как тот, кто говорит Нет	147
М. Шелер: Человек есть тот, кто говорит Нет жизни.....	147
М. Хайдеггер: субъект есть тот, кто говорит Нет Das Man.....	148
Б. Ф. Поршнев: субъект есть тот, кто говорит Нет суггестии.....	150
З. Фрейд: субъект есть тот, кто говорит Нет толпе	151
Н. Гомес Давила: субъект есть тот, кто говорит Нет современному миру ...	153
Абсурдист: субъект есть тот, кто говорит Нет смыслу.....	154
Заключение	158
Библиография	159