

---

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ И ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ  
ПРОБЛЕМЫ ПСИХОЛОГИИ

---

## СУБЪЕКТНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА: ГРАНИ И ГРАНИЦЫ. ЧАСТЬ I

© 2008 г. А. А. Митькин

*Доктор психологических наук, главный научный сотрудник Института психологии РАН, Москва*

Проблема человеческой субъектности анализируется в трех основных аспектах: философском, эволюционном и психологическом. Рассмотрены важнейшие этапы трансформации понятия “субъект” в истории развития философской мысли, показана глубокая антиномичность данной проблемы.

*Ключевые слова:* субъект, субъектные качества, критерии субъектности, субъектные характеристики в системе психики.

Человек всегда больше того, что он о себе знает... Никогда нельзя подвести окончательный итог и полностью понять как человека вообще, так и отдельного человека.

*К. Ясперс* [36, с. 448]

Какие люди странные!... им дана свобода мысли, так нет, подавай им свободу слова!

*С. Кьеркегор* [12, с. 6]

Проблема субъекта в ее различных теоретических и прикладных модификациях занимает сегодня заметное место в психологических исследованиях. Концептуальные трудности, возникающие при анализе категории субъекта, обусловлены ее системной *многомерностью*, фактической *мультидисциплинарностью* и разноплановостью конкурирующих интерпретаций, сложившихся в рамках разных теоретических школ и эмпирических установок.

Определения понятий “субъект” и “субъектность” широко варьируют у разных авторов. Большинство исследователей склонны выделять в качестве наиболее общих дефинитивных характеристик субъекта его *активность*, *целостность* и *автономность* (см. [3, 14]). В более развернутой форме субъектность определяется как способность человека управлять своими действиями, планировать способы действий, реализовывать намеченные программы, контролировать ход и оценивать результаты своих действий.

Приведенные определения в значительной мере условны и не устраняют неясностей, возникающих при стремлении дать строго аргументированное описание субъектных качеств и самого понятия “субъект”. В качестве причин, порождающих размытость в определениях названных понятий, могут быть указаны следующие: 1. Готовность психологов канонизировать некоторые известные философские постулаты (со ссылкой на масштабные исторические фигуры), что создает

иллюзию достаточной конкретности обсуждаемого понятия в его философской ипостаси. 2. Философские, эволюционные и психологические аспекты проблемы не коррелируют между собой, а зачастую – противоречат друг другу. 3. Нечеткость и сомнительная убедительность аргументаций (эмпирических и логических) при размежевании субъектных качеств человека с другими его характеристиками.

В предлагаемой статье последовательно излагаются основные (по мнению автора) аспекты субъектной проблематики, включающие ее философские, эволюционные и психологические составляющие. При этом автор не стремится к опровержению уже сложившихся в обсуждаемой сфере традиций, но лишь выносит на предполагаемую дискуссию альтернативные варианты подхода к проблеме, что может способствовать дальнейшему развитию и углублению исследований, проводимых в данной области.

### ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ

В современных философских работах интегративного характера категория субъекта рассматривается по следующим направлениям: а) субъект как некая область в сознании индивида, выделенная из его внутреннего мира и имеющая свои границы; б) субъект как носитель познавательной функции; в) субъект как объединяющая инстанция, где сходятся и взаимодействуют внутренний мир человека (доступный только ему

самому) и “объективный субъект”, доступный внешнему наблюдению и выступающий в роли личности (именно в этой инстанции разграничиваются и взаимодействуют преимущественные интересы психологии и социологии); г) субъект как понятие, идентичное понятию самосознания; д) субъект как конструкт, обеспечивающий единство, преемственность и самоидентичность сознания; е) субъект как гарант независимости и автономности индивидуального сознания [38].

### Исторические предшественники

Представление о субъекте прошло длинный и сложный путь развития в истории философской мысли, на разных этапах которого по-разному высвечивалась и акцентировалась субъектная проблематика. Остановимся предельно кратко на некоторых фрагментах этого пути.

Уже в древнеиндийской философии проблема человеческого *Я* (самости индивида, неизменного ядра его сознания) занимала одно из ключевых мест и решалась диаметрально противоположно в основных философских течениях. Буддизм полностью отрицал существование индивидуального *Я*, считая это понятие иллюзорным. В философии джайнизма, напротив, именно внутреннее *Я* человека признавалось главной реальностью мироздания [22]. Эти представления восходят, в свою очередь, к истокам индуизма с его базовыми понятиями *брахмана* как высшей реальности (Абсолюта), творческого начала, в котором все возникает, существует и прекращает существование, и *атмана* как субъективного психического начала (“души”), которое соотносится с первичной объективной реальностью – брахманом. Постигание *тождества* атмана и брахмана – одна из главных и наиболее трудных заповедей индуизма и буддизма, исполнение которой позволяет человеку разорвать цепь бесконечных реинкарнаций и достичь состояния нирваны (слияния с брахмой). Установка буддизма на иллюзорность человеческого *Я* порождает концептуальные контраверсы, которые получили отклик в более поздних модификациях этого религиозного течения [27].

Если индивидуальное *Я* иллюзорно, то как может оно противостоять реальному могуществу *сансары* (бесконечной цепи превращений), и не будет ли любой исход такого противостояния лишь еще одной дополнительной иллюзией? И далее: если удел индивидуального *Я* – страдание (как гласит “первая благородная истина буддизма”), а само *Я* – не более чем иллюзия, то не оказывается ли слишком низкой цена такого страдания?

Таким образом, сопоставление базовых принципов субъект-объектного *тождества* и субъект-объектной *дихотомии* возникло и получило

достаточно рельефные очертания задолго до того, как оно стало одним из ведущих лейтмотивов в развитии западной философской мысли.

В древнекитайской философии *даосизма* проявление внешней активности человека, направленной на изменение действительности, рассматривалось как отклонение от истинного пути (*Дао*). “Горе реформаторам и моралистам, проповедующим чистоту и добродетели, – говорил один из представителей этого направления Чжуан-Цзы – они убегают от собственных теней” (цит. по: [22, с. 116]). Мудрый человек должен просто внимательно вслушиваться в собственную глубинную природу, сохраняя “три сокровища”: любовь, умеренность и смирение. Таким способом он достигает гармонии с *Дао* – единственной реальностью, источником всего сущего, “матерью всех вещей”.

Степень влияния восточной философии на мировоззренческое развитие Запада не получила однозначной оценки. Вместе с тем, несомненная специфичность культурного развития Западной Европы остается историческим фактом. По оценке Б. Рассела, “во всей истории нет ничего более удивительного и ничего более трудного для объяснения, чем внезапность возникновения цивилизации в Греции” [20, с. 18]. При попытках такого объяснения можно по-разному относиться к возможной роли “субъектности” греческого общества в этом процессе. Т. Адорно, например, полагает, что в дневнегреческой философии понятие субъекта вообще отсутствовало [1]. О. Шпенглер считал, что греки в большей мере были “объектами”, нежели “субъектами” [35]. С этими суждениями можно согласиться лишь в терминологическом плане. Что же касается общего “стиля жизни” греков, то его сущностной характеристикой стала установка на активное *преобразование* мира силами человека. Смирению Востока было противопоставлено дерзновение в мыслях и действиях, нацеленное на всемерное расширение границ возможного и дозволенного как в познании, так и в практическом поиске. Результатом стали небывало высокие темпы научного, технического, экономического и социального развития общества.

Субъектные качества человека проявились в героическом пафосе греческого эпоса, лирики и трагедий, в которых мотив антиномичности *судьбы* и *свободы* прозвучал с огромной художественной силой, получив спустя много веков отклик в романтизме Нового времени. Неизбежная физическая гибель трагического героя в борьбе с непреодолимой силой знаменует в то же время нравственное торжество его мятежного духа. Вместе с тем, героика борьбы не нарушала принцип всестороннего физического и духовного развития индивида. Так называемый “аполлонов-

ский” человек сохраняет полную гармонию с природой, утраченную впоследствии “фаустовским” (в определении Шпенглера) человеком, главными характеристиками которого стали жесткий индивидуализм, “воля к власти”, готовность к нравственным компромиссам и неудовлетворенность жизнью.

В досократовский период развития философской мысли “субъект” действительно оставался “за сценой”, что вполне объяснимо. Внимание пытливых исследователей было всецело направлено на внешний мир (подобно тому, как действие рабочего инструмента направлено на обрабатываемые предметы и менее всего на себя).

Исследовательская мысль древнегреческих мыслителей была сконцентрирована на определении таких глобальных категорий, как “первоначало”, движение и его сущность, базовые элементы мироздания, целостность и делимость мира и его элементов и т.п. [16].

Особое место в досократовской философии занимает Протагор, широко известный своим изречением, которое звучит так: “Человек есть мера всех вещей, сущих – что они существуют, несущих – что они не существуют” (цит. по: [35, с. 261]). Звучность и доходчивость этого тезиса создает, по словам Хайдеггера, обманчивую “видимость, будто Протагор – это как бы Декарт греческой метафизики” [там же, с. 265]. Еще более неправомерно стремление обнаружить у греческих натурфилософов и софистов черты “субъективизма”, характерные для новоевропейской мысли. Как подчеркивает Хайдеггер в своем анализе тезиса Протагора, для адекватного понимания этого тезиса надо “мыслить как греки”. Если же мы трактуем этот тезис так, «словно все вещи зависят от человека как представляющего их “субъекта”, мы помещаем греческий смысл изречения в рамки метафизической позиции, понимающей человека совершенно иначе, чем греки» [там же, с. 265–266]. Термин “мера” означает в мышлении греков лишь то, что человек “соразмерен” окружающему миру, который открывается ему как “непотаенность” (алетейя). Знать – это “видеть лик непотаенного”.

«Тезис Протагора, – пишет Хайдеггер, – недвусмысленно говорит о том, что “все” сущее отнесено к человеку как “эго” (Я) и что человек есть мера для бытия сущего. Какого, однако, рода эта отнесенность сущего к “Я” – при условии, что, осмысливая Протагорово изречение, мы будем думать по-гречески и нечаянно не вложим в него идею человека как “субъекта”? Человек воспринимает то, что присутствует (пребывает) в круге его восприятия. Это присутствующее заключено как таковое с самого начала в круге доступного, поскольку этот круг есть область непотаенного. Восприятие присутствующего опирается на его

пребывание в круге непотаенности». И далее: “Мы, правда, воображаем, будто сущее становится нам доступно просто благодаря тому, что наше Я в качестве субъекта получает представление о некоем объекте. Как если бы для этого не требовались сначала воцарение того открытого пространства, внутри открытости которого вещь только и может стать доступной в качестве объекта для субъекта, а сама эта доступность – сначала допустить до себя!” [там же, с. 263].

Расстановка философских акцентов принципиально изменилась в послесократовский период, когда внутренний мир человека стал полноправным объектом анализа. В своих беседах Сократ ввел категорию *блага*, обозначив тем самым нормативный (во внутреннем плане!) подход к индивидуальному и социальному поведению человека [18]. Именно эта установка стала в философии платонизма и неоплатонизма залогом *нравственной свободы* и самобытности индивида, хотя, как указывает А.Ф. Лосев, такое самоутверждение оказывалось “только приближением к Уму и Душе в космосе, а Ум и Душа становились лишь необходимым для последовательной мысли пределом человеческого самоутверждения” [13, с. 86].

Наиболее “реформаторский” для своей эпохи шаг на пути провозглашения принципа субъектности сделал Аристотель. “Платоновское учение об идеях, – пишет А.Ф. Лосев, – было концепцией исключительно логико-объективистического характера. Аристотель внес в мир платоновских идей не только момент объекта, но и момент субъекта. Аристотель учил, что мир идей, который он называл Нусом – Умом, обязательно *сам себя мыслит* и является самосознанием. С одной стороны, он то, что мыслит, а с другой стороны, он есть также и то, что мыслится. Таким образом, платоновский мир идей превратился в особое надкосмическое сознание, которое является тождеством мыслящего и мыслимого” [там же, с. 83].

Аристотель в своей грандиозной интеграции опыта предшественников очень тщательно анализирует подходы к истолкованию принципа *активности* человеческой души и ее способности к “самодвижению”. Он очень логично опровергает существовавшие в его время теоретические объяснения активности души: подход с позиций демокритовской атомистики, пифагорейскую мистику “самодвижущегося числа”, представление о “круговом движении” и душе как “гармонии”, мистику орфиков, связывающих существование души с “дыханием Вселенной”. Одновременно он отрицает возможность членения души (“душа едина”), хотя и постулирует при этом три разновидности души: растительную, животную и разумную.

В определении Аристотеля “душа необходимо есть сущность в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью. Сущ-

ность же (как форма) есть энтелехия; стало быть, душа есть энтелехия такого тела. Энтелехия же имеет двоякий смысл: или такой, как знание, или такой, как деятельность созерцания; совершенно очевидно, что душа есть энтелехия в таком смысле, как знание” [2, с. 394]. Активность же человеческой души обусловлена (и, соответственно, ограничена), в трактовке Аристотеля, тем, что разумная душа (в этом – ее главная привилегия) имеет божественное происхождение, а потому ее возможности не могут выходить за рамки изначальных и вечных характеристик божественного Разума, который сам себя мыслит и созерцает. Таким образом, система Аристотеля, подводящая итоги наиболее плодотворного периода греческой философии, оставляет достаточный простор для последующих диспутов схоластиков, средневековых теологов и мыслителей Нового времени по проблеме теоретической и практической “субъектности” человека. Спустя много веков схема Аристотеля будет воспроизведена Гегелем примерно по той же логике, но в гораздо более масштабном и многословном оформлении.

Средневековье рассматривается обычно с позиций современной западной литературы как “века мрака” [20], что, несомненно, справедливо при оценке достижений этого периода в области науки и социального прогресса. Большинство авторов считает также, что для данной эпохи характерно жесткое подавление индивидуальности, подчиненной общепринятым религиозным канонам. Однако в современных публикациях представлена и другая авторская позиция, согласно которой специфические формы индивидуализма существовали на протяжении всего Средневековья [7]. Например, так называемый “архаический индивидуализм” был неотъемлемой чертой членов германоскандинавского социума. Нельзя при этом не учитывать, что в христианской теологии гордыня осуждается как самый тяжкий из грехов, что, разумеется, накладывало определенные ограничения на проявление индивидуальности. Вместе с тем, в связи с неопределенностью в трактовке субъектных свойств очень трудно однозначно определить (и, соответственно, оценить), в чем больше выражаются индивидуально-личностно-субъективные черты человека – в бунтарском социальном протесте или в “подвиге смирения”.

На развитие специфических форм индивидуализма в условиях Средневековья и, особенно – в эпоху Возрождения указывает А.Ф. Лосев. “Самое главное в эстетике Ренессанса, – пишет Лосев, – это такая личность, которая абсолютна не в своем надмировом существовании, но в своей чисто человеческой существенности. Индивидуальный человек, согласно античным моделям, мыслится здесь исключительно материально, природно, естественно и даже телесно. Но, со-

гласно *средневековым моделям* (выделено мной. – А.М.), он мыслит себя уже как личность и притом постоянно стремящуюся абсолютизировать себя в своем гордом индивидуализме, в своем самостоятельном, ни от кого и ни от чего не зависящем существовании. Поэтому эстетика Ренессанса не космологична и не теологична, но антропоцентрична” [13, с. 93]. Правда, в другом месте тот же автор не столь категоричен в своей оценке “расцвета” индивидуализма в тот период, выражая ее в следующих словах: “Стихийно утверждающий себя человеческий субъект в эпоху Ренессанса еще не потерял разумной ориентировки, еще понимал свою беспомощность перед громадой бесконечной жизни и космоса и еще не потерял чувства меры, т.е. чувства своей фактической ограниченности” [там же, с. 65].

Одним из лейтмотивов в религиозно-философских диспутах Средневековья стало обсуждение субъектных возможностей человека в их соотношении с канонизированными установками церкви. Возникшая в этих диспутах проблема “свободы воли”, детально описанная в соответствующем трактате А. Шопенгауэра [34], нашла отражение (и специфическую для каждого автора интерпретацию) в большинстве философских систем и сохраняет определенный отзвук в современных мировоззренческих построениях.

### Рождение “субъекта”

Онтология субъекта начинается в философии Нового времени с Декарта, провозгласившего свое знаменитое “*cogito ergo sum*”. Мыслящий и действующий на разумном основании индивид обрел определенную автономию и внутреннюю стимуляцию активности. Эта установка в ее разных модификациях прошла через всю последующую философию и нашла обновленное воплощение в “Картезианских размышлениях” Гуссерля [8].

Нельзя, однако, не отметить, что такая автономия субъекта легко уживается у Декарта с механистическими схемами душевной жизни человека, требующими признания жесткого детерминизма в поведении индивида. По мнению Б. Рассела, именно это противоречие породило два независимых течения в дальнейшем развитии философской мысли, представленные в своих полярных формах, с одной стороны, представлениями о “человеке-машине”, а с другой – постулатом о полной экзистенциальной свободе индивида [20].

В ходе дальнейшего развития философской мысли выяснилось, что знаменитое декартовское “*cogito*”, внешне очень убедительное для аргументации в пользу “субъекта”, порождает обоснованные возражения при более строгом подходе. Развернутый логический анализ, тщательно выполненный Хайдеггером [32], вскрыл ряд существенных про-

тиворечий и упущений, содержащихся в формуле Декарта.

Прежде всего, следует отметить отсутствие в данном силлогизме большей посылки (все мыслящее существует) с вытекающей отсюда необходимостью постулировать разумную основу мироздания и неразрывность связи между мышлением и существованием. Далее обнаруживается интересный парадокс: сам факт мыслительного процесса не может служить логическим доказательством существования некоего *Я* как носителя этого процесса, обладающего субстанциальностью и выступающего в роли активного деятеля. Вопрос о том, что же такое это таинственное *Я*, так и остался открытым, породив бесчисленное множество последующих философско-психологических спекуляций.

Декартовский субъект парадоксальным образом заключает в себе два противоположных момента. “С одной стороны, по мысли Хайдеггера, человек как субъект в принципе распоряжается всем сущим, задает меру для существования. С другой стороны, субъект, чтобы иметь возможность удостоверить сущее, должен удостоверить прежде в себе самом, представить себя самого. Сам представляющий субъект в акте *cogito* тоже (и прежде, чем сущее) превращается в предмет представления” (цит. по: [19, с. 928]). То есть инструмент, предназначенный для измерения сущего, оказывается неопределенным!

У древнегреческого человека истинность индивидуального бытия вытекает из его органической включенности в систему мироздания. В Средние века смысл, ценность и истинность существования человека определяется тем, что человек сотворен личным Богом-творцом, им храним и направляем. Достоверность человека обеспечивалась достоверностью Бога. В Новое время логически ущербная, но психологически привлекательная формула Декарта стала одним из важных факторов, предопределивших идейный поворот, в результате которого самопровозглашенный “субъект” постепенно обрел статус главного персонажа в идеологическом пространстве эпохи.

“Sub-jektum означает под-лежащее, лежащее в основе, само собою заранее уже предлежащее. Sub-jektum – это то, что всегда уже лежит в основе сущего и служит этому сущему основанием. Sub-jekt дает санкции всякому человеческому намерению, он само-обеспечивает человека. Кроме этого, субъект в качестве первой высшей истины удостоверяет и все сущее в целом [там же]”.

Соблазн получить индивидуальную свободу, а вместе с тем – права на свою исключительность и самобытность (и более того – оказаться центральным пунктом мироздания!) стал мощным фактором, способным влиять на вектор социального развития. Новая философская тенденция хо-

рошо вписалась в другие важнейшие знамения эпохи: давление сциентизма на незыблемость религиозных канонов, падение авторитета церкви и церковные реформы, а главное – воцарение “духа капитализма”, освященного идейными установками народившегося протестантизма.

В итоге на смену гармоничному “аполлоновскому” человеку Древней Греции пришел человек “фаустовский” с его гипертрофированным интеллектуализмом, жестким эгоизмом и равнодушием к моральным ценностям.

Необходимо, однако, отметить, что декартовский тезис об автономности “мыслящего субъекта”, нашедший благодатную почву в новейшей философии, не был однозначно понят и принят философами его эпохи.

В сохраняющей безупречную внутреннюю логику философской системе *Спинозы* ведущая роль отводится принципу однозначной обусловленности поведения человека его включенностью в целостное бытие (в его пантеистическом понимании). “Мы составляем часть целой природы, порядку которой и следуем... Если мы ясно и отчетливо познаем это, то та наша часть, которая определяется как познавательная способность, то есть лучшая наша часть, найдет в этом полное удовлетворение и будет стремиться пребывать в нем” (цит. по: [20, с. 651]). Но даже “лучшая часть” человека – его мыслительная (познавательная) способность не дает ему возможности влиять на предустановленный ход событий. “Только невежество заставляет нас думать, что мы можем изменить будущее; что будет – то будет, и будущее установлено так же незыблемо, как и прошлое” [там же]. Автономное целеполагание не имеет никакого смысла. Истинные цели есть у Бога, у человека же – только иллюзии. Поэтому единственной разумной целью для человека может быть лишь постижение воли Бога (такой возможностью он обладает) и в результате – достижение гармонии с “совершенным целым”.

По определению Спинозы “человеческая свобода состоит в прочном существовании, которым наш разум владеет благодаря непосредственному соединению с Богом, так что ни она (т.е. человеческая душа), ни ее действия не подчиняются какой-либо внешней причине, не могут быть уничтожены или изменены ею, но должны пребывать вечно и неизменно” [25, с. 12].

Решающим этапом в истории философии, предопределившим дальнейшее развитие философской мысли, стало создание системы трансцендентального идеализма *Кантом*, произведшим, по его собственному определению, переворот, подобный коперниковскому в астрономии, противопоставив принципу *объективности* мира принцип его *субъективности*. В своей третьей антиномии Кант допускает существование двух

видов *причинности*, один из которых подчинен законам природы, а другой не зависит от этих законов. Таким способом он дает изящный (и достаточно убедительный в рамках его системы) ответ на многовековой вопрос о “свободе воли”, наделяя человеческого индивида определенной свободой и “легализуя” его субъектные возможности.

Напряженная диалектика, основанная на *антиномичности* незыблемых законов природы и свободы человеческого духа, стала главным стержнем всей философской системы Канта. В этом диалектическом противостоянии как бы встретились два Канта: естествоиспытатель и математик, соавтор космологической теории о происхождении Солнечной системы (т.е. теории, построенной в строгом соответствии с *детерминизмом* небесной механики) и Кант-моралист, провозгласивший нравственный принцип категорического императива, следование которому обязательно предполагает *свободу* человека, ибо нравственное поведение немислимо без свободного выбора. Поскольку у Канта эмпирическая реальность опытного мира совмещается с его трансцендентальной идеальностью, постольку строгая эмпирическая необходимость в поведении человека совместима с его трансцендентальной свободой [11]. При этом, правда, возникает и остается открытым другой вопрос: где проходит граница между эмпирическим и трансцендентальным миром и в какой мере человек наделен возможностью проникновения в трансценденцию?

Провозглашение Кантом духовной свободы индивида не привело к признанию им какого-либо “субъекта” в качестве субстанциального носителя этой свободы. Понятие субъекта для Канта – лишь один из “регулятивных принципов”, которые “не совсем бесполезны или излишни” и служат для того, “чтобы сдерживать опасные притязания рассудка, ... отчасти для того, чтобы при рассмотрении природы руководить самим рассудком согласно принципу полноты, хотя рассудок никогда не может достигнуть этой полноты и этим способствовать конечной цели всякого познания” [10, с. 69, 71].

“Субъект как человек” обладает одновременно природным (чувственным) и сверхприродным (трансцендентным, моральным) основанием. Он не свободен в своей природной составляющей и свободен в трансценденции (в сфере высших моральных установок). Связь двух сущностей осуществляется посредством способности (“силы”) суждения и в силу целесообразности, которой априорные законы природы также подчинены. Однако при этом Кант вынужден признать, что связь между природной и “свободной” составляющими человека осуществляется неопределенным (в подлиннике – необъясненным, *unerklärliche*) образом [10, с. 138–139]. К этому надо добавить,

что “человек как субъект” относится Кантом к миру явлений [там же].

Интеллектуальная честность Канта и открытость его мышления позволяют ему при обсуждении этого вопроса напрямую говорить об ограниченности человеческого понимания. Вот один из таких текстов.

“А так как совершенно неопределенно и для нашего разума навсегда неопределенно то, каков вклад механизма природы в качестве средства для каждой конечной цели в ней, и так как ввиду вышеупомянутого умопостижаемого принципа возможности природы вообще вполне можно допустить, что природа везде возможна по двояким всеобщим образом согласующимся законам (физическим законам и законам конечных причин), *пусть мы и не можем усмотреть, как это происходит* (выделено мною. – А.М.) – то мы не знаем также, сколь далеко проступает и этот возможный для нас механический способ объяснения; достоверно лишь одно: как бы мы ни преуспели в нем, он всегда будет недостаточен для вещей, которые мы признаем целями природы, и, следовательно, по свойству нашего рассудка мы должны все такие основания подчинять телеологическому принципу” [10, с. 659].

Следует отметить, что в своих этических и социальных установках Кант вовсе не был поборником какого-либо расширения индивидуальных “свобод”. С некоторой тревогой он указывал на неизбежность “опасной амбивалентности субъекта”, возникающей в силу внутренней духовной свободы индивида и приводящей к “социальной маргинализации” субъекта, что нежелательно для сохранения общественного порядка (цит. по: [39, с. 7]).

И.Г. Фихте выступил в роли предтечи феноменологии и экзистенциализма, поставив во главу угла субъективное начало как мирообразующий фактор. Формально Фихте определил себя прямым последователем Канта, фактически же в его “Наукоучении” [28] произошла существенная трансформация важнейших положений кантовской системы. Главными поворотными пунктами при этом стали: а) отказ от понятия “вещи в себе”; б) игнорирование антиномичности природы и свободы в пользу субъективного фактора; в) утверждение неограниченных возможностей свободно-го человеческого субъекта на базе формулы “Я есть Я”, расширительно поглощающей закон тождества, где  $A = A$ .

“Моя система, – писал Фихте, – от начала и до конца есть лишь анализ понятия свободы” (цит. по: [5, с. 3]).

По Канту “наш внутренний ... опыт возможен только при допущении внешнего опыта” (цит. по: [5, с. 11]). У Фихте “все определения сущего” выводятся из понятия субъекта. При этом самопола-

гающее *Я* “само себя порождает” и становится носителем практического разума и воли.

Проблему субъект-объектных отношений Фихте решает со свойственным ему радикализмом. “Всякое возможное сознание как объективное некоторого субъекта предполагает непосредственное сознание, в котором субъективное и объективное суть безусловно одно и то же, иначе сознание абсолютно непостижимо. Бесперывно будут искать связи между субъектом и объектом, и будут искать напрасно, если не постигнут их непосредственно в их первоначальном единстве” [там же, с. 13].

Формула “*Я* есть *Я*” имеет у Фихте не теоретический, а практически-нравственный характер, в этом – путь к свободе. *Я* = *Я* не может рассматриваться как нечто данное от природы. Эту самоидентичность человек должен обрести лишь в результате собственной активности. Отсюда – страстный призыв молодого Фихте к *действию*, что хорошо коррелировало с настроениями эпохи, навеянными революционными событиями во Франции, и совпадало с патриотическими тенденциями в тогдашней Германии, возникшими в ответ на наполеоновскую экспансию.

Философская система Фихте представила широкие возможности для ее критики прежде всего по двум пунктам: а) противоречие, возникающее при определении степени реальности любого другого *Я* и условий взаимодействия моего *Я* и другого *Я* (этот трудный вопрос, наряду с принципом очевидности как базовым философским постулатом, был унаследован в дальнейшем Гуссерлем), и б) сложность взаимоотношений *Я* индивидуального и *Я* абсолютного. В представлении Фихте абсолютное *Я*, наделенное предикатами Бога, не может существовать вне и независимо от эмпирических субъектов, но и не тождественно ни одному из них (тема, получившая широкое распространение в теолого-философских поисках).

Интересно отметить, что поздний этап жизни и творчества Фихте ознаменовался радикальной трансформацией исходных позиций его философской системы. Понятия “свободы” и “самости” инвертировались на этом этапе из положительных в отрицательные. “Аффект самостоятельности” стал для философа выражением коренного зла в человеке – самоутверждения эгоистического индивидуализма. Свободу же он теперь понимает как освобождение не просто от чувственных склонностей, но вообще от всего индивидуально-го, как отказ от “самости” [5, с. 128]. “Парадоксальное превращение понятия свободы у Фихте проистекает из гипертрофии принципа субъектности, из отождествления Абсолюта с *Я*, из невозможности провести границу между Богом и человеком” [там же].

Философская система Канта и взгляды раннего Фихте в значительной мере предопределили формирование духовной атмосферы в Западной Европе того времени.

Представление о внутренней автономии и разумной интенциональности индивида, способствующей прогрессу и объединению человечества, стало лейтмотивом литературно-философского течения романтизма, одной из центральных фигур которого был Ф. Шиллер, находившийся под сильным влиянием философии Канта. Как и у других романтиков, воспевающих индивидуальный героизм, в творчестве Шиллера только сильные, духовно богатые натуры способны противостоять крайностям деспотизма и бессмысленной анархии толпы. Именно эти герои придают смысл историческому процессу. Однако в конечном счете их реальное влияние на историю оказывается весьма ограниченным, а исторический оптимизм Шиллера – условным. История иррациональна. Разумному плану противостоит слепой случай. Удары неумолимой судьбы сильнее возвышенной героики индивида, которому в случае поражения (а оно наиболее вероятно) остаются в качестве утешения сознание собственного благородства и новый взлет внутренней “святой свободы”. Герой, гибнущий в столкновении с внешней необходимостью, но сохраняющий свободу духа – таков обобщенный символ всего романтического направления.

Среди причин, способствовавших развитию индивидуализма и субъективизма в новое время, влияние философии хотя и было важным, но лишь сопутствующим фактором. Сама динамика философской мысли отразила в себе рациональные изменения, происходящие в общественной жизни: церковные реформы Лютера и Кальвина, формирование капиталистических отношений, Великая французская революция, становление нового государственного строя в Северной Америке. Все эти события существенно повысили внутреннюю и внешнюю свободу индивида и его реальное влияние на социальные изменения. Именно в силу этих (и сопутствующих им) исторических причин провозглашенный Кантом поворот в сторону субъективизма оказал столь сильное влияние на все последующие философские схемы, получив наиболее яркое и завершенное выражение в феноменологии и экзистенциализме.

Однако, прежде чем перейти к рассмотрению этих важнейших для современной философии течений, нельзя не остановиться на оценке той роли, которую сыграла фундаментальная система Гегеля в развитии представлений о субъектности человека.

Философия Гегеля до сих пор нередко выдвигается в качестве мощного аргумента в пользу ре-

ального существования субъекта. Гегель, действительно, очень часто и охотно употребляет термины “субъект” и “объект”. При крайней многословности и запутанности гегелевских текстов в сочетании с невяжностью многих формулировок и определений, допускающих неоднозначность их толкования, у читателя может создаться впечатление, что речь идет об исключительно оригинальном философском построении.

Между тем стержневая теолого-метафизическая схема Гегеля, включающая в себя названные категории, лишь воспроизводит в своих основных чертах аналогичные схемы Платона, Аристотеля и Спинозы (на что достаточно убедительно указывает Б. Рассел [20]).

Суть этой схемы состоит в следующем. Абсолютный Дух является одновременно и Абсолютным субъектом, который мыслит сам себя с помощью *понятий*, содержащих Абсолютное знание (объективную истину). Постулируется неизбежная *общность* понятий, изначально присущих Абсолюту, и понятий, ставших (путем двойного отрицания) достоянием разумных индивидов. “Единство субъекта и объекта” вытекает из того, что цель индивида (детерминированная диалектикой развития Духа) – овладеть понятиями, в которых заключено истинное знание. Таким способом и происходит слияние субъективного (в его индивидуально-человеческом значении) с объективным. К *понятию* индивид приходит лишь постепенно в ходе развития всего рода человеческого, в чем и состоит возвращение Духа к самому себе (в терминологии Гегеля, Дух достигает “чистой стихии своего наличного бытия – понятия” [6, с. 432]).

Менее теологична очень важная, на мой взгляд, гегелевская характеристика субъектности в ее более-менее конкретном содержании. По утверждению Гегеля, субъект в своем “*наличном бытии*” всецело зависит от *предиката*, который выражает определенное *действие* или *акциденцию*. Без таких сопровождающих синтаксических элементов он превращается в “чистый субъект, пустую, лишенную понятия единицу” [6, с. 36]. К этому добавляется, что и предикат не может быть только спекулятивным (“в форме предложения”), и должен применяться в контексте философского дискурса (“философского изложения”), оперирующего логикой языка и нацеленного на постижение понятий. Перед этим говорится, что “понятие есть собственная самость предмета, которая проявляется как *его становление*” [там же, с. 33]. Поэтому “мышление не есть покоящийся субъект, неподвижно несущий акциденции, а есть понятие, которое само приводит себя в движение и принимает в себя обратно свои определения. В этом движении пропадает сам

упомянутый покоящийся субъект...” В результате оказывается, что “скорее предикат есть субстанция” и что “субъект перешел в предикат и тем самым снят...”. Но поскольку субъект “как *предметная* устойчивая самость” продолжает “движение к многообразию определений”, постольку «теперь на место названного субъекта вступает само знающее “Я”, которое связывает предикаты и есть удерживающий их субъект».

Этот обновленный субъект, обозначенный Гегелем как “второй субъект”, хочет “покончить с первым и, выйдя за его пределы, уйти назад в себя”. И далее: “*Предложение* должно выражать, что есть истинное, но истинное по существу есть субъект. В качестве субъекта оно есть только диалектическое движение, этот сам себя порождающий,двигающий вперед и возвращающийся в себя процесс” [там же, с. 35].

Здесь необходимо уточнить, что вся эта словесная эквилибристика, описывающая своеобразную “чехарду” субъекта с предикатом и возникающее таким путем “самодвижение” субъекта, имеет непосредственное отношение к процессу *мышления*, которое, по определению Гегеля, только и есть истинное бытие (отраженное, как это видно, в *синтаксических* правилах), опирающееся на “имманентный ритм понятий”. Гегель просто не советует вторгаться в этот ритм “по произволу и с прежде приобретенной мудростью” [там же, с. 32]. Поэтому о “субстанциальности” субъекта и предиката можно говорить лишь с некоторой условностью, ограничив ее гегелевским пониманием (хотя, разумеется, не исключена возможность, следуя диалектико-материалистическому опыту, перевернуть всю систему понятий “с головы на ноги”!).

Типичен для Гегеля еще один способ доказательства единства субъекта и объекта, опирающийся на знаменитую триаду – наиболее существенный элемент всей его системы, допускающий, казалось бы, революционные преобразования действительности. Здесь познавательный процесс развивается по следующей схеме. Непосредственное чувственное восприятие дает нам только осведомленность об объекте. Пройдя через скептическую критику, это знание становится чисто субъективным (т.е. принимает форму антитезиса), а затем в процессе синтеза достигает стадии *самосознания*, на которой объект и субъект теряют свое различие. Таким триадическим путем индивид приобщается к истинному знанию, которым обладает Абсолют и которое в принципе неизменно.

Оставаясь в рамках гегелевской логики и диалектики, очень трудно ответить на вопрос: что же *нового* может постичь мыслящий индивид и каким способом может он проявить собственную инициативу в *действии*, если а) свойства предмет-

ного мира заранее заданы извечно существующими понятиями, б) субъективные возможности индивида ограничены теми же понятиями и в) диалектика преобразований Абсолюта представлена им самим. Остается, видимо, лишь признать, что “субъектность” познания и *спонтанность* действий – не более чем иллюзия, а все очень замысловатые субъект-объектные построения Гегеля фактически служат надежным подтверждением его широко известной максимы, согласно которой свобода есть осознанная необходимость.

Таким образом, “великий диалектик” Гегель пренебрег напряженной диалектикой кантовской мысли с ее антиномичностью “природы и свободы” и восстановил надежную, испытанную веками схему объективного идеализма.

В отличие от Канта, Гегель жестко и однозначно решает судьбу индивидуального субъекта, ставя его в очень тесные теолого-метафизические рамки, т.е. фактически снимает “проблему субъекта” с философской “повестки дня”.

### “Субъект” в философии модернизма и постмодернизма

Атеистический и антиметафизический пафос философии Ницше поставил воспеваемого им бунтующего героя-одиночку (будущего “сверхчеловека”) в парадоксальное положение: оторвавшись от всех метафизических “сущностей”, он оказался лишенным собственных субстанциальных основ. Отсюда – полная неприкаянность индивида, и как естественное следствие – отрицание категории “субъекта”. Субъект, в определении Ницше, «это – терминология нашей веры в *единство* всех различных моментов высшего чувства реальности: мы понимаем эту веру как *действие* одной причины – мы так глубоко верим в нашу веру, что ради нее и изобретаем собственно “истину”, действительность, “субстанциональность”. “Субъект” есть фикция, будто многие наши одинаковые состояния суть действия одного субстрата: но мы сами же *создаем* “одинаковость” этих состояний; на деле одинаковость нам не дана, а мы сами *предполагаем* эти состояния равными и приспосабливаем их друг к другу» [17, с. 590].

Здесь Ницше в свойственной ему лаконично-афористической, но безупречно четкой форме выражает мысль, сопутствующую (иногда в скрытом виде) всей истории философии Нового времени: бессмысленность попыток вскрыть содержание понятия “субъект” вне контекста базовых метафизических категорий, таких как “сущее”, “бытие”, “реальность”, “истина”, “познание” и т.п.

В антиметафизических высказываниях Ницше очень рельефно выступает один из главных “каменей преткновения”, неизбежно встречающихся на

всех этапах движения философской мысли: логическая невозможность взаимосвязанного решения онтологической и гносеологической проблем, обусловленная тем, что нельзя непроверенным инструментом измерить неизвестную сущность. В продолжение приведенного текста из афоризма № 485 Ницше пишет: «Нужно было бы *знать*, что такое *бытие*, для того чтобы *решишь*, реально ли то или иное (например, “факты сознания”); также – что такое *достоверность*, что такое *познание*, и т.п. Но так как мы этого не знаем, то критика познавательной способности бессмысленна: как может орудие критиковать само себя, если оно для критики может пользоваться только *собою*? Оно даже не может само *определить себя!*» [17].

По мнению Ницше, «понятие *субстанции* есть вывод из понятия *субъекта*: не обратно! Если мы пожертвуем душой, “субъектом”, то отпадает и предпосылка для субстанции вообще» [там же]. Однако такое “привилегированное” положение субъекта (который сам фиктивен!) лишь способствует замыканию круга метафизических понятий, оперирование которыми требует их предварительного постулирования.

Идущая от Ницше “философия жизни” оказалась не в состоянии, как это убедительно показал Г. Риккерт [21], заполнить идейный вакуум, созданию которого способствовал он сам, и послужить основой для целостного мировоззрения. Но именно этот философ стал прародителем европейского философского нигилизма новейшего времени во всех его проявлениях, в том числе – и в оценке понятия “субъект”.

Дальнейшие исторические перипетии “субъекта” связаны с революционными преобразованиями в философской мысли XX в., которые были обусловлены характерными для этого века социальными катаклизмами, утратой веры в разумность мироздания и вытекающей отсюда установкой на “неприятие мира” в его существующем виде. “Поскольку вера в абсолютный разум, придающий смысл миру, рухнула, – пишет Гуссерль, – постольку рухнула и вера в смысл истории, в смысл человечества, его свободу, понимаемую как возможность человека обрести разумный смысл своего индивидуального и общечеловеческого бытия” [8, с. 556]. Главные классики философии – Кант и Гегель – лишились, по выражению Ю. Хабермаса [31], своего ореола “учителей мысли”, а взаимная критика кантианцев и гегельянцев (в сочетании с достаточно честной самокритикой) вскрыла уязвимость как гегелевского “абсолютизма”, так и кантовского “трансцендентализма”.

Родившаяся в таких условиях противостояния основных философских систем *феноменология* Гуссерля быстро нашла своих последователей и

стала модным философским течением. Важнейшие итоги философского поиска Гуссерля отражены в его “Картезианских размышлениях” [8]. Расширив и видоизменив декартовский “метод сомнения”, Гуссерль проводит так называемую “феноменологическую редукцию” (в другой терминологии – “эпохе”, что по-гречески означает воздержание от суждений, а в ранних вариантах – “ноэту”, от греческого “нус”, т.е. “ум”). Суть метода состоит в том, чтобы последовательно отказаться от признания реальным всего того, в существовании чего можно усомниться. В результате “выносятся за скобки” все чувственные впечатления от внешних объектов (т.е. база теории познания, опирающейся на “психологизм”, резко критикуемый Гуссерлем), а затем и большая часть содержания внутреннего мира индивида. Остается лишь некое ядро, в существовании которого нельзя усомниться – “чистое *ego*” или “трансцендентальная субъективность”. После этого субъект, очистившись от груза ложных впечатлений, проводит обратную операцию: строит путем непосредственного чисто умозрительного “усмотрения сущности” (в поздней редакции – “феноменологического постижения сущности”) некий “феноменальный мир”, обладающий достаточной аподиктичностью, т.е. несомненностью. Как утверждает Гуссерль, “нужно сперва потерять мир в эпохе, чтобы вновь обрести его в универсальном самоосмыслении” [8, с. 523].

Отвергая истинность чувственного познания, Гуссерль (вслед за Аристотелем, Декартом и Гегелем) отдает должное человеческому разуму, хотя “глубочайшая внутренняя связность разума и сущего” предстает у него как “загадка всех загадок” [8, с. 557]. Возражая на претензии иррационализма, он пишет: «Не есть ли иррациональность – следствие бездушной и скверной рациональности, еще более скверной, чем прежний рационализм? Нельзя ли назвать разум, уклоняющийся от борьбы за прояснение предельных данностей (*Vorgegebenheiten*) и от выдвигания предельных и подлинно рациональных целей, “ленивым разумом”?» [там же, с. 560].

Закономерно обвиненный в солипсизме, Гуссерль ввел в свои “Картезианские размышления” понятие “другого человека” (ставшее потом стандартным) и возможность межсубъектных связей, реализуемых благодаря взаимодействию духовных “монад”, подобных монадам Лейбница (при этом, правда, каждая монада остается в своем самосознании “центральной монадой”).

Казалось бы, что теперь, отказавшись от порочного “психологизма” и вооружившись феноменологическими рекомендациями, человек как “субъект свободы”, обладающий способностью к “усмотрению сущности” и конструированию достаточно аподиктичных “интенциональных объ-

ектов” “феноменального мира”, имеющий к тому же возможность взаимодействия с такими же “субъектами свободы”, должен невероятно расширить границы своего влияния на историческую ситуацию и собственную жизнь. На деле, однако, путь от философских построений к их воплощению в жизнь значительно теряет в своей однозначности. Критически оценивая европейские реалии своего времени, Гуссерль задается вопросами: “... могут ли мир и человеческое существование обладать истинным смыслом в этом мире фактически, ... если история не научает нас ничему, кроме одного – все произведения духовного мира, все жизненные связи, идеалы и нормы, присущие людям, подобны мимолетным волнам, ... разум постоянно превращается в неразумие, а благодеяние – в муку, всегда так было и всегда так будет?... И можно ли жить в мире, где исторические события – лишь непрерывная цепь иллюзорных порывов и горьких разочарований?” [8, с. 548]. Вместе с тем, подобные сентенции в духе Экклезиаста не побуждают автора к стремлению изменить ситуацию, опираясь на феноменологическую теорию. Причина заключается в специфическом положении философии. “Современные философы, – пишет Гуссерль, – впали в мучительное экзистенциальное противоречие. Мы не можем отказаться от веры... в возможность универсального познания”. Но при этом, “как можно отстаивать веру, которая имеет смысл лишь в соотношении с единственной, общей для всех нас целью – с философией?” [там же, с. 561].

Хорошим разъясняющим комментарием к этому “противоречию” может служить лаконичное, но емкое высказывание современника Гуссерля, неокантианца Г. Риккерта: “Никогда жизнь не станет мудрой и мудрость живой”. Основание для такого утверждения – тот факт, что “жизнь и познание жизни не совпадают” [21, с. 238]. Завершить же этот “феноменологический фрагмент” можно словами того же философа, полагающего, что Гуссерль «вызвал внимание к новым “феноменам”... путем тонких различений в ловко созданных и ловко названных понятиях. Каким образом на этом пути мы можем осуществить философскую систему, пока еще не ясно. Пока еще нет очертаний космоса, и никогда космос не получится при помощи одного только созерцания сущности отдельных феноменов, при котором значения слов языка остаются единственной руководящей нитью...» [там же, с. 65].

Феноменологическая попытка реабилитации человеческих возможностей, предпринятая после ставших очевидными неудач рационалистического Просвещения, не сделала декларируемого этим направлением “свободного субъекта” хозяином положения в реальном мире. Аналогичная попытка была сделана *экзистенциализмом*, имеющим общие с феноменологией идейные корни,

но отличающимся от последней гораздо большим радикализмом в постановке философских проблем и предлагаемых методах для их решения. Онтологической базой экзистенциализма стал отказ от картезианской дихотомии души и тела (соответственно – субъекта и объекта) и провозглашение человеческого сознания центральным элементом в системе мироздания.

В творчестве ученика Гуссерля – Хайдеггера, довольно быстро порвавшего со своим учителем, но сохранившего связь с феноменологией, проблема субъекта включена сложным образом в широкий круг иных глобальных проблем. При этом нельзя не отметить содержащиеся в масштабном наследии этого автора внутренние противоречия, особенно заметные при сопоставлении текстов и высказываний разных периодов жизни (что, разумеется, не делает философию Хайдеггера, прочно вошедшую в идеологию Новейшего времени, менее интересной и поучительной).

Прежде всего, хотелось бы сослаться на тот факт, что общепризнанный “отец экзистенциализма” в одном из своих поздних интервью отзывался об этом направлении так: “Экзистенциализм – это в некотором роде бессмыслица” [33, с. 157].

Не менее радикально трансформировалось у Хайдеггера отношение к роли языка и речи [26]. Характерные для него детальнейшие анализы языковых форм в сочетании с многочисленными лингвистическими неологизмами, делающими авторский текст в значительной мере эзотерическим, завершились в поздний период призывом к *молчанию* как наиболее выразительному и эффективному способу человеческого общения.

Экзистенциальная *свобода* трактуется Хайдеггером не столь однозначно, как у раннего Ясперса и Сартра, провозгласивших полную свободу индивида в любой момент его жизни. С одной стороны, только свобода приводит человека к истине. “*Сущность истины есть свобода*” [33, с. 15]. С другой – “человеческая воля не располагает свободой. Человек обладает свободой не как свойством, а как раз наоборот: свобода, экзистентное, раскрывающееся бытие наличного владеет человеком и притом изначально, так что *исключительно она* гарантирует человечеству соотнесенность с сущим в целом как таковую, соотнесенность, которая обосновывает и характеризует историю”. И далее: “истина есть высвобождение сущего, благодаря чему (т.е. высвобождению) осуществляет себя простота (открытость). В ее открытости – все человеческие отношения и его поведение” [там же, с. 18–19]. (Не улавливается ли здесь явная перекличка с гегелевской “осознанной необходимостью”?)! Еще более конкретно эта же мысль звучит в другом

абзаце того же широко известного текста “О сущности истины”. “Определение сущностной связи между истиной и свободой приводит нас к вопросу о сущности человека в том направлении, которое гарантирует нам опыт скрытой основы сущности человека (*des Daseins*), так что он приводит нас, прежде всего, в сферу первоначальной сущности истины. Здесь обнаруживает себя и свобода. Свобода является основанием внутренней возможности для правильности лишь в силу того, что она получает свою собственную сущность от более первоначальной сущности единственно существенной истины” [там же, с. 16–17]. Т.е. свобода индивида возможна лишь в той мере, в какой она опирается на “более первоначальную сущность”.

Многофункциональное понятие “*Dasein*” (здесь – “бытие”, “присутствие”, “бытие-в-мире”) занимает у Хайдеггера одно из центральных мест, способствуя интерпретации важнейших логических схем автора, в том числе – вопроса об “открытости” мира человеку и соответственно – человека миру. Однако такая “непотаенность”, “откровение открытого” и “простота простого” сочетаются с представлением о Бытии как “тайне”. Тайной остается и сам человек. Кроме того, такое, казалось бы, привилегированное положение человека, обусловленное его изначальной и непосредственной “включенностью” в Бытие, ни в коей мере не дает ему чувства уверенности. Напротив, он ощущает себя “заброшенным” (термин Хайдеггера) в этот чуждый ему мир, а главными “экзистенциалами” его индивидуального бытия становятся “забота” и постоянный страх перед неизбежной ограниченностью своего индивидуального существования. (Для сравнения у Спинозы: “человек свободный ни о чем так мало не думает, как о смерти” (цит. по: [20, с. 655].)

Придерживаясь вслед за Гуссерлем позиции *анти-психологизма*, Хайдеггер избегает каких-либо попыток объяснить, какие же “механизмы” познания делают мир “открытым” для человека, и ограничивается ссылкой на то, что “вопрос о бытии сущего... еще недостаточно отшлифован” [там же, с. 25].

Способ бытия человека как *Dasein* (“ситуация человека”) раскрывается в понятии *со-бытийности*. “Человек и бытие вверены друг другу. Они принадлежат друг другу. В первую очередь благодаря этой взаимопринадлежности, не очень старательно мыслимой обычно, человек и бытие впервые приняли свои сущностные определения, при помощи которых они метафизически понимаются философией” [33, с. 75]. “Событие”, основу которого составляет “взаимопринадлежность” человека и бытия, зиждется, в свою очередь, на единстве мышления и бытия в соответствии с приводимым Хайдеггером изречением Пармени-

да: “То же самое суть мышление и бытие”. Событийность предполагает реализацию речевой функции: “речь есть наиболее нежное восприимчивое всепроникающее вибрирование в парящем здании сбывающегося. Поскольку наша сущность обособлялась (*vereinet*) в языке, мы обитаем в Событии” [там же, с. 77]. И далее: “В Событии мы обретаем сущностное мерцание того, что изрекается речью, того, что однажды названо домом бытия” [там же, с. 78].

Однако устойчивость впечатляющей хайдеггеровской конструкции “событийности” (один из базовых элементов которой – мышление) становится проблематичной, как только выясняется, что мыслить в собственном значении этого слова мы еще не научились: “человек до сих пор веками слишком много действовал и слишком мало мыслил” [там же, с. 135]. Наука, по выражению Хайдеггера, “не мыслит, но это не ее недостаток, а ее преимущество. Лишь это одно дает ей возможность исследовательски войти в теперешнюю предметную сферу и поселиться в ней” [там же, с. 137]. И это касается не только научной эмпирики, но и методологии. “Доказать, т.е. вывести из подходящих предпосылок, можно все. Но лишь немного позволяет, и притом очень редко, показать на себя таким указанием, которое освободило бы ему дорогу” [там же, с. 138]. Текст с вопросительным названием “Что значит мыслить?” Хайдеггер завершает в отрицательно-вопросительной форме: “Наше мышление еще не попало в свою собственную стихию. Мы мыслим еще не в собственном смысле слова. Поэтому мы спрашиваем: что значит мыслить?” [там же, с. 145].

Нельзя, наконец, не сослаться на то, что декларируемая Хайдеггером деструкция философской метафизики очень органично сочетается у него с широким использованием метафизических понятий “бытия сущего” и “сущности бытия”.

На фоне перечисленных логических коллизий отношение философа к проблеме “субъекта” воспринимается достаточно однозначно. Хайдеггер отрицательно оценивает произведенный Платоном “гуманистический поворот” в сторону субъективизма, нарушивший *целостность* человека и его гармонию с Природой. Проведенный им детальнейший анализ формулы Декарта “*Cogito ergo sum*” (я мыслю, следовательно, я существую) приводит его к заключению, согласно которому данная формула лишь подтверждает (причем тавтологически), что человек есть “вещь мыслящая”, но не доказывает существование некоего субстанциального Я [32]. (Аналогичную трактовку изречения Декарта дает Б. Рассел [20, с. 643].

Собственная активность индивида, стремящегося к познанию, не приводит к желаемому результату – он достигается лишь в форме “откровения открытого”. “Несмотря на непрерывное

движение вперед к новым измерениям, человек приобретает свои измерения в чистоте сущности. Человек теряет самого себя, ему не хватает человека, и это тем в большей степени, чем исключительнее он делает себя как субъект мерой всего сущего” [33, с. 23]. На этом “инзистентном”, в терминологии Хайдеггера, пути в сутолоке повседневных поисков человек проходит “мимо тайны” и оказывается способным лишь к “блужданию” и “заблуждению”.

Правда, такое “блуждание”, позволяющее обнаружить только проявления “не-истины”, не совсем бесполезно, поскольку истина и не-истина взаимосвязаны. “Путь блужданий, которым в зависимости от обстоятельств должно идти историческое человечество, чтобы его поступь была ошибочной, составляет существенную часть открытости наличного бытия человека... Опутывая человека ложью, заблуждение, однако, в то же время создает возможность, которую человек способен выделить из экзистенции, а именно, не поддаваться заблуждению, в то время как он сам узнает его, не проникая в тайну человека” [там же, с. 24].

Главное же, однако, состоит в том (и это становится лейтмотивом в творчестве позднего Хайдеггера), что субъектные “блуждания” человека отдают его от истины, предоставляемой ему в “откровении”. Могущество современного человека, обеспечиваемое его технической оснастённостью, иллюзорно, поскольку сам человек *порабатывается* техникой. Аналогичным образом новоевропейский “самореферентный субъект” фактически обманывает себя, создавая замкнутую в себе “картину мира”, оторванную от бытийных основ и искажающую реальное положение человека. Пребывание человека “в пространстве самой жизни” требует от него сохранения своей “укорененности” в земле и “почве” и его включенности в мир “четверицы”, в пространстве которого взаимодействуют божественное и смертное, земное и небесное. Что же касается “субъектности”, то задачу философии Хайдеггер видит в том, чтобы “пробудить” человека от антропологического забвения и освободить его от власти субъекта – *метафизической формы*, претендующей на синтез всего сущего. Поэтому не-искаженная антропология может быть только *антропологией без субъекта* [19, с. 928–929].

Другим масштабным выражением феноменологического направления в новейшей философии стал экзистенциализм Сартра, которого по праву следует признать наиболее ярким и последовательным (по крайней мере, в его интенциях) “певцом” экзистенциальной свободы. По выражению Сартра, человек обречен на свободу. Бытие сводится к действию: “... человеческая реальность не существует сначала, чтобы действовать, но для

нее быть – значит действовать, а прекратить действие – значит перестать быть” [23, с. 486]. Свобода присутствует всегда и во всем. “Человек не может быть то свободным, то рабом – он полностью и всегда свободен или его нет” [там же].

Можно было бы легко предположить, что носителем такой безграничной свободы индивида является некий внутренний “субъект”. Однако Сартр очень далек от этой мысли. Он пишет: “Мы не находим в сознании никакого субъекта – ни психологического субъекта, который уже есть объект для сознания, каким его открывает редукция и который является внешним и трансцендентальным; ни трансцендентального субъекта, который есть только фикция, производимая исходя из психологического субъекта... Трансцендентальное *Я* есть смерть сознания” [37, с. 23, 35].

Таким образом, если путем редукции мы обнаруживаем нечто, доступное наблюдению, то это – *объект*, а не субъект. Если же мы утверждаем, что в итоге редукции остается нечто *трансцендентное*, то непонятно, на каком основании строится такое утверждение и что в принципе можно сказать о таком “субъекте”. Возникает своеобразный *парадокс субъекта*: как только мы пытаемся наделить это понятие какими-либо признаками, качествами, структурой и т.п., как оно исчезает!

Поэтому бесперспективным, по мнению философа, попыткам субъективизировать свободу человека, Сартр предпочитает иной путь. Он пишет: “Мы можем сформулировать наш тезис: трансцендентальное сознание есть безличностная активность, она определяется к существованию в каждый момент, без чего нельзя понять ничего перед ней. Итак, в каждый момент нашей сознательной жизни мы открываем творение *ex nihilo* (из ничего). Не новое расположение, но новое существование” [там же, с. 79].

Функция сознания – “ничтожение” (термин Сартра). Оно является абсолютной пустотой, “дырой” наподобие той, которая оставляется “червем в плоде”. Сознание абсолютно существует в силу несуществования. Его спонтанная активность и есть “чистая свобода”.

Обращаясь к понятию “ничто”, Сартр ссылается на уже имевшийся в этом отношении опыт Гегеля. Мне, однако, представляется, что здесь внешнее терминологическое сходство преобладает над фактической общностью содержания. У Гегеля данная категория несет важную смысловую нагрузку. “Чистое бытие”, лишенное каких-либо качеств, есть одновременно “ничто”. В своем диалектическом единстве и тесном взаимодействии обе эти категории иницируют (через процесс *становления*) динамику мироздания, обогащая и видоизменяя формы бытия. У Сартра же “ничто” присутствует лишь в качестве “удоб-

ного” (в силу своей неопределенности) адреса для *объективированного* сознания, которое таким образом обретает, по мнению автора, полную свободу и выходит за рамки кантовской антиномии “природы и свободы”. При этом сознание оказывается лишь “на поверхности бытия”, а функции его крайне обедняются и негативируются, сводясь к “ничтожению” бытия.

У Хайдеггера смысл бытия раскрывается через бытие человека. Сартр не принимает хайдеггеровское понятие “бытие-в-мире”, предпочитая ему понятие “человеческая реальность”, главным элементом которой служит категория *свободы*. Однако “ложный блеск свободы” (выражение Канта) быстро меркнет, как только автор предпринимает попытку проиллюстрировать ее наличие бытовыми примерами (см. [15, с. 60–61]), прибегая при этом к явным упрощениям и натяжкам. Еще менее убедительными становятся реальные последствия такого “освобождения” для индивида. Прежде всего, он (индивид) принимает на себя *полную ответственность* за все свои поступки в любых жизненных обстоятельствах. Мне думается, что здесь возникает даже некоторая несправедливость по отношению к приверженцам экзистенциальной свободы (по крайней мере, в ее атеистической трактовке): основанием и источником свободы служит метафизически-метафорическое *Ничто*, а ответственность за содеянное всецело несет каждый конкретный индивид! Кроме того, каждый индивид неизбежно испытывает *чувство вины* за любой сделанный им *выбор*, поскольку с позиций свободного “экзистенциального самосознания” выбор становится крайне сложной задачей, а вероятность его ошибочности или хотя бы неоптимальности в сравнении с другими возможными вариантами – очень высокой. По словам Сартра, сама возможность других выборов “переживается в чувстве неоправданности, и именно она выражается фактом абсурдности моего выбора и, следовательно, моего бытия. Таким образом, моя свобода подтачивает мою свободу” [23, с. 489].

В резюмирующих текстах своего главного философского труда “Бытие и ничто” Сартр далек от оптимистических выводов. Например, обсуждая ситуацию “заброшенности” человека в мир, его одиночества, его тревоги, порождаемой непосильным бременем индивидуальной ответственности, он пишет: “...Чаще всего мы бежим от тревоги в самообман” [23, с. 560]. В другом же месте приводится совсем мрачная сентенция: “Абсурдно, что мы были рождены, абсурдно, что мы умрем...” [там же, с. 551]. А нацеленность на вождельную свободу на деле оборачивается целым “букетом” проклятий: “Человек проклят стремлением к свободе, дважды проклят невозможностью ее достижения и трижды про-

клят неспособностью отказаться от своего стремления” (цит. по: [24, с. 243]).

Новейшие перипетии понятия “субъект” следуют, очевидно, рассматривать в контексте современной философии *постмодернизма* (постнеклассической), сменившей так называемую неклассическую философию, начало которой было положено Ницше. Термин “постмодернизм” возник в 1917 г. и получил широкое распространение в разных сферах культурной жизни (в поэтическом творчестве, архитектуре, живописи, лингвистике и т.д.). Философская составляющая данного направления нашла свое выражение в творчестве Хайдеггера, Сартра и многих французских философов второй половины XX в., наибольшее признание среди которых получили *М. Фуко* и *Ж. Деррида*.

Знаменем новейших философских традиций стали отрицание базовых категорий классической философии и установка на *плюралистичность* взаимоисключающих мнений. “Семантическая и категориальная пестрота постмодернистской философии во многом обусловлены радикальным отказом постмодернизма от самой идеи возможности конституирования в сфере современного философствования концептуально-методологической матрицы, которая могла бы претендовать на парадигмальный статус, его программной установкой на идиографизм и изначальный плюральностью проблемного поля, обнаруживающего к тому же постоянные интенции к своему расширению...” [19, с. 603].

Деструкция центральных понятий философии, начатая в послеклассический период, завершилась в эпоху постмодерна. Категории бытия, сущности, субстанции, реальности и т.п., а с ними субъект-объектная оппозиция утратили свою валидность. Оставшийся на фоне этих разрушений в гордом одиночестве “субъект”, лишившись своих предикативных связей и став, по определению Гегеля, “чистым субъектом”, оказался ненужным архаизмом. Единственным прибежищем для него стало непомерно разросшееся в условиях постмодерна лингвистическое пространство (в виде различных дискурсивных и нарративных практик), где он и обрел скромное место языковой формы для обслуживания социальных интеракций. Все это дало основание для провозглашения “исчезновения субъекта” [39] и “смерти субъекта”, терминологически зафиксированными Фуко в его работах “археологического периода” [19, 29, 30]. В эмпирическом же плане центр тяжести был перенесен с личного субъекта на структуралистский анализ безличного текста в соответствии с традициями, идущими от Ф. де Соссюра и К. Леви-Стросса.

Фуко в “Герменевтике субъекта” формулирует два вопроса, вытекающих из установок пост-

модернизма: “вопрос об истинности субъекта” и “вопрос о структуре истинности субъекта”, подвергая при этом сомнению корректность постановки самих этих вопросов [19, с. 774].

По мнению Фуко, использование термина “субъект” – не более чем дань классической философской традиции, а исследование субъекта на деле есть анализ “условий”, при которых возможно выполнение неким индивидом функций субъекта. И следовало бы еще уточнить, в каком поле субъект является субъектом и субъектом чего: дискурса, желания, экономического процесса и так далее. Абсолютного субъекта не существует. Вообще же, в представлении этого философа, чрезмерный субъективизм, характерный для мышления нашей эпохи – лишь “один период, который явился полтора века назад и, быть может, скоро закончится...”, после чего изменится “образ человека”. И тогда “человек изгладится, как лицо, нарисованное на прибрежном песке” [там же, с. 774–775].

Как неоднократно подчеркивает Деррида [9, 19], “интерпретирующее Я” само по себе есть не более чем *текст*, сотканный из культурных универсалий, дискурсивных матриц и интерпретационных конвенций.

А по выражению Р. Борта, “субъект ... не бывает экстерриториальным по отношению к своему дискурсу”, поскольку “человек не существует до языка” [19, с. 776].

Что же касается “социальных ролей”, предполагающих определенность их субъектов-исполнителей, то по утверждению Фуко, эти версии самоидентификации всего лишь маски, наличие которых отнюдь не гарантирует наличия скрытого за ними Я, претендующего на статус идентичности, “поскольку эта идентичность, впрочем, довольно слабая, которую мы пытаемся застраховать и спрятать под маской, сама по себе лишь пародия: ее населяет множественность, в ней спорят несметные души; пересекаются и повелевают друг другом системы... И в каждой из этих душ история откроет не забытую и всегда готовую возродиться идентичность, но сложную систему элементов, многочисленных в свою очередь, различных, над которыми не властна никакая сила синтеза” [19, с. 776–777].

\* \* \*

Если принять (с любой степенью условности) определение Б. Рассела, по которому философия – это “Ничья Земля” между теологией и наукой, “подвергающаяся атакам с обеих сторон” [20, с. 6], то *проблеме субъекта* придется, видимо, отнести к наиболее сложному и “овражистому” участку этой спорной территории. Краткий историко-философский экскурс в эту область показывает глу-

бокую антиномичность данной проблемы, названную выше *парадоксом субъекта*. Стремление к *объективации* человеческого Я (его привязка к уже постулированной “сущности” – Абсолюту, миру Идей и т.п.) гарантирует субстанциональность Я, но исключает или крайне ограничивает его свободу и *автономность*. Субъективация Я (провозглашение его независимости от “внешнего мира” или иной “сущности”) дает ему широкую или даже абсолютную (экзистенциальную) свободу, но ставит под вопрос его *субстанциональность*.

Кроме того, оказывается, что очень трудно избежать “исчезновения” субъекта (превращения его в условную метафизическую категорию) одним из двух путей: помещенный в “трансценденцию”, как это делает феноменология, он становится недоступным для сциентистского и вообще какого-либо анализа (за исключением, разве “откровения”), а наделенный некоторыми дефинитивными признаками, что делает возможными наблюдение и анализ, мгновенно превращается из субъекта в объект.

Отсюда – категорическое отрицание многими философами (в наиболее завершенной форме – философией постмодерна) понятия субъекта.

Можно, конечно, выбрать упрощенный путь, размножив категорию субъекта и введя понятие “телесный субъект”, “функциональный субъект” и т.п. Не исключено (и охотно применяется) рассуждение по принципу: “если есть действие, то должен быть и деятель”, но оно сразу наталкивается на неизбежность субъективизма при определении границ действия (в пространственном континууме бытия), которые лишь кажутся очевидными для самого поверхностного “обыденного” мышления, привычно оперирующего сложившимися субъект-предикатными языковыми схемами с претензией на построение адекватной “картины мира”. А главное – в таком случае трудно избавиться от “наивных” вопросов: не слишком ли много “субъектов” поселяются в *одном* сознании? Как они взаимодействуют между собой и какую иерархию соблюдают? И что, в конечном счете, выигрывает от этого индивид?

На фоне историко-философских (и продолжающихся сегодня) перипетий “субъекта”, сопутствующих его попыткам “самоутверждения”, уместно, видимо, вспомнить известное замечание В. Виндельбанда, критически относящегося к точке зрения, согласно которой каждый философ вносит свой “момент истины”. По мнению Виндельбанда, напротив, каждый вносит лишь “момент заблуждения” [4]. В итоге все философские учения в совокупности уничтожают друг друга! Справедливо ли данное замечание в отношении категорий субъекта и станет ли философская антропология (наиболее перспективное, на мой

взгляд, направление философской мысли) “антропологией без субъекта”, как полагал Хайдеггер, или “субъект” предстанет в ней в обновленной ипостаси – покажет будущее [15]. Сегодня же, как мне думается, остается в силе позиция Канта, у которого понятие субъекта – всего лишь “регулятивный принцип”, исполняющий роль цензора, необходимого для ограничения неумеренных претензий рассудка в его стремлении к некритическому использованию эмпирических данных.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Адорно Т. Проблемы философии морали. М.: Республика, 2000.
2. Аристотель. Сочинения в 4-х томах. М.: Мысль, 1976. Т. 1.
3. Брушлинский А.В. О критериях субъекта // Психология индивидуального и группового субъекта / Под ред. А.В. Брушлинского, М.И. Володиной. М.: Per Se, 2002. С. 9–33.
4. Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи // Избранное. Дух и история. М.: Юрист, 1995. С. 20–271.
5. Гайденок П.П. Парадоксы свободы в учении Фихте. М.: Наука, 1990.
6. Гегель Г.В.Ф. Сочинения. М., 1959. Т. 4. Система наук. Ч. 1. Феноменология духа.
7. Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М.: Искусство, 1990.
8. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Минск: Харвест. М.: АСТ, 2000.
9. Деррида Ж. Письмо и различие. СПб.: Академический проект, 2000.
10. Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. М.: Наука, 2001. Т. 4. Критика способности суждения.
11. Кант И. Критика чистого разума. Симферополь: Реноме, 2003.
12. Кьеркегор С. Или – или. М.: Арктогея, 1993.
13. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978.
14. Максимова Н.Е., Александров И.О., Тихомирова И.В. и др. Структура и актуалгенез субъекта с позиций системно-эволюционного подхода // Психол. журн. 2004. № 1. С. 17–40.
15. Митькин А.А. Системный детерминизм: синергические и психологические аспекты // Идея системности в современной психологии / Под ред. В.А. Барабанщикова. М.: Институт психологии РАН, 2005. С. 48–69.
16. Мотрошилова Н.В. Рождение и развитие философских идей. М.: Политиздат, 1991.
17. Ницше Ф. Воля к власти. М.: Эксмо; Харьков: Фолио, 2003.
18. Платон. Избранные диалоги. М.: Рипол Классик, 2002.

19. Постмодернизм. Энциклопедия. Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001.
20. Рассел Б. История западной философии. Ростов н/Д: Феникс, 1998.
21. Риккерт Г. Философия жизни. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000.
22. Росс Ф., Хиллс Т. Великие религии человечества. М.: Медицина и питание. Ростов н/Д: Феникс, 1999.
23. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000.
24. Соловьев Э.Ю. Экзистенциализм // Буржуазная философия XX века. М.: Политиздат, 1974. С. 216–258.
25. Спиноза Б. Избранное. Минск: Попурри, 1999.
26. Ставцев С.Н. Введение в философию Хайдеггера. СПб.: Лань, 2000.
27. Торчинов Е.А. Философия буддизма Махаяны. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002.
28. Фихте И. Несколько лекций о назначении ученого. Назначение человека. Основные черты современной эпохи. Минск: Попурри, 1998.
29. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: А-сэд, 1994.
30. Фуко М. Интеллектуалы и власть. М.: Праксис, 2002.
31. Хабермас Ю. О субъекте истории // Философия истории. Антология. М., 1995.
32. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 261–312.
33. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М.: Высшая школа, 1991.
34. Шопенгауэр А. О свободе воли // Афоризмы и истины. М.: Эксмо-Пресс; Харьков: Фолио, 2000. С. 196–294.
35. Шпенглер О. Закат Европы. Ростов н/Д: Феникс, 1998.
36. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат. 1991.
37. Sartre J.-P. La transcendence de l'ego. Paris, 1966.
38. Schott E. Metaphysikkritik und Subjektphilosophie. München: Ars Una. 1994.
39. Verschwinden des Subjekts. Wiirzburg: Könighausen u. Neumann, 1994.

## SUBJECTIVITY OF A MAN: BOUNDS AND LIMITS. PART I

A. A. Mit'kin

*Sc.D. (psychology) leading research assistant, Psychological Institute of RAS, Moscow*

The problem of man's subjectivity is analyzed from three main perspectives: philosophical, evolutionary and psychological. The main stages of transformation of "subject" notion in the history of philosophic ideas development are considered; fundamental antinomy of the given problem is shown.

*Key words:* subject, subject's qualities, subjectivity criteria, subject's characteristics in psyche system.