

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК  
СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКИЙ ИНСТИТУТ

Григорий Гутнер

РИСК И ОТВЕТСТВЕННОСТЬ  
СУБЪЕКТА  
КОММУНИКАТИВНОГО ДЕЙСТВИЯ



Григорий Гутнер

**Риск и ответственность  
субъекта коммуникативного  
действия**

«Свято-Филаретовский православно-  
христианский институт»

2008

УДК 167.7+17.035.2+172  
ББК 87+87.6+87.7

**Гутнер Г. Б.**

Риск и ответственность субъекта коммуникативного действия / Г. Б. Гутнер — «Свято-Филаретовский православно-христианский институт», 2008

ISBN 578-5-89100-081-0

Книга посвящена разработке концепции социального субъекта. Рассмотрены два способа описания социума: как бессубъектной среды, рождающей коммуникативные события, и как сообщества субъектов, способных к совершению коммуникативного действия. Это противопоставление связано с двумя стратегиями следования правилу. Одна из них строго связана с системой институтов и техник коммуникации, распространенных в социальной среде. Другая стратегия основана на рефлексии, подразумевает альтернативные правила коммуникации и ответственный выбор со стороны субъекта. Существенным аспектом деятельности такого субъекта является рациональность, поскольку включает обоснование выбора. В качестве принципа обоснования в работе рассмотрено требование универсальности правила. Это требование представляет собой коммуникативный аналог категорического императива. Книга предназначена для всех интересующихся социальной философией, социологией, этикой, философией науки.

УДК 167.7+17.035.2+172

ББК 87+87.6+87.7

ISBN 578-5-89100-081-0

© Гутнер Г. Б., 2008  
© Свято-Филаретовский  
православно-христианский  
институт, 2008

# Содержание

Введение	7
1. Трансцендентальный анализ понятия субъективности	10
1.1. Вопрос о субъекте	11
1.2. Основные характеристики картезианского субъекта	13
1.2.1. Универсальность	13
1.2.2 Противопоставление объекту	14
1.2.3 Субъект как предмет знания	14
1.2.4 Субстанциальность	15
1.2.5 Трансцендентальный анализ и интроспекция	15
1.2.6 Субъект и действие	16
1.3 Достоверность и трансцендентальные условия познания	18
1.4 Трансцендентальные условия и трансцендентная реальность	21
1.5 Субъект как условие знания	23
1.5.1 Актуальность формы и трансцендентность материи познания	23
1.5.2 Субъект и единство сознания	25
1.6 Свобода и ответственность субъекта	28
1.6.1 Свобода и трансцендентность	28
1.6.2 Трансцендентальный субъект и трансцендентальный идеализм	31
2. Субъект коммуникативного действия	35
2.1 Преодоление «методического солипсизма» в трансцендентальной философии	35
2.2 Коммуникативные нормы и онтология	38
2.3 Вопрос об источнике коммуникативного действия	40
2.4 Коммуникативное сообщество и субъект мышления	43
Конец ознакомительного фрагмента.	44

# **Григорий Гутнер**

## **Риск и ответственность субъекта коммуникативного действия**

Исследование осуществлено при поддержке  
Российского Гуманитарного научного фонда (РГНФ)  
проект № 07-03-00228а

Рецензенты:  
доктор философских наук А.П. Огурцов  
доктор философских наук А.Н. Кричевец

На обложке: Владимир Янкилевский. Из цикла «Город», 1993 (фрагмент)

## Введение

Идея субъекта – порождение эпохи модерна. Она разрабатывалась как основание эпистемологии вплоть до середины XX века. Во всяком случае от Декарта до логического позитивизма в философии доминировало противопоставление познающего субъекта и познаваемой реальности. Теория познания, основанная на такой концепции, озабочена преимущественно вопросом об адекватном отражении реальности в сознании. Впрочем, еще во времена Декарта подобная адекватность выглядела проблематичной, поскольку исходный дуализм не позволял понять, как вообще возможна связь между мыслящим и познающим субъектом и подлежащей познанию материальной природой. Уже в более позднее время эта проблема породила в аналитической философии так называемую *mind-body problem* [58].

Важно, однако, что в философии модерна концепция субъекта всегда имела не только эпистемологическое, но и этическое измерение. Субъект представлял как источник морального действия, способный взять на себя ответственность за свои поступки. Он обладает свободой выбора, причем эта свобода находится в известной корреляции с эпистемологическим дуализмом. Будучи отделен от подлежащей познанию реальности, субъект не зависит от природных детерминаций. Он не подчинен материальным силам, действующим в познаваемых объектах. Это обстоятельство позволяет ему поступать ответственно и рационально. Он автономен и подчинен только Разуму. Более того, он выступает как носитель Разума, способный реализовать его требования в неразумном мире. Такой субъект существует вне сообществ и вне истории. Его моральные решения, как и его познавательные акты, носят безусловный и универсальный характер.

Пересмотр понятия субъектности, предпринятый во второй половине XX века, связан во многом с разочарованием в идеалах модерна. Кроме того, этому пересмотру во многом способствовало включение в поле внимания философии двух взаимосвязанных сфер: языка и коммуникации. В эпистемологии последних десятилетий можно видеть стремление избавиться, наконец, от картезианского дуализма, и это стремление реализуется в попытках представить познание как коммуникативную деятельность. Можно указать три взаимосвязанные тенденции философии последних десятилетий.

(1) Преимущественный интерес к коммуникативным аспектам познания. Если исходно «лингвистический поворот» в философии привел к доминированию семантико-синтаксической парадигмы, проявившейся, в частности, в работах Рассела, раннего Витгенштейна и в логическом позитивизме, то в дальнейшем интерес философов явно сместился к языковой прагматике. Эпистемология и философия науки в значительной мере ориентированы на исследование коммуникативных и социальных сторон познания. В этом смысле интересно развитие новой дисциплины, известной как социальная эпистемология (см. [38]), а также заметное сближение исследовательских интересов философов и социологов<sup>1</sup>.

(2) Холистический подход к познанию. Всякое знание, в том числе всякое суждение о реальности, возможно лишь в рамках целостной картины, концептуальной схемы, разделяемой сообществом. Важно, что эта концептуальная схема обоснована прежде всего прагматически, поскольку является парадигмой общения, служит основанием для взаимного понимания членов сообщества. Всякое отношение человека к миру и к другому человеку принципиально опосредовано системой концептуальных средств. Такой подход был заложен еще Пирсом, а затем развит Куайном, Гудменом, Дэвидсоном, Патнэмом.

---

<sup>1</sup> Примером такого сближения могут служить многочисленные работы, посвященные проблеме следования правилу, которая обсуждается далее и в этой работе.

(3) Релятивизм. Зависимость знания от концептуальной схемы приводит к множественности картин мира. Разнообразие языков, культур, парадигм общения порождает, с одной стороны, разнообразие онтологий, а с другой – плюрализм принципов поведения. Важнейшим шагом в этом направлении следует считать гипотезу лингвистической относительности, предложенную Сепиром, а также концепцию онтологической относительности Куайна. Немаловажно, что плюрализм норм коммуникации коррелятивен плюрализму в сфере морали.

Реализация указанных тенденций предполагает отказ от идеалов модерна. Прежде всего, несостоятельными оказываются в рамках указанных представлений всякие универсалистские претензии. Кроме того, сама идея субъекта едва ли способна выжить при таком подходе. Если рассматривать его эпистемологический аспект, то знание будет не следствием познавательных усилий субъекта, а результатом деятельности сообщества, вырабатывающего принципы своей жизни. Субъект же вообще может быть «вынесен за скобки», поскольку как познание, так и мораль сводятся к безличным процессам, проходящим в коммуникативной среде. Это вполне эффективно показано, например, Луманом [48], а также Фуко [78].

Тем не менее, можно видеть и обратное движение, связанное если не с реабилитацией идеи модерна, то с более глубоким вниманием к темам универсальности, с одной стороны, и субъектности, с другой. Различные варианты универсализма разрабатываются в последние годы как в философии языка<sup>2</sup>, так и в этике<sup>3</sup>. В то же время, обращение к теме субъектности также приобретает популярность. В этом смысле знаковой является позиция, высказанная в поздних работах Фуко [72], [78], а также попытки нового определения субъекта в рамках постмодернизма [32], [41].

Наиболее существенным проявлением рассматриваемой тенденции являются концепции, развиваемые Апелем и Хабермасом. Они напрямую обращаются к традиции модерна, тем не менее пересматривая ее, опираясь на анализ коммуникативной деятельности. Пытаясь восстановить этический универсализм, рациональность и ответственность субъекта, они пытаются учесть ту критику модерна, которая была развита в последние десятилетия. Субъект, представленный обоими исследователями, – это прежде всего субъект коммуникативной деятельности, способный к рациональной аргументации в сообществе других таких же субъектов.

Идеи Апеля и Хабермаса служат отправной точкой для нашего исследования. Необходимо отметить, впрочем, что, на мой взгляд, оба немецких философа не в полной мере смогли учесть ту критику принципов модерна, которая была развита философией XX века. Рациональность, даже понятая как коммуникативная, составляет лишь аспект человеческого общения. Предлагая рациональность и ответственность как основание действий субъекта, необходимо еще показать место этих принципов в коммуникативной деятельности. Свобода, ответственность и рациональность субъекта коммуникации не является необходимой составляющей социальной жизни, проходящей преимущественно в рамках социальных стереотипов и иррациональных привычек. Более того, как раз эти привычки, представляющие собой глубокий пласт «неявного знания» (Полани), являются необходимым условием коммуникации. Последняя оказывается преимущественно иррациональной и бессубъектной. Чтобы обоснованно вернуться к идеалам модерна, необходимо еще обосновать саму возможность ответственного рационального действия. Поэтому задачей нашего исследования будет поиск границы сферы иррационального в общении. Похожую задачу решал в свое

---

<sup>2</sup> Тема универсальности является центральной для сравнительно недавних работ А. Вежбицкой [97].

<sup>3</sup> Дискуссия об универсализме в этике представлена в статье Ф. Даллмара [28]. Интересный пример универсализма в этике дает швейцарский богослов Г. Кюнг [45], [89].

время Кант, обосновывая возможность морального поведения ограниченностью сферы природной детерминации субъекта.

Будучи достижением эпохи модерна, концепция субъекта не утратила своего значения. По-видимому, философия этой эпохи все же смогла раскрыть такие понятия, влияние которых не утрачивается и по ее завершении. Но философам новых эпох необходимо заново продумывать эти понятия в рамках иных культур и традиций.

## 1. Трансцендентальный анализ понятия субъективности

*Настоящая глава формально сводится к рассмотрению нескольких эпизодов из истории философии нового времени. В ней пойдет речь о представлении концепции субъективности у Декарта, Канта и некоторых более поздних мыслителей. Цель проводимого рассуждения, однако, является не исторической, а собственно философской. Оно посвящено поиску предельных оснований человеческого познания и попытке понять, какие мыслительные ходы приводят нас к необходимости говорить о бытии субъекта, как одном из таких оснований. В том смысле, что нас интересуют именно предельные основания, в этой главе идет речь о трансцендентальной философии и трансцендентальном анализе. Под последним понимается такой анализ, который обнаруживает исходные условия какой-либо деятельности, те условия, без которых указанная деятельность не может осуществляться. Говоря, в частности, о трансцендентальных условиях познания, мы неизбежно приходим к пределу познаваемого. Трансцендентальный анализ понятия субъективности приводит поэтому к вопросу о границе познавательных способностей субъекта и его столкновении с трансцендентной сферой.*

## 1.1. Вопрос о субъекте

Прежде всего мы обратимся к той концепции субъективности, которая была разработана Декартом. Его представление о субъекте, основанное на представлении о мыслящем *ego*, возникло отчасти в качестве ответа на исторически обусловленный вопрос о природе научного знания<sup>4</sup>. Впрочем, сам этот вопрос, возможно, не ограничивается современной Декарту ситуацией, а сохраняет значение и до сих пор. Поэтому имеет смысл обратить внимание на те обстоятельства, в которых разрабатывалась концепция субъекта. Имеется в виду самоопределение науки как особой жизненной сферы. Такое самоопределение подразумевает попытку демаркации с иными сферами интеллектуальной деятельности и осознанное противопоставление себя им. По-видимому, в данном случае нужно говорить главным образом о магии. В дальнейшем мы обнаружим, что сопоставление этих двух типов деятельности чрезвычайно важно, поскольку оно коррелятивно сопоставлению двух разных типов коммуникации (см. главу 6). Вопрос о связи науки и магии исследован в настоящее время очень тщательно. При этом большое внимание уделялось их исходной близости, и вполне обоснованным представляется утверждение о генетической связи между двумя указанными областями. Однако, на наш взгляд, чрезвычайно важен именно момент демаркации: в известной ситуации наука оказывается противопоставлена магии. Для наших целей достаточно указать лишь на одну особенность науки, позволяющую отличить ее от целого ряда исходно близких с ней культурных феноменов. Эта особенность состоит в ее *публичности*<sup>5</sup>. Научное знание предъявляется по возможности максимально широкому кругу, тогда как магия – это тайное знание, доступное лишь немногим. Указанное обстоятельство заставляет менять стандарты убедительности. Достоинством гласности становится не только результат исследования, но и метод его получения. И этот метод должен быть таков, чтобы любой желающий мог сам удостовериться в истинности результата. Научное исследование в идеале должно быть контролируемым на каждом шаге<sup>6</sup>. Поэтому весьма насущной становится потребность сведения любого суждения к предельной очевидности. Осуществимость подобного сведения на протяжении столетий являлась едва ли не главной проблемой философии науки. Для Декарта редукция к очевидности есть не только способ обоснования знания, но и метод его получения. Знание обосновано тогда, когда выводится из не вызывающих ни малейшего сомнения первых принципов.

Однако наряду с вопросом о редуцируемости знания к очевидности возникает и вопрос о субъекте. Естественно спросить: *кому* это должно быть очевидно и кто способен проконтролировать процедуру получения научного результата? Отвечая на этот вопрос, хотелось бы по возможности застраховаться от случайности. Реальная ситуация научного исследования вроде бы требует от исследователя особой подготовки, достаточно высокого уровня образованности, индивидуальных природных способностей. Если достоверность научного результата ставится в зависимость от подобных факторов, то она должна быть признана весьма условной. Подобное признание, конечно, не вызовет ни малейшего смущения у многих современных философов науки, но именно от нее стремился избавиться Декарт.

Итак, обоснованность знания и прозрачность метода его получения ставят две проблемы: проблему очевидности и проблему субъекта. Декартовский подход к этим проблемам

---

<sup>4</sup> Историческая обусловленность вопроса не обязана имплицировать аналогичный статус ответа. Говоря о трансцендентальном анализе, мы обязаны допускать ситуацию, когда исторические обстоятельства заставляют лишь эксплицировать формы, всегда уже присутствующие во всякой мыслительной деятельности.

<sup>5</sup> См., например, [II, с. 88–89].

<sup>6</sup> О связи контролируемости мышления с научной рациональностью см. [66].

специфичен, на мой взгляд, тем, что для обеих им предложено одно и то же решение. Это решение и состоит в главном картезианском тезисе. Самое очевидное суждение – это суждение о своем существовании в качестве мыслящего. Субъект познания оказывается конституирован благодаря очевидности его знания о самом себе. Подобное совмещение, однако, едва ли можно оценивать как удачную находку Декарта. Я думаю, что в нем содержится неправомерное смешение понятий, приведшее впоследствии ко многим недоразумениям. Чтобы убедиться в этом, рассмотрим более подробно основные характеристики картезианского субъекта, а также некоторые критические замечания в адрес основного тезиса Декарта.

## 1.2. Основные характеристики картезианского субъекта

### 1.2.1. Универсальность

Прежде всего обратим внимание на один важный, хотя и явно не декларируемый аспект проводимой Декартом процедуры радикального сомнения. Его задача состоит не только в достижении абсолютно достоверного начала, но и в конституировании субъекта знания. При этом Декарт как раз достигает требуемого исключения случайности. Тот, кто мыслит, оказывается не эмпирическим индивидом, нагруженным множеством склонностей, предпочтений и предрассудков, а чистым мыслящим «я». До этого «я» Декарт докапывается, отстраняя от себя все индивидуальное. В самом деле, заявив о сомнительности знания, исходящего от авторитетов, он абстрагирует себя от своей собственной историчности, от того знания, которое обуславливает его в качестве индивида, живущего в конкретное время, в конкретном обществе, воспитанном сообразно определенным правилам и т. п. Декарт не раз указывал на необходимость устранения «бесчисленных ложных мыслей», навязанных обществом<sup>7</sup>. Но такое устранение означает отчуждение от себя весьма значимой части собственной личности, избавление от того, что, возможно, на протяжении многих лет определяло мою собственную жизнь.

Однако такой шаг представляется Декарту недостаточно радикальным, и он настаивает также и на отказе от всего, что дано с помощью чувств. Тем самым он отстраняет от себя еще один значимый пласт собственной индивидуальности. Устраняется не только все видимое, слышимое, осязаемое. Устраняется сама телесность. Радикальное сомнение требует избавиться от того, что составляет вроде бы основу индивидуального бытия человека.

Еще один шаг радикального сомнения – отказ в доверии основным положениям математики и логики – вроде бы не сильно меняет уже сложившуюся картину. Этот шаг принципиально важен в ином аспекте – редукции всякого знания к абсолютной очевидности. Что же касается отстранения всего индивидуального, то и здесь можно все же усмотреть попытку поставить последнюю точку и изъять из рассмотрения все, что может иметь хоть какое-то отношение к личному опыту человека, например, к его образованию или предшествующим интеллектуальным занятиям.

Доведя до конца описываемую процедуру, мы, похоже, остаемся с таким остатком, в котором нет ничего, имеющего отношение к кому-либо лично. Все, что может делать такой субъект, должно быть универсальным, не обусловленным никакими случайными обстоятельствами. Поэтому радикальное сомнение Декарта есть доведенное до предела требование публичности знания. Я, открывший себе в результате всех описанных действий, ничем не отличаюсь ни от какого другого мыслящего существа. Поэтому все, что смогу счесть достоверным я, будет столь же достоверно и для него.

Важно, кстати, что конституирующий себя таким способом субъект оказывается по существу вечным. Поскольку он изъят из истории, ни одно его суждение не обусловлено исторической случайностью. Все, что делает такой субъект, носит вневременной характер.

---

<sup>7</sup> См., например, [31].

## 1.2.2 Противопоставление объекту

Итак, радикальное сомнение есть метод конституирования субъекта. Одной из главных особенностей этой процедуры является предельный ответ на вопрос «кто?» всякий раз, когда речь должна идти об осуществлении методической деятельности, связанной с приобретением знания и контролем его достоверности. Заметим, что наряду с предельной универсальностью, о которой мы говорили выше, определенный таким образом субъект обладает еще одной характеристикой. Субъект не может быть объективирован ни при каких обстоятельствах. В процедуре радикального сомнения я обнаруживаю себя только как познающего. Все, что я считал самым собой в обыденном представлении, оказывается объективировано и, следовательно, отчуждено от меня. То, что ставится под сомнение, необходимо является предметом моего размышления. Важно, что верно и обратное: существование любого предмета размышления может быть поставлено под сомнение. Кроме одного. Но этот предмет особый – сам размышляющий. Однако сам размышляющий, строго говоря, не предмет. Он не может быть представлен перед собой и отчужден от самого себя. Эта неотчуждаемость и кладет предел сомнению. Нельзя усомниться в том, что невозможно отстранить, объективировать, на что нельзя взглянуть со стороны. Я могу сомневаться в чем угодно: в своей включенности в социум, в существовании своего тела, в своих самых тщательно продуманных логических конструкциях. В принципе список возможных объектов сомнения можно продолжить. Важно, что любой из них именно объект. Это что-то, о чем я думаю, но не я сам. Таким образом, субъект конституируется в результате противопоставления объекту.

## 1.2.3 Субъект как предмет знания

Обратимся теперь к той интерпретации радикального сомнения, которая проговорена явно. Сам Декарт затевает все предприятие с ясной целью: найти такое знание, в достоверности которого не было бы ни малейшего сомнения. И он находит его в своем замечательном тезисе. Ясно, что утверждение собственного существования не самоцель. Это лишь отправная точка для последующего методического исследования. Декарт действует в полном соответствии с выдвинутым ранее требованием к любому методу познания: начинать с самого простого и очевидного, а затем переходить к более сложному и менее очевидному. В тезисе «Мыслю, следовательно, существую» он находит предельно простое и предельно очевидное знание. Именно такое знание должно лежать в основании любого метода, от него следует переходить к иным, более сложным суждениям. В «Правилах для руководства ума» намечена целая иерархия истин, в основе которой лежит различие абсолютного и относительного. Абсолютная истина усматривается сама, ее познание не требует ничего, кроме непосредственного интуитивного схватывания. Нескончаемый ряд относительных истин, уходящих все далее от первоначала, строится с опорой на ранее открытое. Тезис «Мыслю, следовательно, существую» лежит в начале указанного ряда.

Здесь важно заметить, что иерархии истин соответствует иерархия предметов. Они могут быть более простыми и более сложными. В таком случае «я» есть первый из предметов в этой иерархии, тот предмет, знание которого являет собой абсолютную истину. Он открывается в самом непосредственном, самом ясном и отчетливом постижении. Он является предельно простым предметом. Конечно, «я» – особый предмет, но все же предмет. Конечно знание о нем – особое знание, но все же знание.

В рамках этой интерпретации концепция чистой субъективности, развитая в результате абсолютного противопоставления субъекта и объекта, явно размывается.

### 1.2.4 Субстанциальность

Обратим теперь внимание на тот термин, который использует сам Декарт для обозначения субъекта. Он, как известно, вовсе не пользуется словом «субъект» (в рассматриваемом здесь смысле), а говорит о «мыслящей субстанции». Это выражение довольно точно отражает логику рассуждения, приводящего к знанию о себе самом. Субстанцией Декарт называет вещь, которая не нуждается ни в чем для своего существования, но которая познается не на том основании, что существует, а благодаря какому-либо атрибуту [29, с. 335]. Если, однако, мы в состоянии обнаружить некий атрибут, то легко заключаем о существовании субстанции. Декарт обосновывает такое заключение «аксиомой» о том, что «у небытия не может быть свойств» (там же). Именно такую логику можно увидеть и в суждении «я мыслю, следовательно, существую». Процедура радикального сомнения не позволяет усомниться в факте сомнения. Но раз обнаруживается сомнение (т. е. свойство), значит, должна быть и вещь, обладающая таким свойством. Если выразить эту же мысль в более общей форме, то нужно будет сказать так: обнаружив мышление как некий атрибут, мы обязаны утверждать и существование мыслящей субстанции.

В этом пункте Декарт оказывается не вполне последователен. Если его сомнение действительно радикально, то он не должен принимать и упомянутую выше аксиому. Апеллируя к его же собственному аргументу, можно спросить: не внушена ли эта аксиома неким могущественным обманщиком? Этому аргументу можно придать и менее экзотический характер: идея субстанции как обязательно присутствующего основания для воспринимаемого свойства действительно внушена определенной языковой структурой. Но обязательно ли давать онтологическую интерпретацию любой грамматической или логической категории? Указанный поворот лежит в центре критических аргументов, выдвинутых против Декарта Гильбертом Райлом [59].

### 1.2.5 Трансцендентальный анализ и интроспекция

Особого рассмотрения заслуживает тот способ, который использует Декарт при обнаружении мыслящего «я». Его можно охарактеризовать как методическое самонаблюдение. Предполагается, что наряду с каждым мыслительным актом совершается еще один, интроспективный акт, позволяющий удостовериться в наличии первого акта. Таким образом, например, сомневаясь, я знаю, что я сомневаюсь. При этом содержание интроспективного акта оказывается данным непосредственно и не может вызывать сомнений. Я не могу усомниться в том, что я сомневаюсь.

Важно заметить, что интроспекция, которую осуществляет здесь Декарт, имеет также предельный характер. Речь вовсе не идет о наблюдении за своими ментальными состояниями. Несомненность факта сомнения определяется не тем, что он открывается как факт моей внутренней жизни, в отличие от фактов внешнего мира. Он несомненен только потому, что сомнение в нем абсурдно. Речь идет о выполнении элементарных условий, делающих возможным какое-либо мышление. Сомневаясь, я мыслю и тем самым делаю бессмысленным (а не просто ложным) утверждение о несуществовании мышления. Существование мышления есть условие, без которого не может быть высказано никакое суждение, в частности, и суждение, отрицающее существование мышления.

Коль скоро речь у Декарта идет о поиске условий возможности всякого мышления вообще, его рассуждение можно назвать трансцендентальным. Но для такого рассуждения можно обойтись и без интроспекции. Однако Декарт без нее не обходится.

Строго трансцендентальная интерпретация радикального сомнения должна приводить к существованию чистого мышления. Именно так понимает Декарта, например, Ст. Прист. Он, во всяком случае, полагает, что можно принять тезис Декарта в виде «мышление существует» [58, с. 42]. Однако остается подвешенным вопрос о «я». Прист замечает, что мышление без «я» – нечто не сообразное здравому смыслу, но тут же добавляет, что ссылка на здравый смысл не соответствует идее радикального сомнения. Сам Декарт, как мы видели, в качестве одного из главных аргументов использует ссылку на субстанциальную онтологию. Но и эта ссылка не может быть убедительной. Тем не менее, тезис «я мыслю» обладает исключительной убедительностью.

Дело в том, что эта убедительность едва ли нуждается в дополнительных подтверждениях. Такова прежде всего логика самого Декарта. Он ведь ищет нечто абсолютно достоверное, т. е. не зависящее в своей достоверности ни от каких других положений. Если утверждению «я мыслю» придается именно такой статус, то оно не нуждается в опоре на какие-либо онтологические допущения, равно как и на опыт и здравый смысл. Оно очевидно само по себе. И эта очевидность возникает благодаря интроспекции. Я наблюдаю себя сам и мне ясно, что мыслю именно я. У меня нет колебаний при ответе на вопрос «кто мыслит?». Ответ для меня совершенно очевиден.

Однако интроспекция, приводящая меня к суждению «я мыслю», все же обнаруживает трансцендентальный характер этого суждения. Сказав «мне очевидно, что мыслю именно я», я тут же «подставляюсь». Мне, конечно же, могут возразить, что это мое частное суждение, которое вовсе не обязательно принимать: мало ли чего кому очевидно; тебе очевидно, а мне нет.

Но этот контраргумент оказывается несостоятелен в самой своей форме. Указание на то, что очевидность самонаблюдения не является универсальной, есть указание на ее *субъективность*. При такой попытке опровергнуть Декарта как раз важен вопрос: кому очевидно? (или неочевидно). И неизбежен ответ: *мне*. Таким образом, существование субъекта мысли оказывается необходимым условием ее осуществления. Интроспективная очевидность того, что мыслю именно я, оказывается универсальной в силу своей субъективности. Иными словами, очевидность рассматриваемого факта самонаблюдения не является случайной. Это не просто частное обстоятельство психической жизни некоего индивида. Таковой, возможно, могла бы быть сочтена любая другая очевидность. Но сознание себя мыслящим оказывается формальным условием мысли – формальным потому, что любая попытка его отрицания по своей форме строится так, что неизбежно приводит к его утверждению.

## 1.2.6 Субъект и действие

Все сказанное указывает на абсолютную неразрывность «я» и «мыслю». Одно не может существовать без другого. Это, собственно, одна из главных идей Декарта. Сам он прямо заявляет, что «я существую столько, сколько мыслю»<sup>8</sup>. Отношение «я» с мыслью носит характер обоюдной обусловленности. С одной стороны, мышление не осуществляется без субъекта. Но важно обратить внимание и на обратное: субъект (т. е. «я») существует только в мышлении. Тот факт, что меня нет, когда я не мыслю, может показаться странным. Опыт нормальной человеческой жизни вроде бы показывает, что мышление составляет лишь некоторый ее эпизод. Здесь, однако, важно помнить, как именно Декарт обнаруживает «я». Он приходит к нему не путем исследования психических или физиологических аспектов жизни, а лишь в результате анализа условий мысли. Следовательно, у нас нет никаких шан-

<sup>8</sup> Декарт очень энергично высказывает эту мысль: «Я есмь, я существую – это очевидно. Но сколь долго я существую? Столько, сколько я мыслю. Весьма возможно, если у меня прекратится всякая мысль, я сию же минуту полностью уйду в небытие» [30, с. 23].

сов обнаружить «я» (обнаружить себя) помимо мышления. Я сознаю себя и, соответственно, открываю себя как субъекта и как формальное условие мысли только в самой мысли, т. е. когда занят этим самым делом – мышлением. Мое существование помимо мышления есть, следовательно, результат некоторой экстраполяции. Я предполагаю себя существующим во сне или в обмороке, мысленно заполняя лакуны своего самосознания. Но достоверных свидетельств собственного существования в подобных состояниях у меня нет. Я в такие периоды не существую именно в качестве «я». Проще сказать, что существует тело, существует комплекс переживаний или еще какие-нибудь физические или психические объекты, но не я.

Получается, что связь «я» и мышления не описывается в должной мере как связь субстанции со своим атрибутом. Ясно, во всяком случае, что это отношение совершенно иного рода, чем отношение тела и протяженности. Последняя приписывается телу как свойство, пусть даже свойство неотъемлемое и определяющее. Но мышление не есть свойство, определяющее меня, оно есть действие, которое я совершаю и в котором я сам себя открываю (возможно, даже порождаю). Поэтому для описания «я» уместно использовать не те термины, которыми воспользовался сам Декарт: «мыслящая субстанции» или «мыслящая вещь». Субъект скорее представляет собой чистое действие: не субстанцию, которой свойственно мыслить, но сам акт мысли. Не исключено, что уместными для его описания были бы понятия «чистого акта» (Фома Аквинский) или «энергии» Аристотеля. Впрочем, здесь нужны дополнительные исследования текстов указанных авторов<sup>9</sup>.

Субъект, описанный Декартом, есть по существу тот *трансцендентальный субъект*, который в последующем оказывается центральным персонажем для философии науки. Знание, приобретаемое таким субъектом, является абсолютным по определению. Впрочем, вопрос о методе приобретения знания остался после Декарта неразрешенным, несмотря на то, что именно этот вопрос был для него центральным. Радикальное очищение сознания от всего недостоверного оказалось по сути опустошительным, а *ego*, обнаруженное Декартом, очень бедным – даже если принять все рассуждения Декарта о наличии у этого *ego* врожденных идей. Мир, открываемый наукой, намного превосходит возможности картезианского субъекта, вооруженного понятием протяженной субстанции.

---

<sup>9</sup> Некоторые соображения по этому поводу можно найти в [24].

### 1.3 Достоверность и трансцендентальные условия познания

Впрочем, обращаясь еще раз к анализу картезианской концепции, обратим внимание на двойственность решаемой Декартом задачи. С одной стороны, он намерен определить условия получения абсолютно достоверного знания, а с другой – выяснить условия, при которых это знание вообще возможно. Таким образом, декартовский тезис оказывается ответом сразу на два вопроса. Для Декарта кажется, по-видимому, очевидным, что обе эти задачи, во-первых, имеют решения, а во-вторых, что их решения должны быть одинаковы. Он убежден, что одни и те же условия обеспечивают как возможность, так и достоверность приобретаемого знания. Однако сложности, связанные с картезианской программой, заставляют в этом усомниться. Для последующего анализа поэтому имеет смысл обратиться к философии Канта, который попытался показать, что две указанные задачи должны иметь различные решения.

Заметим прежде всего, что обе поставленные задачи требуют трансцендентального исследования. Это значит, что речь идет не о каких-либо частных условиях, а об условиях предельных, нарушение которых приводит к разрушению как знания, так и мышления вообще.

Кант, как известно, ставил вопрос о возможности познания *a priori*. Подобная постановка обычно связывается с представлением о незыблемом фундаменте науки, который составляют априорные синтетические суждения. На них основан весь корпус математики и классической механики. Задача состоит в том, чтобы установить условия возможности этих суждений.

Здесь, Впрочем, необходимо ясно отличить само знание от его формальных условий. Дело в том, что тексты Канта изобилуют указаниями на априорное знание, которое (именно в силу априорности) должно быть необходимо истинным. Априорность означает в этом случае независимость от опыта, который вносит в знание нечто случайное и тем самым лишает его аподиктичности. Следовательно, пытаюсь выделить сферу синтетических суждений *a priori*, Кант как будто решает ту же задачу, что и Декарт. Последний, как мы видели, также искал возможность достижения абсолютной достоверности познания, пытаюсь устранить из него все случайное. Но если Декарт нашел в конечном счете единственное условие возможности такого познания, то Кант разворачивает целую систему условий. Весь корпус априорного знания – то, что Кант называет «чистой математикой» и «чистым естествознанием» – создается в фиксированных формальных рамках, составляющих правила деятельности рассудка. Априорные условия создают возможность априорного знания.

Канта в принципе можно упрекнуть в абсолютизации той науки, которая существовала в его время. Сам он, похоже, не сомневается в том, что ньютоновская механика и евклидова геометрия как раз и представляют собой априорное знание. Согласно замыслу, вполне совпадающему с декартовским, оно универсально, т. к. при его получении отсутствует все, что связано с частными обстоятельствами. Оно не зависит ни от исторической ситуации, ни от способностей или ошибок отдельного человека. Такую независимость и призваны гарантировать априорные условия.

Однако в поисках условий такого знания Кант нашел нечто большее. Описанные им категории рассудка – это не условия априорного знания, а условия любого знания вообще. Чтобы прояснить это обстоятельство, укажем еще на одно важное различие, которое следует отнести не только к кантовскому априоризму, но и к рассмотренной выше картезианской концепции субъекта. Это различие между универсальностью и достоверностью. Декарт, как мы видели, в поисках оснований абсолютно достоверного знания описал субъекта этого знания так, что любой его познавательный акт имеет универсальный характер.

Невозможно познавать иначе, чем познает такой субъект. Для Декарта при этом важно, что любое знание, приобретаемое таким субъектом, необходимо истинно.

Причем истинность понимается строго реалистически: это знание точно соответствует реальности, независимой от субъекта, т. е. абсолютно достоверно. Для Декарта, таким образом, достоверность эквивалентна универсальности. Между тем если из (гипотетически предположенной) достоверности и в самом деле следует универсальность, то обратное утверждать невозможно. Если невозможно познавать иначе, чем это делает описанный Декартом субъект, то еще нет никаких оснований полагать, что результатом познания будет точное представление о существующем самом по себе объекте.

Этот факт ясно осознан Кантом. Те условия познания, которые он ищет, не позволяют открывать «подлинную реальность». Они представляют собой систему формальных схем, в рамках которых конструируется всякое возможное знание. Они (согласно замыслу Канта) действительно универсальны. И эта универсальность обеспечена их априорным характером. Однако смысл термина *a priori* здесь меняется. Указание на простую независимость от опыта, страхующее нас от всякого рода случайности (и тем гарантирующее универсальность), явно недостаточно для понимания кантовского замысла. Он ищет те формы мысли, которые являются условиями всякого возможного (в том числе и эмпирического) знания. Они априорны, следовательно, не только потому, что не зависят от опыта, а еще и потому, что без них никакого опыта просто нет. Они не могут взяться из опыта, потому что сам опыт осуществляется благодаря им. Поэтому термин «априорный» в кантовской философии синонимичен термину «трансцендентальный». Априорные условия знания составляют его трансцендентальные условия, т. е. такие, которые обеспечивают саму возможность знания. Заметим – любого, а не «априорного» или абсолютно достоверного. К вопросу о достоверности в реалистическом смысле мы вернемся ниже, а сейчас заметим, что разговор об априорном знании может быть при такой постановке вообще излишним. Знание может быть эмпирическим от начала до конца, будучи, однако, сконструировано в рамках априорных условий. Кант, конечно, никогда бы не согласился с подобным выводом, однако проведенное им рассуждение об условиях возможного опыта делает его вполне допустимым. Так или иначе, ценность кантовской философии вовсе не в обосновании «всеобщего и необходимого» знания, а в обнаружении априорных (т. е. трансцендентальных) условий любого знания.

Сам характер априорных условий знания требует особых методов для их обнаружения. Найти их можно в ходе трансцендентального исследования, которое не может походить на научное познание. Прежде всего нужно заметить, что невозможно никакое знание об условиях знания. Они входят в определение знания и встроены в любое познавательное действие. Поскольку они востребованы всякий раз, когда предпринимается попытка познать что-либо, знание о них самих неизбежно оказывается циркулярным. Один из способов трансцендентального исследования может состоять в демонстрации того, что при отказе от того или иного условия знание становится в принципе невозможным. Примером такого исследования является, как мы видели, декартовская аргументация необходимости существования его. Кант действует иначе. Он исходит из того, что всякий познавательный акт выражается в суждении, и рассматривает именно формы суждения в качестве условия знания. Кант убежден, что анализ форм суждения является именно трансцендентальным. Это оправдано тем, что никакое знание не существует помимо суждений. Следовательно, всякое знание может существовать только сообразно той форме, которая организует суждение.

Несомненно, проведенный Кантом анализ может вызвать много сомнений. Нигде не доказывается, что формы суждений, обнаруженные им, необходимы в любом познавательном акте. Позднейшие исследования в сфере формальной логики раскрывают такое разнообразие логических форм, что те, на которые ориентируется Кант, похоже, представляют лишь некую частность в человеческом познании. Однако путь, намеченный Кантом, выво-

дит трансцендентальный анализ в сферу языка (хотя сам он ничего о языке и не говорит). Форма суждения, принятая им за исходный путь рассуждения, есть также и форма языкового высказывания. Учитывая современное развитие философии языка, поиск априорных условий знания на пути исследования языковых форм представляется весьма перспективным.

## 1.4 Трансцендентальные условия и трансцендентная реальность

Наиболее существенный из таких фактов состоит в том, что знание, построенное в рамках трансцендентальных условий, имеет четко установленную границу. Раз наше познание осуществляется в рамках *a priori* заданных правил, то мы не можем знать ничего, не соответствующего этим правилам. Принципы деятельности рассудка превращаются в законы природы. Реальность познается лишь в той мере, в какой она сообразна человеческим способностям познания. Иными словами, сами трансцендентальные условия и обозначают (демаркируют) границу знания.

Идея границы с необходимостью полагает понятие о трансцендентном, т. е. лежащем за ней. В самом общем виде это понятие можно выразить словами «сама реальность», т. е. нечто, существующего безотносительно к нашим способностям познания. Однако Кант стремится конкретизировать его (понятие), указав на три трансцендентальные идеи: мир, «я», Бог. В этой работе мы оставим в стороне теологическую и этическую проблематику, сосредоточив внимание прежде всего на первом из рассматриваемых Кантом «ноуменальных» понятий, понятии мира как целого.

Трансцендентность мира означает, что сколь бы далеко ни продвинулось наше познание, ему всегда придется сталкиваться с чем-то ему принципиально чуждым. Мир как целое лежит за границей нашего знания. В этой констатации не следует усматривать простое утверждение бесконечности мира и конечности познания в каждый фиксированный исторический момент. Дело не только в том, что мы не можем знать всё. Дело еще и в том, что наше знание принципиально субъективно, т. е. сконструировано в рамках априорных условий. Однако оно имеет отношение к реальности. Мы не живем в мире, от начала и до конца построенном нашими собственными усилиями. Конструируя знание о мире, мы не конструируем мир. Можно сказать, что, указывая на трансцендентность мира, Кант отводит от себя обвинение в идеализме. Тот факт, что познанные нами вещи вовсе не таковы, каковы они «на самом деле», не означает, что этого «на самом деле» вообще не существует. Мир, пребывающий за трансцендентальной границей, выступает как источник нового знания. Но в поле зрения познающего субъекта он входит лишь будучи преломлен через призму априорных форм.

Интересен тот факт, что Кант называет понятие о мире (наряду с понятиями о душе и о Боге) *трансцендентальной* идеей. Иными словами, для характеристики понятия о непознаваемом используется тот же термин, что и для описания предельных условий познания. Этот терминологический казус нуждается в особом комментарии. Приводимое ниже рассуждение будет относиться к идее мира, однако оно сохраняет силу и для других идей разума. Здесь важно прежде всего заметить, что мышление у Канта не совпадает с познанием. Мыслить можно о том, чего невозможно познать. На это указывает сам статус трансцендентальных идей, как *понятий о непознаваемом*. Обращаясь к идее мира, мы мыслим этот мир, но не познаем его. Такая мысль необходима нам, чтобы придать реальный смысл нашему познанию и не оставить нас наедине с нашими собственными конструкциями. Однако эта мысль не имеет никакого основания в познании, она не обусловлена теми трансцендентальными схемами, в рамках которых это познание существует. Более того, она даже не обуславливает (подобно трансцендентальным схемам) содержание сознания. В принципе познание могло бы быть тем же самым и без идеи о мире. Эта последняя отнюдь не является условием познания. Однако ее можно назвать условием *осмысленности познания*. Благодаря идее мира мы сознаем, что имеем дело с независимой от нас реальностью, а не громоздим вокруг себя внутренне согласованные (выстроенные сообразно схемам рассудка) иллюзии.

Именно поэтому идеи разума также названы трансцендентальными. Их эпистемологический статус таков, что они также составляют предельные условия познания. Однако с их стороны познание обусловлено особым образом, *неконститутивно*. От них зависит не содержание и структура знания, а место объекта познания в нашем мышлении. Принципиальное отличие идей от категорий состоит еще и в том, что последние сами не имеют никакого предмета. Они составляют лишь правила конституирования предмета. Идеи же важны тем, что указывают на некий предмет, который, не будучи предметом познания, тем не менее является предметом мышления.

Подведем промежуточный итог. Можно, по-видимому, согласиться с тем, что Кант не решает задачи поиска условий абсолютной достоверности знания. Независимо от того, ставил он сам подобную задачу или нет, он нашел нечто иное – трансцендентальные условия всякого возможного знания. Каким бы ни было знание с точки зрения его достоверности или универсальности, оно, будучи знанием человеческим, никогда не может быть построено иначе, чем в определенных априорных рамках. Однако для оценки смысла полученного знания Кант указывает на иной ряд трансцендентальных понятий – идей. Последние обуславливают рефлексивную позицию мышления по отношению к знанию и оказываются, таким образом, условиями самого мышления. Мышление, отличаемое от познания и способное соотнести его результат с трансцендентной реальностью, возможно благодаря имеющимся у него понятиям о трансцендентных предметах. Следует заметить, что упомянутое соотнесение не является, конечно же, установлением соответствия или оценкой достоверности. Подобное невозможно в силу трансцендентности той реальности, с которой происходит соотнесение. Речь идет лишь о фиксации объективного смысла знания. Такая фиксация возможна только при условии существования трансцендентного мира.

## 1.5 Субъект как условие знания

Пока что мы рассмотрели лишь один ряд описанных Кантом трансцендентальных условий. Категории рассудка, как априорные формы знания, определяют его структуру, равно как и структуру познанной реальности. Идея мира определяет условие объективности знания. Но сам характер познания, осуществляемого в рамках рассмотренных условий, таков, что требует еще одного существенного условия. Это условие, также являющееся априорным (в указанном выше смысле), состоит в существовании субъекта знания.

### 1.5.1 Актуальность формы и трансцендентность материи познания

Чтобы увидеть, как Кант приходит к идее субъекта, заметим для начала, что трансцендентальные понятия, конституирующие познаваемую реальность, суть схемы, сообразно которым эта реальность продуцируется. Иными словами, познание есть синтез. Категории рассудка задают структуру познанной реальности, потому что последняя сконструирована по правилам, заданным этими категориями. Представление знания как результата конструирования включает два существенных момента: оно обязательно предполагает, во-первых, действие, а во-вторых, единство. Кант описывает познание как установление связи в исходном многообразии наглядного представления. Иными словами, познание следует рассматривать как собирание, как синтезирующее усилие, вводящее некий неоформленный субстрат в рамки категориальных схем. Ход мысли Канта неожиданно сближается здесь с античным представлением о бытии как оформленной материи, только то, что в античной философии было отнесено к бытию, Кант относит к знанию.

Конструктивная модель познания требует присутствия подлежащего оформлению материала, который, по мысли Канта, поставляется чувствами. Категории, таким образом, выступают в качестве форм. Подобно тому, как у Аристотеля формы не существуют без материи (т. е. имеют свое бытие посредством единичных и воспринимаемых чувствами вещей), кантовские категории не имеют иного применения, кроме оформления чувственного содержания. Аналогия с Аристотелем здесь более глубокая, чем может показаться на первый взгляд. Аристотелевская концепция формы включает представление о действительности, точнее о действии или *деле*. Форма есть действительность вещи в том смысле, что она действует, приводя к единству и определенности материи. Форма обладает бытием в деле, чем и обусловлено использование термина *ενεργεῖα* переведенного с греческого как «действительность». Ранее мы обнаружили, что этот термин вполне уместен при описании картезианского *ego*. Ниже мы убедимся, что его (термина) появление при анализе кантовских категорий есть нечто большее, чем совпадение.

В аристотелевской философии действие есть способ бытия формы. Точно то же можно сказать и о кантовских категориях. Они существуют только в синтезирующем акте и не обнаруживаются помимо него. Вне деятельности, состоящей в конструировании знания, их нет. Не следует предполагать их бытия в качестве идеальных объектов или платоновских идей. Точно так же не обнаруживаются они как материальные структуры, укорененные в мозге или в нервной системе. Будучи чистым действием, они не пребывают без дела.

Рассмотрение трансцендентальных условий в качестве форм предполагает особое представление о материи. Кант неоднократно прибегает к противопоставлению материи и формы в познавательной деятельности, но больше говорит при этом о форме. Понятие материи остается в его рассуждении на втором плане. Но что можно вообще о ней сказать? В аристотелевской концепции, как легко видеть, материя как таковая не существует. Существует

только *оформленная* материя, и всякое знание о ней возникает лишь благодаря форме<sup>10</sup>. Сказанное верно и для кантовской материи познания. Если мы зададим вопрос об исходном субстрате или чувственном материале познания, то обнаружим, что он буквально уплывает у нас из рук. Всякая попытка описать содержание чувственного опыта может быть осуществлена только в рамках трансцендентальных условий. В поле нашего зрения вообще ничего не может попасть помимо них. Поэтому нам суждено иметь дело только с оформленной материей познания. Нет никакого представления, которое не было бы уже упорядочено сообразно категориальным схемам. Всякую познавательную деятельность мы начинаем, используя уже готовые результаты некоторого предшествующего синтеза. Говоря точнее, мы вообще никогда не начинаем, а всегда продолжаем.

В «Критике чистого разума» можно найти места, где материей познания названы ощущения. Однако мы лишь условно можем говорить об их исходности, поскольку никакое ощущение не возникает помимо конституирующего действия познавательных способностей. В противном случае термин «ощущение» также оказывается совершенно неопределенным. В разделе, посвященном основоположениям рассудка, Кант показывает, что ощутить что-либо можно только благодаря довольно сложному синтетическому действию, структура которого определяется им, как «схема интенсивной величины» (B207-218<sup>11</sup>).

Таким образом, материя познания в собственном смысле этого слова всегда лежит за пределами знания. Ее невозможно описать, но ее необходимо предполагать при трансцендентальном подходе к познанию. Подобное предположение оказывается условием возможности категориального синтеза. В каждом акте познания мы предполагаем, что за пределами всех возможных (и всех произведенных) синтезов существует реальность, не подвергшаяся концептуализации. В конечном счете это и есть та трансцендентная реальность, выраженная в идее мира, о которой мы говорили ранее.

Но возможен и другой поворот в кантовской трактовке материи познания. Он возникает тогда, когда вводится термин «многообразие наглядного представления». Что это за многообразие, Кант не объясняет, но прибегает к нему при описании процедуры категориального синтеза. Исходя из самого термина, можно понять, что речь идет о чем-то, во-первых, подлежащем объединению, а во-вторых, имеющем чувственное происхождение. Для познавательного акта многообразие наглядного представления выступает в качестве исходного материала, т. е. уже упомянутого нами выше субстрата, как бы не подвергнутого еще оформляющему воздействию. Использование такого термина при описании процесса познания вполне вписывается в рамки того гносеологического гилеоморфизма, который мы уже отметили у Канта. Однако ясно, что материя, понятая буквально, не может служить наличным материалом познания. Как мы обнаружили ранее, всякий акт синтеза должен исходить из результатов ранее совершенных актов. Мы всегда «начинаем с середины» и не в силах провести регресс к истоку познания. Этот исток, как мы уже убедились, трансцендентен. Поэтому многообразие наглядного представления следует рассматривать как *множество частных единств*, возникших в ходе произведенных некогда синтетических актов. Совершаемый в данный момент акт познания есть верхушка айсберга, основание которого недоступно. Мы сами не в состоянии представить себе, какую работу провели, чтобы сделать возможным совершаемое ныне познавательное усилие. Эту предварительную оформляющую деятельность совершает, по мысли Канта, воображение, названное им «слепой способностью» (B103). Такое определение, на мой взгляд, связано с описанным только что характером

<sup>10</sup> Материя как таковая есть лишь предмет весьма абстрактного умозрения. Причем не только лишенная всяких качеств *prima materia*, а любая, весьма конкретная и вроде бы осязаемая. Нет никакой меди или дерева. Есть только вещи, состоящие из указанных материалов, пусть даже при некоторых обстоятельствах такую вещь можно назвать «бесформенной», как слиток меди или медную пыль.

<sup>11</sup> Здесь и далее – ссылка на страницы 2-го издания «Критики чистого разума», см. [34].

деятельности воображения. Интересно в этом контексте и замечание Канта, характеризующее схематизм рассудка как «сокровенное в недрах души искусство, настоящие приемы которого нам едва ли когда-либо удастся проследить и вывести наружу» (B181).

### 1.5.2 Субъект и единство сознания

Описав познание как деятельность, совершаемую при синтезе, т. е. при оформлении некоторой материи, мы можем обратиться к идее субъекта. Прежде всего, напрашивается следующая мысль: раз совершается действие, то можно предполагать существование того, кто действует. Но чтобы двигаться по этому пути, необходимо, как мы уже видели, принять одно важное допущение – признать субстанциальную онтологию. Именно так поступал Декарт, сделав свою концепцию субъективности весьма уязвимой для критики. Пожалуй, следует признать такой ход слишком легким. Для Канта, во всяком случае, он вообще невозможен, потому что понятие субстанции введено им в число категорий рассудка. Оно, по мнению Канта, выступает одним из трансцендентальных условий познания, но пользоваться им для самого трансцендентального анализа нельзя. Это означало бы незаконное расширение сферы применимости категорий. Во всяком случае, сам тезис Декарта Кант относит к разряду эмпирических. Дело тут очевидно в том, что, выдвигая этот тезис, Декарт рассматривает *ego* как мыслящую субстанцию. Но понятие субстанции применимо только к предметам опыта<sup>12</sup>.

Тем не менее, понятие действия (познавательного акта или акта синтеза) все же приводит Канта к понятию субъекта. Оно появляется здесь как понятие об априорном единстве апперцепции как о высшем условии возможности познания. Дополнительное (наряду с уже описанными) условие оказывается нужно именно потому, что познание предполагает не только действие, но, как мы уже отмечали, еще и единство. Всякий акт познания состоит в синтезе многообразия, т. е. в синтезе, производимом на основании множества частных единств. Сказанное означает, что познание осуществляется в рамках *единого сознания*, удерживающего все эти частные единства и создающего из них нечто новое, вводя в рамки определенной формы. Некоторые результаты деятельности «слепой способности воображения» (естественно – ничтожно малая часть этих результатов) выносятся на свет сознания и осознаются мной как результаты *моей* деятельности.

Понятие субъекта, таким образом, оказывается связано с понятием сознания. Интерпретация последнего в рамках кантовской философии весьма многозначна. Прежде всего, сознание представляет собой *поле смыслов*<sup>13</sup>. В нем представлено то, что Кант назвал многообразием наглядного представления и что, как мы убедились, есть совокупность частных единств. Иными словами, сознание есть единое пространство, заключающее осмысленную (т. е. возникшую в результате ряда синтетических актов) реальность. Следующий момент, на который нужно обратить внимание в кантовской идее сознания, это момент *осознанности*. Речь, в принципе, идет о тавтологии, точнее, о, возможно, самой обыденной интерпретации сознания, связывающей это понятие с глаголами «сознавать» или «осознать». Приведенные глаголы указывают на специфическую ясность представления, которое называется *осознанным*, в противоположность *бессознательному*. Такое противопоставление оказывается особенно значимым в контексте только что описанной специфики познавательной деятельности. Та совокупность частных единств, которая составляет материю познавательного акта, формируется бессознательно. Она возникает – вспомним приведенное выражение Канта –

<sup>12</sup> Можно, с другой стороны, упрекнуть Канта в недостаточно глубоком прочтении Декарта, поскольку, как мы видели, *ego* в декартовском рассуждении вовсе не обязано выступать ни как предмет знания (а тем более опыта), ни как субстанция.

<sup>13</sup> В этой интерпретации сознания можно усмотреть близость Канта и Гуссерля. Подробнее об этом см. у П. Рикёра [61].

«в недрах души». Но сам познавательный акт совершается тогда, когда нечто всплывает из глубины на поверхность и становится явным, осознанным. И еще один важный аспект в интерпретации понятия сознания состоит в связи его с действием. Бессознательное действие души оказывается подготовкой осознанного акта рассудка, того акта, который создает знание из многообразия наглядного представления. Со-знание сопровождает этот акт<sup>14</sup>. Оно, следовательно, существует тогда, когда происходит упомянутое действие. Сказанное, однако, не означает, что сознание возникает в результате деятельности рассудка. Дело обстоит как раз наоборот: сознание является условием этой деятельности. Акт рассудка возможен тогда, когда действует сознание, когда оно представляет многообразие наглядного представления, во-первых, собранным воедино, а во-вторых, собранным и созданным именно *мною*, т. е. тем, кому надлежит совершить последующий рассудочный акт. В этом смысле сознание оказывается тождественным самосознанию. Невозможно (по крайней мере, по Канту) сознавать нечто, не сознавая себя. Поэтому получается, что априорное единство апперцепции выражается в представлении «Я мыслю». Без такого представления никакое познание невозможно. Осуществляемая в рамках трансцендентальных условий, познавательная деятельность производится из единого центра, действующего «я». Акт рассудка, обращающийся к наглядному представлению за материалом, возможен лишь тогда, когда производится в рамках того же сознания (т. е. того же *ego*), которое удерживает в единстве этот материал. Иными словами, рассудочный акт производится тем же самым субъектом, который ранее, не сознавая того, произвел все требуемое рассудку многообразие наглядного представления.

Здесь уместно оговорить, что кантовский термин «наглядное представление» может вводить в заблуждение, отсылая к некоей наглядности, которая может быть понята как данности. В кантовской концепции познания вообще нет никаких данностей, а есть лишь действие, производящее тот или иной синтез. В этом смысле любое представление есть конструкция, созданная субъектом. Видимость «данности» может возникать из-за того, что значительная часть таких действий производится бессознательно. Но, попав в поле осознанных представлений, все данное входит в сферу ответственности действующего «я» и оказывается осмысленным и пригодным для последующего синтеза только потому, что было создано тем же самым «я» в рамках тех же самых трансцендентальных условий. Понятие об ответственности субъекта, выводящее наше рассуждение за пределы чистой эпистемологии, тем не менее весьма важно для кантовской концепции субъекта. К его рассмотрению мы обратимся чуть позже. Сейчас же нам нужно сделать еще некоторые выводы из понятия об априорном единстве апперцепции.

Заметим, прежде всего, что Кант отчасти повторяет Декарта, рассматривая субъективность как трансцендентальное условие познания. Эта преэминентность оказывается весьма глубокой, если обратить внимание на связь понятия субъекта с понятием акта. Кант углубляет именно этот аспект картезианской концепции. У него субъект и есть чистый акт. Мы видели, что Декарт затемнил смысл своей находки, обратившись для описания мыслящего *ego* к категории субстанции. По Канту субъект есть мыслящее «я», обнаружившее себя в трансцендентальном единстве апперцепции. Последнее есть акт синтеза многообразия посредством категорий. Единство существует не иначе, как в соединении. Осознанное синтезирующее усилие, приводящее к окончательному оформлению совокупности разрозненных частных единств, представляет собой единственный способ Бытия субъекта. Здесь важно обратить внимание на следующую особенность кантовской концепции: субъект существует точно так же, как и категории. Субъект, как единство апперцепции, тоже есть в известном смысле форма, т. е. формальное условие познания. Он не существует помимо материи

<sup>14</sup> Ср. со следующим определением Канта, данным в «Логике»: «Сознание есть, собственно, представление о том, что во мне находится другое представление» [33, с. 340].

знания, поскольку его дело состоит в том, чтобы ее оформлять. Но он существует, как и любая категориальная форма, независимо от этой материи, т. е. *a priori*. Субъект, конечно же, не есть просто одна из форм или одно из трансцендентальных условий. Он есть высшее из этих условий. Через него осуществляются все прочие. Но отделить субъекта от категорий невозможно, поскольку и он, с другой стороны, осуществляет себя только посредством категорий. Действие, которое оказывается способом бытия субъекта, есть, как мы видели, и способ бытия категорий.

## 1.6 Свобода и ответственность субъекта

В философской литературе принято использовать для характеристики описанного Кантом субъекта термин «трансцендентальный субъект». Этот же термин можно использовать для абсолютного «Я» у Фихте и для гуссерлевского *ego*, представляющегося центром интенциональных актов. С некоторыми оговорками трансцендентальным субъектом можно назвать даже гегелевский абсолютный дух. Главной особенностью такого субъекта является способность редуцировать всякую реальность к собственной мыслительной деятельности.

На мой взгляд, выявленные нами выше характеристики субъекта, который осуществляется через априорное единство апперцепции, принципиально отличают его от всех прочих трансцендентальных описаний субъекта, начиная с Декарта и кончая Гуссерлем. Позиция Канта явно выделяется на фоне этих описаний. Согласно его концепции, в знании, продуцируемом субъектом, абсолютна лишь самая общая структура, заданная трансцендентальными условиями. Само знание, как субъективный образ реальности, отнюдь не абсолютно. Трансцендентальные условия делают его знанием, но они не делают его всеобщим и необходимым. Оно есть знание, сообщенное от «первого лица», т. е. *мое субъективное знание*. Субъективность здесь имеет смысл, близкий к обыденному. Продуцируемый мной образ реальности субъективен, потому что он создан именно мной. Он не может быть абсолютно точен и достоверен. Образ реальности, иными словами, бесконечно отличен от реальности «в себе», т. е. от трансцендентного мира, который я мыслю, но не познаю. Указанное расхождение в понимании субъективности ведет к тому, что у Канта, с одной стороны, и в идеалистических трансцендентальных концепциях, с другой, совершенно по-разному описывается одно из ключевых понятий европейской философии – понятие свободы.

### 1.6.1 Свобода и трансцендентность

Сам Кант, впрочем, постоянно высказывает едва ли не противоположные точки зрения на способности описанного им субъекта. Он достаточно регулярно, как мы уже упоминали, обращается к словосочетанию «априорное знание», подразумевая под ним такое знание, которое должно быть строго всеобщим и необходимым (B4). С другой стороны, он описывает лишь априорные формы познания, имея в виду при этом, что содержание его остается эмпирическим и случайным. В конечном счете на роль априорного знания может претендовать только математика. Любая другая наука обязана обращаться к опыту. Эмпирическим оказывается даже чистое естествознание (хотя Кант, по-видимому, и хотел бы считать его абсолютно достоверным), заимствующее из опыта понятие движения (B155). Трансцендентальные условия, несмотря на свою априорность, никак не могут сделать знание абсолютным, поскольку задают лишь самые общие его контуры. В пределах, обозначенных априорными формами, субъект обладает существенной свободой. Система правил рассудка отнюдь не является исчерпывающим сводом предписаний, предопределяющим действие субъекта в любой познавательной ситуации. Кант обращает на это внимание в «Критике способности суждения»: «Существует такое многообразие форм природы, столько модификаций общих трансцендентальных понятий, остающихся не определенными теми законами, которые априорно дает чистый рассудок, ибо они имеют в виду возможность природы (в качестве предмета чувств) вообще, что для всего этого также должны быть законы» [35, с. 50]. Иными словами, наряду с категориальными законами, которые рассудок *a priori* предписывает природе, знание включает и частные законы эмпирического происхождения. Эти законы, открываемые рефлектирующей способностью суждения, есть по существу результат свободной творческой деятельности субъекта. Сам субъект, действуя в *a priori* предписанных границах,

оказывается способен, на основании собственного опыта, создавать весьма богатое многообразие форм, описывающих познаваемую им реальность.

Обнаруживается, таким образом, что субъект свободен в своей познавательной деятельности. Само понятие свободы, столь существенное для моральной философии Канта, оказывается востребовано и в сфере гносеологии. Причем понятие это имеет несколько аспектов. Прежде всего, познающий субъект обладает свободой выбора. Он обладает способностью выбирать из множества возможных описаний реальности, созданных в рамках трансцендентальных условий. Важен, однако, тот факт, что всякое описание есть результат деятельности субъекта. Он создает такое представление о реальности, которое оказывается одним из ряда альтернативных представлений. Свобода выбора оказывается сопряжена с творческой свободой.

Эти две стороны – собственная деятельность и выбор из множества альтернатив – обуславливают друг друга. То единственное описание реальности, которое принимает субъект, принимается им как одно из возможных, оказавшееся на настоящий момент предпочтительным. Таковым оно представляется именно потому, что является продуктом собственной деятельности субъекта, но при этом имеет отношение к трансцендентной реальности. Ограниченный рамками трансцендентальных условий, субъект не в состоянии полностью охватить реальность в своем представлении. Трансцендентная реальность несоизмерима со способностями субъекта, и он не может создать однозначное ее представление. Она не предопределяет единственно возможное описание, а ставит субъекта перед необходимостью самому найти требуемое.

В текстах Канта нет указаний на альтернативность познавательных актов субъекта и свободе в рамках познавательной деятельности. Однако предлагаемая интерпретация может быть, на мой взгляд, обоснована, исходя из определения рефлектирующей способности суждения, представленного в третьей «Критике».

Рефлектирующая способность суждения, создающая эмпирические законы, рассматривается Кантом как «промежуточное звено» [35, с. 47] между рассудком, дающим априорные правила, и разумом, указывающим на трансцендентную сферу. Ее задача состоит в том, чтобы найти общее, если дано особенное [35, с. 50]. Можно поэтому утверждать, что рефлектирующая способность суждения есть способность выдвижения гипотез, объясняющих совокупность наблюдаемых фактов (особенного – в терминах Канта)<sup>15</sup>. Но гипотеза никогда не может быть единственной. Она всегда предполагает альтернативу. Именно поэтому описание реальности предполагает, во-первых, выбор из ряда альтернатив, а во-вторых, творческий акт, состоящий в индуктивной догадке. В самом деле, природа научной гипотезы такова, что она не вытекает с необходимостью ни из совокупности наблюдаемых фактов, ни из общих предпосылок. Она должна быть строго согласована и с тем и с другим, но при этом представляет собой нечто новое, не обусловленное уже имеющимся знанием.

Сопоставление рассмотренного Кантом действия рефлектирующей способности суждения с процедурами выдвижения гипотез, позволяет, по-видимому, увидеть много интересного в кантовской концепции субъективности. Та относительная общность, которой обладают гипотезы, есть, в самом деле, нечто промежуточное между наблюдаемыми фактами и предельно общими законами природы. Последние, если следовать Канту, представляют собой правила рассудка или, иными словами, выраженные в категориях трансцендентальные условия знания. Что же касается наблюдаемых фактов, то они представляют собой нечто не очень определенное. Проблема состоит в том, что довольно сложно провести границу между гипотезой и фактом. Научное исследование весьма часто основывается не на непо-

---

<sup>15</sup> Подробное описание рефлектирующей способности суждения, как способности выдвигать гипотезы, лежащие в основе научных теорий, сделано в [43].

средственным наблюдении, а на ранее выдвинутых гипотезах, которые могут, однако, рассматриваться как факты. Так, суждение о том, что планеты Солнечной системы движутся по эллиптическим орбитам, есть факт, для объяснения которого предлагается ньютоновская гипотеза о всемирном тяготении. Но само это суждение также представляет собой гипотезу, предложенную в свое время Кеплером для объяснения данных, представленных наблюдениями Тихо Браге. Впрочем, и эти данные тоже не могут претендовать на абсолютную непосредственность. Ведь суждение типа «в такой-то час Марс находился в таком-то месте» есть способ интерпретации некой совокупности чувственных данных. Это также есть гипотеза, объясняющая, почему в известный момент времени некая светящаяся точка оказалась в определенном участке неба. Можем ли мы дойти до предела, до некоторого «негипотетического» уровня? Ясно, что здесь мы имеем дело вопросом о «протокольных предложениях» или «предложениях наблюдения», вокруг которых строилась вся философия логического позитивизма. Опыт этой философии, кажется, свидетельствует о неразрешимости указанного вопроса.

Можно, по-видимому, утверждать, что всякое суждение, выражающее чувственный опыт, есть гипотеза той или иной степени общности. Когда мы называем некоторое суждение фактом, мы лишь указываем на его роль в рассуждении – его следует объяснить с помощью более общей гипотезы. Но его же можно назвать гипотезой, если ввести в рассмотрение объясняемые ими более частные суждения. Если согласиться с тем, что выдвижение гипотез есть действие рефлектирующей способности суждения, то можно прийти к выводу, очень похожему на сделанный нами ранее вроде бы по другому поводу. Следует сказать, что рефлектирующая способность всегда начинается с середины, опираясь на некий пласт ранее проделанной работы.

Выдвижение гипотезы есть действие, происходящее в промежутке между предельно общим и предельно частным уровнем. Этот промежуток не пуст. Он может быть заполнен «сверху» (гипотезами более общего характера), и он всегда заполнен «снизу» (совокупностью частных знаний, которые мы в данный момент хотим объяснить). В рамках анализа кантовской концепции мы можем сказать, что предельно общий уровень составляют априорные условия познания. Вопрос о предельно частном уровне более сложен. Впрочем, он уже нам знаком. Здесь мы, рассуждая несколько иначе, чем прежде, пришли к понятию о трансцендентном, о «реальности в себе», составляющей последний предмет нашего познания. Знание об этой реальности мы пытаемся выразить в гипотезах, выдвигаемых рефлектирующей способностью суждения. Но наше знание всегда гипотетично, а реальность сама по себе трансцендентна. Мы «имеем ее в виду» в любом акте познания, но результат нашей познавательной деятельности никогда ее не выражает. Мы мыслим о ней, но не познаем.

Из сказанного следует, что свобода познающего субъекта выражается через связь с трансцендентным. Его отношение к субъективным способностям познания таково, что результат познания никогда полностью не предопределен. В пределах возможной компетенции субъекта не существует ничего, что позволило бы вынести конечное решение об истинности его знания. Любое относящееся к реальности суждение всегда допускает альтернативу и всегда появляется в результате творческого акта, догадки. Важно то, что момент новизны результата познания предполагает еще одно существенное обстоятельство – ответственность субъекта за этот результат. Она связана прежде всего с возможностью альтернативы. Выбирая именно эту гипотезу, субъект отвечает за свой выбор. Сказанное означает также, что ответственность предполагается возможностью ошибки. Высказав то или иное суждение, всегда приходится учитывать, что истина может быть иной. Творческое действие сопряжено с риском, поскольку, предлагая очередную гипотезу, ее автор неизбежно предлагает свое *субъективное* решение. Трансцендентность предмета познания оказывается при этом определяющим фактором. Он как бы таит в себе недостижимую истину, которая ста-

вит под сомнение любой субъективный акт и буквально «обрекает» познающего субъекта на творческую и одновременно рискованную деятельность.

Вспомним теперь высказывание Канта о промежуточном характере способности суждения. Прибегая к этой способности, субъект, как мы видели, оказывается в промежутке между трансцендентной реальностью и предельно общими законами природы. Трансцендентная реальность выступает здесь как предполагаемая (мыслимая) база познания, как то, что лежит в основании любого опыта. Мысль о ней, выражаемая в идее вещи в себе, составляет необходимую предпосылку познания и относится к компетенции разума. С другой стороны, предельно общие законы природы суть не что иное, как трансцендентальные условия знания, определяемые рассудком. Здесь может показаться странным то, что разум, рассматриваемый Кантом как высшая способность субъекта, оказывается устремлен куда-то «вниз» к предельным частностям, «фактам самим по себе» или исходному субстрату чувственного опыта. Это обстоятельство перестанет казаться странным, если принять во внимание трансцендентность упомянутого субстрата. Пребывая вне компетенции рассудка, воображения и способности суждения, он предстает как нерасчлененное и непостижимое единство. Он не может в принципе быть явлен в какой-либо дискурсивной конструкции, и мысль о нем не может быть чем-либо, кроме умопостигаемой идеи.

Проведенное рассуждение позволяет кое-что добавить к кантовскому представлению субъекта через трансцендентальное единство апперцепции. Наличие трансцендентной реальности значимо для проявления «я» как единого центра синтетических актов. Однако единство и деятельность, указанные в данном месте «Критики чистого разума» (В130-140) не являются исчерпывающими для конституирования самосознания. Я сознаю себя как субъект синтетического акта постольку, поскольку несу ответственность за него. В принципе, о «я» как действующем познающем начале незачем было бы и говорить, если бы не этот момент ответственности. Он же актуален, как мы видели, только тогда, когда существует граница познания. Говорить о своих действиях от первого лица может лишь тот, кто ограничен, для кого существенно *иное*, несводимое к нему, «не-я», или трансцендентное. Если деятельность не подразумевает ответственности и столкновения с иным, то для ее субъекта следует поискать другое имя, помимо *ego*. Вполне подходящим для указанной цели оказалось слово «дух», весьма популярное в еще сравнительно недавнем прошлом. Однако полностью деперсонализированный «дух» представляющийся в качестве субъекта, должен непременно претендовать на тотальность и поглощение всего отличного от него. Но в таком случае теряет смысл не только упоминание об *ego*, но и вообще всякий разговор о субъекте. Поэтому, наверное, не случайно, что увлечение «философией духа» на протяжении полутора столетий после Канта привело в конечном счете к «смерти субъекта».

### 1.6.2 Трансцендентальный субъект и трансцендентальный идеализм

В этой работе мы не будем подробно рассматривать те концепции субъективности, которые возникли в XIX веке и, так или иначе, имеют отношение к понятию «духа». Однако есть смысл остановиться на коррелятивном ему понятию «трансцендентального субъекта», о котором мы уже говорили выше. Мы, в частности, связали его с картезианским подходом к субъекту, выделив прежде всего универсальное значение совершаемых таким субъектом познавательных актов. Для Декарта универсальность неотличима от абсолютной достоверности, хотя в принципе это не одно и то же. Деятельность субъекта, описанного Кантом, также универсальна в существенной своей части – она совершается сообразно универсальным схемам, т. е. всякий, кто познает, может познавать только так – но это вовсе не обязательно приводит к абсолютной достоверности. В различении универсальности и

достоверности и состоит принципиальное отличие кантовского субъекта от субъекта трансцендентального – в том понимании, в котором этот термин закрепился в традиции. Хотя автором его и является сам Кант, однако в его работах указанное словосочетание встречается всего несколько раз и имеет в них весьма специфический смысл. Не углубляясь в его анализ, отметим лишь, что он совершенно иной, чем тот, который возник позже у Фихте. Если говорить кратко, то Кант употребляет выражение «трансцендентальный субъект» в значении близком к понятию «трансцендентальная идея». Речь здесь идет о мысленном представлении трансцендентной реальности. «Я» априорной апперцепции есть то умственное представление, которое субъект имеет о самом себе. Это представление не выражает никакого знания, но выступает как необходимое условие познавательной деятельности. При этом оно указывает на трансцендентное «я», реальность личности, выступающей как субъект морали. Начиная с Фихте, термин «трансцендентальный субъект» используется для обозначения абсолютного субъекта, т. е. того, чьи познавательные акты не только универсальны, но и достоверны. Такой трансцендентальный субъект ничем не рискует. Он не совершает ошибок, т. к. противостоящая ему реальность всегда оказывается устроена сообразно его собственным законам. Он способен осуществить (и в конечном счете осуществляет) реальное тождество Бытия и мышления. Предельное продумывание понятия трансцендентального субъекта естественно приводит в конце концов к понятию «абсолютного духа», который не просто познает реальность, но порождает ее в своей деятельности<sup>16</sup>. Интересно то, что у Фихте основной характеристикой трансцендентального «Я» оказывается свобода. Но эта свобода едва ли не противоположна соответствующему понятию у Канта. Она состоит, по Фихте, в преодолении всякого отчуждения предметной сферы и осознания полного тождества бытия себя со своим объектом. Трансцендентальный субъект свободен потому, что его деятельность не предопределена ничем иным, т. е. ничем, кроме него самого. Иными словами, свобода оказывается *осознанной необходимостью*, мысль о которой восходит к Спинозе. Каждый акт трансцендентального субъекта продиктован внутренней логикой его бытия и в конечном счете осознается им как действие, совершаемое сообразно собственной воле. Таким образом, его свобода сопряжена с отсутствием всякой границы, с полной имманентностью мира субъективными способностями. У Канта, как мы видели, все получилось наоборот. Именно наличие границы и столкновение в каждом акте с трансцендентной реальностью ставит субъекта перед необходимостью выбора и делает его акт творческим. Трансцендентальный субъект возможности для выбора не имеет, поскольку действует сообразно внутренней необходимости. В конечном счете, каждый его шаг предопределен, а свободен он лишь в том смысле, что эта предопределенность не исходит откуда-то извне. Поэтому, как мы уже заметили, он ничем не рискует и, соответственно, ни за что не отвечает.

Укажем еще на одно важное отличие кантовской философии от, по-видимому, всех других попыток трансцендентального анализа субъективности. У Канта «мыслить» не то же самое, что «познавать». На этом обстоятельстве настаивает в упомянутой нами уже работе Рикёр, сопоставляя Канта с Гуссерлем. То же можно сказать, если говорить об отличии кантовской концепции субъективности от соответствующих концепций Декарта, Фихте или Гегеля. Выше мы уже обращали внимание на то, что обнаружение границы познания приводит к необходимости мыслить о трансцендентных «вещах в себе», не познавая их при этом. Они обнаруживаются разумом в качестве «умопостигаемых» предметов, ноуменов. Несмотря на невозможность познать их, субъект должен иметь понятие о них, в частности для того, чтобы придать смысл своей познавательной деятельности. Трансцендентальный субъект не ведает границ своему познанию, а потому «мыслить» для него значит «позна-

<sup>16</sup> Заметим, что подобные взгляды, развитые Фихте и Гегелем, опираются на понимание субъекта как действия, а не субстанции. Именно такое понимание мы обнаружили выше у Канта, а отчасти и у Декарта.

вать». Однако, рассматривая указанный аспект понятия субъекта, есть смысл кратко сказать о Гуссерле, поскольку его исходные задачи во многом схожи с задачами Канта. В отличие от классического трансцендентального идеализма, он не начинает свой анализ с непосредственной данности *ego*<sup>17</sup>. Подобно Канту, Гуссерль ищет трансцендентальные условия знания, которые обнаруживаются в качестве основных структур сознания. Важно то, что эти – «ноэтические» – структуры, выступают и как «ноэмы», т. е. сущности познаваемых вещей. Принципиальное отличие Гуссерля от Канта состоит в том, что вещь, согласно феноменологической концепции, раскрывается сознанием в своей истине. «Усмотрение сущностей», осуществляемое сознанием и есть усмотрение подлинных структур реальности. Иными словами, Гуссерль настаивает на совпадении трансцендентальных условий познания со способом бытия мира. Это получается потому, что природа трансцендентальных условий, описанных Гуссерлем иная, чем у Канта. В качестве трансцендентальных условий Гуссерль полагает «эйдосы» или «сущности», сообразно которым сознание конституирует интенциональный объект. **Помимо этих** условий невозможно не только познавать, но и вообще мыслить. На вопрос о вещи в себе, которая может быть принципиально отличной от интенционального объекта, следует тогда ответить, что она должна существовать помимо всех эйдетических структур сознания. Ее не только невозможно познать. О ней не может существовать никакого понятия. Даже вопрос о ней невозможно поставить так, чтобы получить хоть какой-нибудь вразумительный ответ. Руководствуясь подобными соображениями, Гуссерль делает «трансцендентный мир» по существу имманентным сознанию. В самой своей трансцендентности он получает значимость только в рамках опыта жизни сознания<sup>18</sup>.

Гуссерль не приходит к однозначной концепции трансцендентального субъекта. Но при всей неоднозначности его позиции (особенно заметной при сопоставлении «Логических исследований» с самыми поздними работами) он в любом случае не различает мышление и познание, и, соответственно, не допускает подлинно трансцендентного. Впрочем, в самых последних его работах (прежде всего в «Кризисе») намечается, хотя и не проговаривается явно, такой поворот мысли, который позволяет говорить о свободе и ответственности субъекта, не обращаясь к понятию о трансцендентном. Рассуждая о кризисе европейской науки, Гуссерль приходит к мысли об уклонении «европейского человечества» от исходных смыслов человеческого сознания.

Подмена этих смыслов идеальными формами математического естествознания приводит в конечном счете к отчуждению человека от его «жизненного мира». При этом область научных абстракций выдается за нечто подлинное, сообразно чему следует строить собственную жизнь человека. Подобный ход приводит, как к кризису науки, оторванной от «донаучных» смыслов жизненного мира, так и человечества, лишённого жизненных основ.

Гуссерлевское описание судьбы европейской науки наталкивает на мысль об *ошибке*, совершенной европейским человечеством. На пути познания реальности оно создало параллельный этой реальности мир. Конструирование идеальных форм в значительной мере оправданно при раскрытии подлинных смыслов жизненного мира, однако совершенная подмена есть результат заблуждения. Но раз совершена ошибка, значит была и альтернатива.

<sup>17</sup> Так поступают Декарт и Фихте. Так делает Шеллинг в «Системе трансцендентального идеализма». Аналогичный ход можно усмотреть и у Гегеля, который начинает свою систему с рассмотрения ничем не опосредованного «чистого бытия».

<sup>18</sup> Приведем характерные высказывания Гуссерля. «Объективный мир, который есть для меня, который когда-либо для меня был и будет, сможет когда-либо быть, со всеми своими объектами, черпает, как уже было сказано, весь свой смысл и бытийную значимость, которой он для меня обладает, из меня самого, из меня, как трансцендентального Я, впервые выступающего с началом трансцендентально-феноменологического *epoché*». И далее: «К собственному смыслу всего, что относится к миру, принадлежит его трансцендентность, хотя это может получить и получает весь определяющий смысл, равно как и бытийную значимость только из моего опыта, из тех или иных моих представлений, мыслей оценок, действий, – а возможный смысл бытия, значимого с очевидностью – только из моих собственных очевидностей, из осуществляемых мной актов обоснования» [19, с. 85–86].

Поэтому можно говорить и о свободном выборе, и об ответственности создателей современной науки. Сам Гуссерль также говорит о возможных альтернативах, стоящих перед современным ему научным сообществом, и о его ответственности перед человечеством [20], [21]. Важно, что этот поворот в мысли Гуссерля не противоречит нашему суждению о столкновении с трансцендентным как необходимым условием свободы. В качестве трансцендентного выступает в данном случае жизненный мир, оказавшийся «за границей» идеализированного мира математического естествознания. Но Гуссерль здесь вовсе не сходится с Кантом. Жизненный мир не является трансцендентным сознанию в принципе. Он лишь пребывает вне границ, искусственно установленных для себя европейской наукой нового времени. К чему, в таком случае, должно привести преодоление этого кризисного разделения? Каково подлинное бытие сознания, пребывающего в гармонии с жизненным миром? На этот вопрос Гуссерль не отвечает. Можно, конечно, предположить, что за него додумал Хайдеггер, для которого человек должен быть сведен к «*Dasein*», к присутствию при бытии, являющем через него свои смыслы. Но в таком случае всякое собственное действие приводит к «забвению бытия» и уход в морок безжизненных идеализаций. Свобода и ответственность возникают только тогда, когда происходит упомянутая выше подмена. Человек, пребывающий на родной почве жизненного мира (Гуссерль) или бытия (Хайдеггер), в принципе должен быть от них избавлен.

Субъект, поставленный перед трансцендентной реальностью, всегда находится в состоянии неопределенности. Таким в конечном счете описывает его Кант. Трансцендентальный субъект, не имея дела с трансцендентным миром, никакой неопределенности не испытывает. В философии Гуссерля стремление раз и навсегда уйти от всякой неопределенности прослеживается на всем протяжении его творчества. Мир должен стать прозрачен для трансцендентального Я, способного с очевидностью усматривать вещи в их сущности. В том повороте, который осуществляется в поздних работах, наряду с мыслью об ответственности субъекта намечается еще одна интересная деталь. Возвращение к исходным смыслам жизненного мира означает восстановление ясности понимания и преодоление кризисной неопределенности в положении европейского человечества. Оно же означает избавление от груза ответственности, возникшей в связи с заблуждениями нового времени. Но человек, который должен появиться после такого возвращения к жизненному миру, скорее всего, не может быть субъектом. Возвращенный в родное лоно, он утратит свою субъективность, т. е. способность самому и по-своему интерпретировать иное. Когда он укоренен в мире, для него все свое. Тогда он вообще едва ли как-то выделен из мира. Чем он будет тогда: *Dasein*, смысл которого в том, чтобы быть орудием бытия; продуктом общественных отношений; порождением дискурсивных практик? Вариантов ответа в философии XX века немало. Но он перестанет существовать как субъект. Он сольется с природной или культурной средой, потеряется в истории или в языке. Подобная потеря – обратная сторона идеи трансцендентального субъекта. *Ego*, избавившееся от трансцендентности и охватившее собой весь мир, уже не *ego*, а мир. Ему нечего творить и не за что отвечать.

## 2. Субъект коммуникативного действия

### 2.1 Преодоление «методического солипсизма» в трансцендентальной философии

При всей своей продуктивности и эвристической значимости кантовская теория субъективности страдает одним существенным недостатком: она начисто исключает всякую возможность коммуникации. Кантовский априоризм полностью вписывается в общее русло классической философии с ее «методическим солипсизмом»<sup>19</sup>. Все правила мышления, как и моральные нормы, исходят от самого субъекта. Он сам устанавливает принципы своей деятельности. Кантовский трансцендентализм не является идеализмом (в отличие, например, от Гегеля или Гуссерля). Однако упрек в методическом солипсизме едва ли можно от него отвести, поскольку описанный Кантом субъект не допускает присутствия рядом с собой другого, равного себе субъекта. Другим по отношению к нему может быть только трансцендентный Бог и трансцендентный мир.

Впрочем, утверждение, что субъект есть источник априорных форм (норм или правил), по отношению к кантовской философии не столь ясно, как по отношению к развитому после Канта идеализму. По Гегелю, субъект порождает формы собственной мысли в процессе диалектического развития. По Гуссерлю, субъект усматривает их как эйдосы, непосредственно присутствующие в сознании. По Канту же, правила рассудка не являются ни порождением, ни предметом усмотрения. Субъект просто использует правила. Вопрос о том, где они пребывают или откуда берутся, вообще не ставится. Субъект является их источником только в том смысле, что ему эти правила не могут быть сообщены или предписаны откуда-либо еще. Примечательно, что в отличие от Гуссерля (как и от Декарта) Кант не апеллирует к очевидности. Априорные правила вовсе не очевидны – иначе их пришлось бы признать предметом интеллектуальной интуиции. Они никем не усматриваются, они просто всегда уже есть в каждом конструктивном действии.

Вернемся к методическому солипсизму Канта. Он вполне очевиден, поскольку трансцендентальное единство апперцепции предусматривает возможность сосредоточения всей полноты знания в едином сознании. Однако кантовская интерпретация сознания не предусматривает непосредственной данности сознанию его ключевых принципов. Они, как мы только что заметили, не усматриваются в акте прямого *wesenschau*, а только действуют при конструировании объектов познания.

Указанное обстоятельство позволяет идти «дальше Канта» в попытке развить трансцендентальный анализ субъективности, исходя из коммуникативного характера познания. Первый шаг в этом направлении был, по-видимому, сделан еще Ч.С. Пирсом, который в качестве альтернативы трансцендентального единства апперцепции предложил рассматривать «единство согласованности» (*unity of consistency*) [2, с. 183]. Пирс в данном случае явно обращается к Канту, пытаясь определить общие правила, конституирующие всякую мыслительную деятельность. Однако функцию единого сознания, создающего корпус научного знания, Пирс атрибутирует сообществу. Правила или формы мышления, сообразно которым строится знание, есть в таком случае предмет общего согласия, постоянно воспроизводимого в ходе коммуникации. Вопрос о происхождении или о познании этих форм всерьез не

---

<sup>19</sup> Термин заимствован у К.-О. Апеля. См., например, [2, с. 196].

обсуждается<sup>20</sup>. Во всяком случае, гораздо более важным оказывается вопрос об их функционировании. Принятие этих правил создает возможность включения индивида в сообщество. В рамках трансцендентального подхода к анализу коммуникации (предложенного Пирсом и развитого в конце XX века Апелем) осуществляется попытка найти такие правила, которые, подобно кантовским условиям всякого возможного опыта, можно было бы назвать условиями всякой возможной коммуникации.

После «Философских исследований» Витгенштейна к указанным рассуждениям, по видимому, необходимо добавить, что всякое мышление вообще может существовать лишь как коммуникативная деятельность. Здесь важно прежде всего учитывать, что мы едва ли в состоянии говорить о мышлении, игнорируя язык, в котором оно совершается. Ничего, конечно, не препятствует нам обсуждать психические (или физиологические) процессы, сопутствующие мысли. Однако философски значимые рассуждения о возможности и структуре мысли как таковой могут иметь дело лишь с такой мыслью, которая так или иначе зафиксирована и выражена. Иными словами, философски значимо лишь такое исследование мышления, которое представляет его посредством языка. Отсюда следует, что любая попытка прояснить природу мышления должна учитывать публичный характер последнего. Делать это необходимо хотя бы в силу тезиса Витгенштейна о невозможности личного языка. Но в таком случае невозможно и личное мышление. Оно осуществляется как коммуникативная процедура и подчинено принятым в сообществе нормам коммуникации.

Эти рассуждения, на первый взгляд, требуют отказаться от принципа трансцендентального единства апперцепции, как очевидного выражения «методического солипсизма». Далее я постараюсь показать, что коммуникативный характер мышления все же подразумевает наличие действующего *ego* в качестве необходимого (трансцендентального) условия. Однако сейчас мы обязаны констатировать, что единое субъективное сознание едва ли может рассматриваться как источник априорных правил. Эта функция должна быть атрибутирована сообществу. Только в нем способны вообще действовать какие-либо правила. «Невозможно, – как утверждает Витгенштейн, – чтобы правилу следовал только один человек и всего лишь однажды» [12, с. 162].

Для последующих рассуждений нам, однако, будет полезно прояснить еще одну особенность кантовской философии. Для этого посмотрим на описанное Кантом соотношение способностей познающего субъекта. Объект познания конструируется в пространстве и времени в результате деятельности воображения. Оно действует сообразно априорным правилам, источником которых является рассудок, т. е. способность составлять суждения в рамках присущих ему (рассудку) логических функций. Очень важно, что не воображение представляет рассудку готовый объект, к которому последний должен приспособить свой формализм. Дело обстоит как раз наоборот. Формализм рассудка задает способ деятельности воображения и, тем самым, структуру объекта. Но что такое формализм рассудка? Это не что иное, как логические формы суждений. Именно с выявления этих форм (а не с описания субъективных переживаний, подобно Декарту и Гуссерлю) начинается Кант свой анализ познавательной деятельности. В этом анализе отсутствует какой-либо элемент интроспекции. Логическая форма суждения есть универсально значимый принцип организации знания, не сопряженный с каким-либо персональным ментальным состоянием.

Здесь представляется возможным сделать шаг за пределы кантовской философии. Достаточно заметить лишь, что логический формализм совпадает с формализмом грамматическим. Описанная Кантом структура суждений одновременно представляет собой структуру предложений языка. Поэтому получается, что объект познания конституирован сообразно грамматическим формам того языка, на котором этот объект может быть описан.

<sup>20</sup> Как у Пирса, так и во всей следующей за ним прагматической традиции.

По всей видимости, апелляция к языку неизбежна при разговоре о правилах мышления. Кант, не сообщая об этом явно, извлекает все категории рассудка именно из языка. Да и сам рассудок следует рассматривать как способность пользоваться языком, т. е. способность продуцировать вербальные конструкции сообразно заданной лингвистической структуре.

Подобный «лингвистический поворот» вполне соответствует основным принципам философского априоризма. Поиск априорных условий всякого возможного мыслительного акта естественно приводит нас к анализу языка, поскольку без него неосуществимо никакое мышление. Иными словами, язык и есть априорное условие мышления. Эта констатация носит трансцендентальный характер, поскольку должна быть распространена на всякое мышление вообще. Впрочем, если мы намерены исследовать конститутивные априорные правила, то нам необходимо исследовать конкретные языковые формы, лежащие в основании всякого мыслительного акта. Кантовский анализ логической формы суждения есть попытка обнаружить именно такие формы.

## 2.2 Коммуникативные нормы и онтология

Конститутивные априорные формы, присущие языку (т. е. заданные его грамматической структурой), определяют границу и структуру реальности. Это обстоятельство коррелятивно отмеченному нами выше соотношению между рассудком и воображением у Канта. Воображение конструирует объект сообразно той схеме, которая задана рассудком. В «лингвистической» интерпретации это означает, что любой пространственно-временной объект, воспринимаемый чувствами, устроен сообразно языковой форме, лежащей в основе его описания. Граница нашего воображения определена нашим языком.

В XX веке исследование связи языка с онтологией привели к довольно похожим выводам. Существует известная близость, например, между кантовской философией и разработанной Сепиром концепцией лингвистической относительности. Тот факт, что структура мыслимой реальности не есть абсолютная форма реальности самой по себе, но является проекцией грамматической системы языка, коррелятивен кантовскому различению явления и вещи в себе.

Следует, впрочем, заметить, что намечаемая здесь лингвистическая интерпретация априоризма требует сделать некоторые выводы, которые едва ли могут быть согласованы с кантовской философией. Прежде всего, сказав, что структура мыслимой реальности определена структурой языка, мы непременно должны далее спросить: о каком языке идет речь? Если следовать логике упомянутой выше концепции лингвистической относительности, то нужно будет признать сосуществование множества разных реальностей, соответствующих различным языкам. С таким выводом едва ли есть смысл спорить. Мир североамериканских индейцев и в самом деле отличается от мира европейцев так же сильно, как различаются их языки. Здесь очень важно, в частности, наблюдение Сепира, что именно европейцам свойственно населять мир вещами. Вещная онтология соответствует принятой в индоевропейских языках структуре предложения, основой которого является пара <подлежащее – сказуемое>. Но в тех сообществах, в которых приняты иные языки, реальность будет структурирована по-другому. Причем здесь не обязательно ограничивать себя сферой этнолингвистических исследований. Вполне уместно говорить о языках сообществ, выделенных не по этническому, а совершенно иным признаком. Ясно, например, что язык современной науки (несмотря на его зависимость от естественного языка) определяет реальность, существенно отличную от реальности обыденного языка. Кантовская система априорных понятий рассудка может быть тогда понята как система ключевых форм языка классического естествознания.

Рассуждая так, мы сталкиваемся с некоторой трудностью. Понятие априорной формы обратило нас к анализу языка, а обращение к анализу языка неизбежно вызывает вопрос: о каком языке идет речь? Концепция лингвистической относительности, которая, с одной стороны, подтверждает кантовский тезис о том, что реальность приводится в соответствие с мышлением (а не наоборот), с другой стороны, указывает на множественность языков и, следовательно, множественность способов мышления и образов реальности. Может ли это значить, что каждый язык включает свою собственную систему априорных правил? Подобное предположение приведет нас к заключению о сосуществовании множества языков, принципиально отличных друг от друга. Это отличие должно быть таково, что сделает невозможной коммуникацию между различными языковыми сообществами. Миры носителей разных языков не будут иметь между собой ничего общего.

Следует, однако, заметить, что сам факт использования языка есть трансцендентальная и априорная предпосылка всякого возможного мышления. Не оспаривая основных тезисов лингвистического релятивизма, можно вести рассуждение о языке и реальности безотноси-

тельно к конкретному языку. Независимо от того, на каком языке сделано высказывание, оно является языковым и, следовательно, потенциально понятным для любого носителя любого языка. Даже носители совершенно непохожих языков, живущие в кардинально различных мирах, имеют как минимум ту общую черту, что они суть мыслящие существа, способные к членораздельной речи. Это обстоятельство заставляет сделать два вывода. Во-первых, должно существовать нечто, делающее язык языком. Даже у самых далеких друг от друга языковых систем есть определенная структурная общность, делающие эти системы языковыми. Ученый, приступающий к расшифровке древних надписей, или путешественник, вступающий в контакт с аборигенами отдаленного острова, всегда исходит из такой общности. В противном случае их деятельность не имела бы смысла. Грамматика этих языков может оказаться для них столь же неожиданной, как и связанная с ней онтология. Но все же это будет именно грамматика и именно онтология. Наличие общих структур означает наличие общих правил. Наличие общих правил в языках влечет и определенную общность в онтологиях. Поэтому мы все же вправе говорить об априорных конститутивных правилах, определяющих как деятельность любого носителя языка, так и структуру всякой, доступной языковому описанию реальности.

Второй вывод, который нам необходимо сделать, состоит в принадлежности всех мыслящих существ к единому сообществу. Здесь уместно вспомнить развитую Апелем концепцию трансцендентального коммуникативного сообщества [2]. Возможность понимания означает возможность коммуникации. Презумпция потенциальной понятности любого высказывания связана с распространяемым на все языки единством априорных конститутивных правил. Необходимое принятие этих правил всеми существами, пользующимися какими-либо языками (т. е. всеми членами трансцендентального коммуникативного сообщества), и означает априорное единство интерпретации, о котором писал Пирс.

Таким образом, мы приходим к версии априоризма, весьма отличной от кантовской, хотя и сохраняющей с ней существенную связь. Близость с Кантом состоит, во-первых, в принятии того, что он сам назвал «коперниканским переворотом» в теории познания. Смысл этого переворота (состоящий в том, что реальность должна согласовываться с мышлением) мы только что описали, отметив его релевантность позднейшим теориям языка. Во-вторых, мы должны принять кантовский тезис о существовании границы мышления (и, соответственно, мыслимой реальности) и необходимости допущения трансцендентной реальности в себе.

## 2.3 Вопрос об источнике коммуникативного действия

Однако в результате наших рассуждений о языке оказывается совершенно несостоятельным кантовский методологический солипсизм.

Коль скоро язык оказывается источником правила мышления и структуры реальности, становится невозможным признать автономное сознание субъекта в качестве законодателя. Здесь необходимо вспомнить тезис Витгенштейна о невозможности личного языка. Язык – со всеми своими правилами – существует только в сообществе. В силу этого тезиса мышление следует признать публичной деятельностью, возможной лишь в рамках вербальной коммуникации.

Соответственно и всякая мыслимая реальность с необходимостью интерсубъективна. Правила, конституирующие эту реальность, суть правила коммуникации. Понятно, что если мы пытаемся определить априорные правила, то мы должны (вслед за Апелем) говорить о трансцендентальном сообществе, объединяющем всех возможных участников любой возможной коммуникации.

Сделав вывод о публичном и коммуникативном характере мышления, мы могли бы пытаться развивать некую версию кантианства, приписав трансцендентальному сообществу функции трансцендентального сознания. Похоже, что многие философы, выделяющие при анализе языка его прагматический аспект, поступают именно так. Мы уже упоминали о трансцендентальном единстве интерпретации, которое Пирс противопоставил трансцендентальному единству апперцепции. Однако простая замена одного единства на другое едва ли возможна. Субъект, обладающий сознанием, не просто предписывает реальности правила. Он осуществляет синтезирующее действие. Такого рода активность не может быть атрибутирована сообществу. Значение трансцендентального единства апперцепции в том, что оно свидетельствует о тождестве действующего сознания. Без такого тождества невозможен никакой мыслительный акт. Единство сообщества (трансцендентальное единство интерпретации) означает лишь консенсус относительно правил. Никакого действия оно не предполагает. Поэтому простой заменой одного источника правил на другой обойтись не получится. Необходимо либо указать источник действия (в данном случае действия коммуникативного), либо описать способ представить мышление не как деятельность, а как нечто иное.

Можно указать на две попытки решения указанной проблемы. Первая связана с развитой в XIX столетии идеей духа.

Наиболее известная ее экспликация представлена у Гегеля, который, вполне ясно осознав общественный, исторический и надперсональный характер мышления, должен был указать на некое активное начало, действующее в рамках сообщества как целого. В результате такого представления сообщество приобретает черты субъекта. Оно как бы мыслит и созидает новые формы, хотя делает это, конечно, не оно, а действующий в нем дух. Подобный ход мысли весьма типичен для XIX века, который оказался весьма щедр на измышление различных квазисубъектов. Наиболее популярны были, по-видимому, народ или нация. Но выделялись иные социальные группы или институты, такие, например, как класс, государство или культура. Подобный подход обладает определенной эвристической ценностью. Он, в частности, позволяет довольно эффективно исследовать историческую динамику форм мышления (что впервые продемонстрировал Гегель) или отношения социальных или этнических групп. Однако описание сообщества как субъекта может быть только метафорическим. Если не видеть границ подобной исследовательской методологии, легко перейти от рационального анализа к мифотворчеству, начав олицетворять социальные группы и институты, наподобие того, как в архаических мифах олицетворены стихии.

Маркс был, по-видимому, первым, кто сумел уйти от подобного олицетворения сообществ (что, в принципе, можно было заподозрить, когда он говорит о классовом сознании или классовых интересах) и обнаружил другую возможность представления публичного характера мышления. Его главное отличие от Гегеля состоит в том, что историческую динамику форм мышления он представляет не как результат деятельности духа (т. е. некоего сверхсубъекта), а как стихийно складывающееся положение дел. Человеческое общество живет сообразно правилам, возникающим в силу естественной необходимости. Все происходящее в нем не имеет в конечном счете автора. Использование Марксом терминов «сознание» или «интересы» применительно к социальной группе следует поэтому понимать лишь в переносном смысле. Мышление у Маркса начисто теряет как личный, так и субъектный характер. Этот аспект его философии был весьма активно воспринят и развит в XX веке. Многие философы, в том числе и отнюдь не близкие к марксизму, представляли сообщество не как субъекта, а как среду.

Всякое проявление мысли следует в таком случае рассматривать не как действие, а как событие, происходящее в этой среде. Обращение к языку в рамках такого подхода весьма уместно, поскольку язык предстает как существующая помимо какого-либо субъекта структура, сообразно которой организованы все процессы, происходящие в сообществе. Подобные взгляды явно доминировали в XX веке, разворачиваясь в разнообразные концепции, подчас серьезно конкурирующие между собой. Среди наиболее заметных направлений в философии, придерживающихся взгляда о бессубъектном характере мышления, следует, помимо марксизма, назвать структурализм. В том же ключе построены различные постмодернистские конструкции, создающие картину спонтанного порождения культурных феноменов. Одним из самых интересных и плодотворных проявлений данного подхода следует, на мой взгляд, считать витгенштейновскую концепцию языковых игр.

Неизбежной сложностью подобного подхода является неясность позиции автора концепции. Казалось бы, он должен позиционировать себя как объективный наблюдатель, изучающий свойства коммуникативной среды как внешнего объекта. Но в таком случае правила деятельности исследователя должны быть принципиально отличны от законов функционирования среды. Автор концепции все же оказывается субъектом мыслительного акта и, следовательно, неизбежно рассматривает себя как исключение из правила, объявленного ранее универсальным. Тем самым восстанавливается позиция методологического солипсизма. Язык, на котором создается описание коммуникативной среды, должен быть тогда метаязыком, отличным от языка-объекта (т. е. подлежащего исследованию языка сообщества). Существенно, что этот метаязык оказывается личным языком исследователя.

С другой стороны, едва ли возможно не обособлять позицию автора концепции. Ведь в этом случае всякое исследование такого рода будет одним из событий в той самой среде, которая подлежит исследованию. Само это исследование должно быть тогда порождено теми самыми механизмами, действие которых пытается объяснить. В таком случае, едва ли можно всерьез говорить об истинности объяснения. Невозможно говорить об адекватности научного описания, если все мыслительные ходы исследователя полностью детерминированы исследуемым объектом. Кроме того, если исследование есть некое событие внутри исследуемой среды, оно постоянно вызывает подозрение в циркулярности, поскольку использует в качестве исходных посылок те формы (правила, структуры), которые призвано объяснить и, так или иначе, обосновать.

Последний из возможных подходов к описанию мышления как публичного феномена заключается в принятии идеи интерсубъективности в собственном смысле слова. Этот подход требует признания того (на первый взгляд очевидного) факта, что сообщество состоит из индивидов, каждый из которых является субъектом мышления. Исходный смысл понятия коммуникации включает именно эту предпосылку. Однако столь популярная в последние

десятилетия идея смерти субъекта (связанная с доминированием второго из описанных здесь подходов) требует, по-видимому, дополнительных аргументов для ее принятия. Оставшаяся часть этой главы и будет посвящена таким аргументам, однако прежде нам нужно прояснить некоторые детали предложенного здесь понимания сообщества.

## 2.4 Коммуникативное сообщество и субъект мышления

Развивая указанный подход, следует прежде всего обратить внимание на распределение ролей между сообществом и его членом. С одной стороны, сообщество как нечто целое определяет существование входящего в него индивида. Последний должен принять установленные в сообществе правила. Только благодаря этому он становится членом сообщества и, что имеет решающее значение, мыслящим существом вообще. Тем не менее, мыслит именно индивид, а не сообщество. Мышление, выраженное в осмысленной речи, есть его действие. Именно действие, а не событие, происходящее в среде. Индивид, будучи автором (или источником) действия, является субъектом. Однако он принципиально отличается от субъекта, представленного в философии нового времени (вплоть до Гуссерля). Осмысленность его действия тождественна его публичной (т. е. интерсубъективной) интерпретируемости. Это действие является принципиально понятным, оно по определению доступно интерпретации со стороны других членов сообщества. Понятность же есть следствие соответствия правилам. Сообщество, устанавливающее правила, и индивид, действующий в согласии с ними, взаимно обуславливают друг друга. Осмысленное действие невозможно совершить, не предъявляя его при этом сообществу. Но совершено оно может быть только единичным членом сообщества. Поэтому сообщество как источник правил не существует помимо индивидуальных действий отдельных своих членов.

Для дальнейшего рассмотрение нам необходимо учесть то обстоятельство, что мыслящий индивид (субъект мышления) может быть по-разному позиционирован относительно сообщества. До сих пор мы говорили лишь о ситуации, когда он выступает в качестве члена сообщества, что является необходимым условием мышления. Однако не исключено и внешнее положение субъекта. Это происходит тогда, когда сообщество делается объектом исследования. Такая ситуация весьма естественна в деятельности всякого ученого, занятого изучением общественных процессов (социолога, социального психолога, этнографа и т. д.). Однако любой человек может при известных обстоятельствах внешним образом позиционировать себя по отношению к той или иной социальной группе и рассуждать (пусть подилетантски) о ее структуре и свойствах. Подобное позиционирование неизбежно приводит к относительному методологическому солипсизму. Рассуждающий о сообществе является в момент рассуждения выделенным из сообщества субъектом. Он в таком случае находится вне коммуникации и содержит в себе все правила рассуждения. Само сообщество есть в этот момент лишь объект. Оно бессубъектно в том смысле, что не представляет собой источник действия, подобный самому исследователю. Оно как бы «не на равных» с исследователем. Поэтому, в частности, оно может быть представлено и как коммуникативная среда, о которой мы говорили выше. Рассуждение о публично значимых феноменах может привести к идее смерти субъекта. Ясно, однако, что объективация сообщества есть лишь эвристически оправданное допущение. Оно, по всей видимости, необходимо для эффективного исследования общества, но принято оно может быть лишь на время. Ниже мы покажем, что никакое сообщество не может быть в строгом смысле рассмотрено как объект, подобный объекту естествознания. Поэтому методический солипсизм является в данном случае лишь относительным. Он есть результат временного абстрагирования, во-первых, от некоторых особенностей социальной науки (о которых мы скажем в следующем параграфе), а во-вторых, от того сообщества, к которому принадлежит сам исследователь. Всякое объективное исследование любого сообщества предполагает существование иного сообщества – сообщества исследователей, точно так же как исследование языка – существование метаязыка.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.