

Трансцендентность Эго

Набросок феноменологического описания¹

По мнению большинства философов Эго «обитает» в сознании. Одни настаивают на том, что оно формально присутствует внутри «Erlebnisse» [переживаний <нем.>] в качестве самого по себе лишённого содержания принципа унификации. Другие — по большей части психологи — полагают, что в каждый момент нашей психической жизни можно обнаружить его материальное присутствие в качестве центра желания и активности. Я же хочу здесь показать, что Эго ни в формальном, ни в материальном отношении не есть *внутри* сознания: оно — снаружи, оно — *в мире*, это — некоторое мирское бытие, как и Эго другого.

1. Я [Je] и Я [Moi]²

А) Теория формального присутствия Я (Je)

Следует согласиться с Кантом в том, что «Я мыслю» *должно иметь возможность сопровождать все наши представления*³. Но следует ли делать из этого тот вывод, что некое Я [Je] *фактически* присутствует во всех состояниях сознания и реально осуществляет верховный синтез нашего опыта? Похоже, что такой вывод был бы насилием над кантовской мыслью. Представляя проблему крити-

¹ Работа впервые опубликована в 1936 году в «Recherches philosophiques». Перевод выполнен по книге: Sartre Jean-Paul. La Transcendance de l'Ego: Esquisse d'une description phénoménologique. Paris, 1996. *Здесь и далее — кроме специально отмеченных примечаний, сделанных Сартрам — следуют примечания переводчика. Включенные непосредственно в текст немногочисленные пометки в квадратных скобках также сделаны переводчиком.*

² В русском языке нет двух слов, позволяющих непосредственно передать различие между французским «Je» и «Moi». Обобщая, можно было бы сказать, что под «Je» Сартр подразумевает активный аспект личностного начала (Я как субъект действия, что формально подчеркивается грамматической функцией местоимения *je*, всегда связанного во французском языке с личным глаголом), а под «Moi» — конкретную «психофизическую» тотальность («единство состояний и качеств») личности. Далее: «Je» и «Moi» выступают две стороны единой реальности, которую Сартр называет «Эго». Желая, однако, предоставить читателю возможность самому судить о том, как, в каком направлении и насколько последовательно проводится в данной ра-

ки как своего рода формально-правовую [de droit] проблему, Кант ничего не утверждает о фактическом существовании акта «Я мыслю». Напротив, он, кажется, прекрасно видит, что существуют такие моменты сознания, где Я [Je] отсутствует, ибо он ведь говорит: «должно иметь возможность сопровождать». Здесь на самом деле речь идет об определении условий возможности опыта. Одно из этих условий состоит в том, чтобы я всегда мог рассматривать мое восприятие или мою мысль как *moi*: вот и все. Но в современной философии существует одна опасная тенденция — следы которой можно найти в неокантианстве, эмпириокритицизме и интеллектуализме, скажем, Брошара, — которая состоит в попытках представить в качестве *реальных* условия возможности, определяемые критикой. Эта тенденция, например, приводит некоторых авторов к тому, что они начинают задаваться вопросом о том, чем же может *быть* «трансцендентальное сознание». Но тот, кто формулирует вопрос в таких терминах, естественно, вынужден понимать это **сознание** — которое конституирует наше эмпирическое сознание — как нечто бессознательное. Однако Бутру в своих лекциях по философии Канта⁴ уже достаточно убедительно показал несостоятельность подобного рода интерпретаций. Кант никогда не занимался **выяснением** того, каким образом *фактически* конституируется эмпирическое сознание, он отнюдь не пытался вывести его, на манер процесса в духе неоплатонизма, из какого-то высшего сознания, из некоего конституирующего сверхсознания. Трансцендентальное сознание для него — это лишь совокупность необходимых условий существования эмпирического сознания. Поэтому придавать трансцендентальному Я [Je] статус *реальности*, делать из него неотделимого спутника всякого нашего [акта] «сознания»⁵ — значит говорить о *факте*, а не о формально-правовой стороне дела, т. е. принимать точку зрения, радикально отличающуюся от кантовской. И те, кто при этом все же считают для себя позволительным ссылаться на рассуждения Канта о необходимом единстве опыта, совершают ту же самую ошибку, что и те, кто превращают трансцендентальное сознание в некое доэмпирическое бессознательное.

Поэтому если принять кантовскую *формально-правовую* постановку вопроса, то все же проблема фактичности останется неразрешенной. Однако здесь было бы уместным поставить ее открыто: «Я мыслю» должно мочь сопровождать все наши представления, однако сопровождает ли оно их фактически? Если мы предположим далее, что некоторое представление А из

боте различие между этими двумя терминами, переводчик счел целесообразным в обоих случаях использовать русское слово «Я», указывая непосредственно за ним в квадратных скобках соответствующий французский эквивалент (при этом передано также различие в написании с прописной или строчной буквы).

³ Кант И., Критика чистого разума, 2-е изд., «Трансцендентальная аналитика», кн. 1, гл. 2, разд. 2, § 16: «О первоначальном синтетическом единстве апперцепции». Ср. также §§ 17-18.

⁴ Boutroux E.: La philosophie de Kant (курс, читанный в Сорбонне в 1896-1897 гг.). Paris (Vrin), 1926.

⁵ Я буду использовать термин «сознание» в качестве эквивалента немецкого слова «Bewußtsein», обозначающего как тотальное сознание, монаду, так и каждый момент этого сознания. Выражение «состояние сознания» мне представляется неточным, так как в нем сознанию фактически приписывается момент пассивности. — Прим. Сартра. [Имея в виду упомянутые «моменты» сознания, Сартр употребляет форму множественного числа, говоря о «сознаниях» (причем здесь совершенно не обязательно имеются в виду сознания *различных субъектов*), что в дальнейшем иногда будет переводиться и как «акты сознания». — Прим. переводчика.]

состояния, где оно не сопровождается актом «Я мыслю», переходит в состояние, где «Я мыслю» его сопровождает, то спрашивается: сопровождается ли этот переход модификацией его структуры, или же оно в своей основе остается неизменным? Этот второй вопрос приводит нас к третьему: «Я мыслю» должно мочь сопровождать все наши представления; но следует ли подразумевать под этим то, что единство наших представлений реализуется, прямо или косвенно, посредством акта «Я мыслю», — или же это надо понимать так, что представления некоторого сознания должны быть объединены и артикулированы таким образом, чтобы относительно них всегда был возможен некий констатирующий акт «Я мыслю»? Создается впечатление, что этот третий вопрос формулируется на почве права и покидает сферу кантовской ортодоксии, оставаясь на этой почве. Однако на самом деле здесь речь идет о проблеме фактичности, которую можно сформулировать так: является ли синтетическое единство наших представлений условием возможности того Я, которое мы встречаем в нашем сознании, или же это именно оно фактически объединяет представления между собой?

Если мы, оставляя в стороне все в той или иной степени насильственные интерпретации акта «Я мыслю», данные посткантовцами, все же хотим приблизиться к решению проблемы *фактического* существования Я [Je] в сознании, то мы встречаемся на нашем пути с феноменологией Гуссерля. Феноменология есть научное исследование, а не критика сознания. Ее существенный метод — это интуиция. Интуиция, по Гуссерлю, ставит нас перед присутствием *вещи*. Поэтому надо уяснить, что феноменология есть наука о *фактах* и что те проблемы, которые она ставит, суть проблемы *фактов*⁶, как, впрочем, ее можно понять еще и приняв во внимание то обстоятельство, что Гуссерль называет ее *дескриптивной* наукой. Таким образом, проблемы отношения Я [Je] к сознанию суть проблемы экзистенциальные. Гуссерль снова обнаруживает кантовское трансцендентальное сознание, схватывая его посредством метода феноменологической редукции (*ἐποχή*). Однако здесь это сознание уже не есть совокупность логических условий: это — некий абсолютный факт. Оно также не есть некий результат гипостазирования права, некое бессознательное, парящее между реальным и идеальным. Это — реальное сознание, доступное для каждого из нас, как только мы осуществим «редукцию». Во всяком случае именно оно конституирует наше эмпирическое сознание, это «сознание в мире», сознание, включающее психическое и психофизическое «я» [«moi»]. Мы, со своей стороны, охотно верим в существование некоторого конституирующего сознания. Мы следуем за Гуссерлем во всех его замечательных описаниях, где он показывает, как трансцендентальное сознание конституирует мир, заточая себя в сферу эмпирического сознания. Мы, как и он, убеждены в том, что наше психическое и психофизическое «я» [moi] есть некий трансцендентный объект, который должен быть отсечен посредством *ἐποχή*. Но мы задаем себе следующий вопрос: не достаточно ли только этого психического и психофизического «я» [moi]? Надо ли дублировать его, вводя некое трансцендентальное Я [Je],

⁶ Гуссерль сказал бы: наука о сущностях. Но для той точки зрения, которую мы здесь представляем, это сводится к одному и тому же. — *Прим. Сартра.*

структуру абсолютного сознания? Посмотрим на *последствия* ответа на этот вопрос. Из негативного ответа вытекает следующее:

- 1) трансцендентальная сфера становится **имперсональной**, или, если угодно, «**предперсональной**», она оказывается существующей *без Я [Je]*;
- 2) Я [Je] появляется только на уровне человека и есть не что иное, как лицо Я [Moi], а именно — его активное лицо;
- 3) «Я мыслю» может сопровождать наши представления потому, что оно возникает на основе единства, в создании которого оно не участвовало, и именно это предварительное единство, напротив, делает возможным его возникновение;
- 4) было бы позволительно спросить себя о том, в самом ли деле личность (и даже такая абстрактная личность, как Я [Je]) есть момент, с необходимостью сопровождающий всякое сознание, и нельзя ли представить себе сознания абсолютно безличные.

Гуссерль дал свой ответ на этот вопрос. Полагая сначала, что Я [Moi] есть синтетический и трансцендентный продукт сознания (в «Логических исследованиях»), он возвращается, в своих «Идеях», к классическому представлению о трансцендентальном Я [Je], которое как бы присутствует на заднем плане всякого сознания, будучи его необходимой структурой, так что его лучи (Ichstrahlen) падают на любой феномен, попадающий в сферу внимания. Таким образом трансцендентальное сознание приобретает строго личностный характер. Была ли необходимой такая концепция? Совместима ли она с той дефиницией сознания, которую дает Гуссерль?

Обычно полагают, что существование трансцендентального Я оправдывается необходимостью обеспечения единства и индивидуальности сознания. Мое сознание едино именно потому, что все мои восприятия и все мои мысли втягиваются в этот постоянно собирающий их фокус; различные сознания отличаются друг от друга именно потому, что я могу говорить о *моем* сознании, а Пьер и Поль — о *своих* сознаниях. Я [Je] есть творец внутренней данности [intériorité]. Так вот, можно с уверенностью утверждать, что феноменология не нуждается в обращении к этому унифицирующему и индивидуализирующему Я [Je]. В самом деле, сознание определяется интенциональностью. Посредством интенциональности оно трансцендирует самого себя, и оно консолидирует свое единство, ускользая от самого себя. Единство множества актов сознания, посредством которого я для того, чтобы получить четыре, складывал, складываю и буду складывать два и два, — это трансцендентный объект «два плюс два равно четырем». Без постоянства этой вечной истины было бы невозможно помыслить реальное единство, и тогда было бы столько случаев осуществления несводимых ни к какому единству операций, сколько существует [отдельных] оперирующих сознаний. Вполне возможно, что те, кто принимают [объект] «2 и 2 равно 4» за *содержание* моего изложения, будут обязаны *обратиться*як некому трансцендентальному и субъективному принципу унификации, которым тогда и окажется Я [Je]. Но как раз Гуссерль в этом принципе отнюдь не нуждается. Объект трансцендентен по отношению к схватывающим его сознаниям, и именно в нем заключается принцип их единства. Могут сказать, что все же необходим некоторый принцип единства *в длительности*, для того чтобы непрерывный поток сознания мог

помещать трансцендентные объекты вне самого себя. Необходимо, чтобы [акты] сознания были постоянным синтезом прошлых и настоящих актов сознания. Все это именно так. Однако весьма показательно, что Гуссерль, подробно рассмотрев в своих лекциях о «внутреннем сознании времени» этот процесс субъективной унификации сознания, *так никогда и не обратился за помощью* к синтетической силе Я [Je]. Сознание само придает себе единство, что в конкретной форме происходит посредством игры «пересекающихся» интенциональностей, представляющих собой конкретные и реальные удержания прошлых сознаний. Таким образом сознание постоянно отсылает к себе самому, как бы утверждая, что «некоторое сознание» [= единичный акт сознания] означает также и все сознание и что эта особенность единичности принадлежит самому сознанию, каковы бы ни были его отношения с Я [Je]. Похоже, что Гуссерль в своих «Картезианских размышлениях» полностью сохранил эту концепцию сознания, консолидирующего свое единство во времени. Однако вместе с тем индивидуальность сознания очевидно проистекает из природы сознания. Сознание (как и субстанция Спинозы) может ограничиваться только самим собой. Оно, таким образом, конституирует некоторую синтетическую и индивидуальную тотальность, полностью изолированную от других тотальностей того же типа, а Я [Je], по-видимому, может быть только *выражением* (и отнюдь не условием) этой некоммуникабельности и внутренней замкнутости сознания. Поэтому мы без колебаний можем утверждать: для феноменологической концепции сознания предположение о единящей и индивидуализирующей функции Я [Je] оказывается совершенно излишним. Напротив, именно сознание делает возможными единство и личностный характер моего Я [Je]. Следовательно, трансцендентальное Я [Je] не имеет разумных оснований для своего существования.

Мало того: это Я [Je] было бы не только излишним, бесполезным, но и даже вредным. Если бы оно существовало, то оно отнимало бы сознание у него самого, оно раскалывало бы его, оно вонзалось бы в каждое сознание непроницаемым для взора лезвием. Трансцендентальное Я [Je] — это смерть сознания. В самом деле, существование сознания есть нечто абсолютное именно потому, что сознание есть сознание самого себя. Иначе говоря: способ существования сознания — это быть сознанием самого себя, т. е. самосознанием. И оно осознает себя самого именно *постольку, поскольку оно есть сознание некоторого трансцендентного объекта*. В сознании все ясно и прозрачно: объект находится перед ним в своей характерной непрозрачности, однако что касается самого сознания, то оно есть просто-напросто сознание того, что оно есть сознание этого объекта, и это закон его существования. Здесь надо добавить, что это сознание сознания — помимо случаев рефлексированного сознания, на которых мы тотчас же будем настаивать — не является *позициональным*⁷, т. е. что оно не есть в свою очередь свой объект. Его объект

⁷ Под *позициональной* (positionnelle) установкой сознания Сартр по всей видимости имеет в виду *интенциональную* установку: направленность сознания на определенное содержание, установленное в качестве его предмета (объекта). Соответственно, под *непозициональным* сознанием сознания здесь подразумевается то, что можно было бы назвать *неинтенциональным* самосознанием.

по своей природе находится вне его, и именно поэтому оно в едином акте *полагает и схватывает* его. Самого же себя оно знает исключительно как абсолютно внутреннюю реальность. Назовем такое сознание так: сознание первой степени, или *нерефлектированное* сознание. Вопрос: есть ли в таком сознании место для некоего Я [Je]? Ответ ясен: разумеется нет. В самом деле, это Я [Je] не есть ни объект (ибо оно, как было предположено, есть нечто внутреннее), ни некий *момент сознания*, ибо оно есть нечто существующее для сознания, ни некое просвечивающее качество сознания, а некоторым образом его обитатель. Ведь Я [Je] со своей личностью, каким бы формальным, каким бы абстрактным мы его ни представляли, есть нечто вроде центра непрозрачности. Именно в конкретном и психофизическом «я» [moi] точка обладает тремя измерениями: она и есть некоторое Я [Moi] как бесконечно сжатое. Так вот, если ввести эту непрозрачность в сознание, то тем самым окажется разрушенной та столь плодотворная дефиниция, которую мы только что сформулировали, сознание предстанет как нечто застывшее, замутненное, это уже не будет спонтанность, оно словно само будет нести в себе источник темноты, непрозрачности. Кроме того, мы в таком случае будем вынуждены покинуть ту оригинальную и глубокую точку зрения, согласно которой сознание есть некоторый абсолют, *свободный от субстанциальности*. Чистое сознание есть абсолют просто потому, что оно есть сознание самого себя. Оно, таким образом, остается некоторым «феноменом», но в весьма особом смысле: а именно, таким феноменом, где «быть» и «являть себя» — это совершенно одно и то же. Оно — сама легкость, сама прозрачность. Именно в этом аспекте Cogito Гуссерля столь радикально отличается от Cogito Декарта. Но если допустить, что Я [Je] есть необходимая структура сознания, то это непрозрачное Я [Je] тем самым немедленно оказывается возведенным в ранг абсолюта. И тогда перед нами не что иное, как монада. К несчастью, именно такова новая ориентация мысли Гуссерля (представленная в «Картезианских размышлениях»). Здесь сознание отяжелело, оно потеряло тот свой характер, благодаря которому оно было сущим, абсолютным *в силу своего небытия*. Оно стало инертным и *весомым*. Все результаты, достигнутые феноменологией, грозят пойти насмарку, если только не согласиться с тем, что Я [Je], так же, как и мир, есть некоторое относительное сущее, а именно — некоторый объект для сознания.

В) COGITO как рефлексивное сознание

Кантовское «Я мыслю» есть некоторое условие возможности. Cogito Декарта и Гуссерля есть констатация факта. Говорилось о «фактической необходимости», содержащейся в Cogito, и это выражение мне представляется вполне оправданным. Так вот, нельзя отрицать, что Cogito имеет личностный характер. В [акте] «Я [Je] мыслю» присутствует некоторое Я (Je/, которое мыслит. Здесь мы достигаем Я [Je] в его чистоте, и именно с Cogito должна начинать свое рассмотрение всякая «эгология». Итак, тот факт, который здесь может служить оправданным пунктом, состоит в следующем: всякий раз, когда мы схватываем некоторую нашу мысль, будь то силой непосредственной ин-

туиции или же интуиции, опирающейся на память, мы схватываем [также некоторое *ЯJe*], которое есть Я (Je) [присутствующее в] схваченной мысли и которое, сверх того, выступает как трансцендирующее эту мысль, а так же все остальные возможные мысли. Если, например, я хочу припомнить пейзаж, который я вчера видел в поезде, то я могу воспроизвести в памяти его в качестве такового, но могу также вспомнить и о том, что это именно л [*je*] видел этот пейзаж. Именно это Гуссерль в своих лекциях о «внутреннем сознании времени» называет возможностью «рефлектировать в воспоминаниях». Иначе говоря, я всегда имею возможность реализовать акт воспоминания в личностном модусе, и когда я это делаю, то тотчас же появляется Я [*Je*]. Такова фактическая гарантия, подкрепляющая кантовское формально-правовое утверждение. Таким образом возникает впечатление, что нет ни одного такого акта моего сознания, который бы я ухватывал так, чтобы в нем вдобавок не присутствовало Я [*Je*].

Однако надо вспомнить о том, что все авторы, дававшие описание *Cogito*, представляли его в качестве рефлексивной операции, т. е. в качестве операции второй степени. Это *Cogito* реализуется сознанием, направленным на сознание и осознающим сознание как объект. Давайте договоримся: достоверность *Cogito* есть абсолютная достоверность потому, что, как говорит Гуссерль, здесь имеет место неразрывное единство сознания рефлектирующего и сознания рефлектируемого (это единство настолько фундаментально, что рефлектирующее сознание не могло бы существовать без рефлектируемого сознания). Здесь перед нами не что иное, как синтез двух сознаний, в котором одно сознание есть сознание другого сознания. Тем самым фундаментальный принцип феноменологии, согласно которому «всякое сознание есть сознание чего-то», остается в силе. Итак: когда я реализую акт *Cogito*, мое рефлектирующее сознание еще отнюдь не воспринимает самого себя в качестве объекта. То, что оно утверждает, касается рефлектированного сознания. В той мере, в какой мое рефлектирующее сознание есть сознание самого себя, оно есть непозициональное сознание. Позициональным оно становится только в том случае, когда оно направляется на рефлектируемое сознание, которое, со своей стороны, не было позициональным сознанием самого себя до того, как оно стало рефлектируемым. Таким образом, то сознание, которое говорит «Я мыслю», не есть в точности то же самое сознание, которое осуществляет акт мышления. Или, скорее, так: та мысль, которую оно устанавливает этим актом полагания⁸, не есть *ego* мысль. Поэтому мы имеем право спросить себя: является ли то Я [*Je*], которое реализует акт мышления, общим для этих двух налагающихся друг на друга сознаний, или же оно, скорее, есть Я рефлектируемого сознания? Ведь в самом деле, всякое рефлектирующее сознание само по себе еще не рефлектировано, и для его полагания [как рефлектированного] требуется новый акт, а именно — акт третьей степени. Впрочем, здесь мы вовсе не впадаем в [дурную] бесконечность, ибо сознание для того, чтобы осознавать само себя, совершенно не нуждается в рефлекти-

⁸ Под актом полагания (*acte théorique*) имеется в виду интенциональный акт: полагание (установление, тематизирование) некоторого содержания в качестве предмета (объекта), на который направляется сознание.

рующем сознании. Просто дело в том, что оно отнюдь не устанавливает себя перед самим собой в качестве своего объекта.

Но может быть, как раз рефлексивный акт и дает рождение Я [Moi] в рефлектируемом сознании? Тем самым то обстоятельство, что всякая интуитивно схватываемая мысль обладает Я [Je], можно было бы объяснить, избегая тех трудностей, на которые было указано в предыдущей главе. Гуссерль первый признает, что нерелективируемая мысль претерпевает радикальную модификацию, когда она становится рефлективируемой. Но следует ли ограничивать эту модификацию одной лишь потерей «наивности»? Может быть, самое главное в этом изменении — именно появление Я [Je]? Очевидно, необходимо обращение к конкретному опыту, но именно этот последний в данном случае может показаться невозможным, потому что такого рода опыт по определению является рефлексивным, т. е. в нем уже присутствует Я [Je]. Но всякое нерелективируемое сознание, будучи не-тематизирующим сознанием самого себя⁹, оставляет за собой некоторое нетематизированное¹⁰ воспоминание, к которому можно обращаться за консультацией. Для этого достаточно попытаться полностью реконструировать тот момент, в который появилось это нерелективируемое сознание (что, по определению, всегда возможно). Например, я только что был погружен в чтение. Я постараюсь вспомнить обстоятельства моего чтения, мое положение, те строки, которые я читал. Я также постараюсь воскресить в своей памяти не только эти внешние детали, но и определенную интенсивность нерелективируемого сознания, ибо те объекты, о которых идет речь, могли быть восприняты только силой этого сознания и остаются относительными ему. Так вот это сознание мне не требуется устанавливать в качестве объекта моей рефлексии, напротив, мне надо направить мое внимание на восстановленные в памяти объекты, но так, чтобы я при этом *не терял из виду этого своего сознания*, сохраняя своего рода общность с ним и непозициональным образом инвентаризируя его содержание. Результат окажется вполне определенным: пока я читал, существовало сознание *книги*, *героя* романа, но в этом сознании отнюдь не обитало Я [Je], это сознание было только сознанием объекта и вместе с тем непозициональным сознанием самого себя. Постигнув эти результаты без того, чтобы тематизировать их, я теперь могу сделать из них объект определенного тезиса и заявить: в нерелективируемом сознании не было никакого Я [Je]. Не следует считать эту операцию искусственной, подчиненной надуманной задаче: очевидно, что именно благодаря этой операции Титченер в своем «Учебнике психологии» мог утверждать, что весьма часто Я [Moi] в его сознании отсутствовало. Впрочем, он не пытался продвинуться дальше в этом направлении и, скажем, дать классификацию лишенных Я [Moi] состояний сознания.

Здесь, без сомнения, может показаться соблазнительным следующее возражение: эта операция, это нерелективное схватывание одного созна-

⁹ «Conscience non-thétique d' elle-même»: можно перевести также как «неинтенциональное сознание самого себя».

¹⁰ «Un souvenir non-thétique»: воспоминание, которое не было положено (тематизировано) в качестве предметного содержания интенционального отношения.

ния другим сознанием, очевидно, не может осуществляться иначе, как через воспоминание, и она хотя бы уже поэтому лишена той абсолютной достоверности, которая присуща рефлексивному акту. В результате такой операции мы ведь получим, *с одной стороны*, некоторый достоверный акт, позволяющий мне констатировать присутствие Я [Je] в рефлектируемом сознании, а *с другой стороны* — некоторое сомнительное воспоминание, которое имеет тенденцию к тому, чтобы заставить меня думать, что в нерелектируемом сознании Я [Je] отсутствует. Но ведь мы, по-видимому, не имеем права противопоставлять одно другому. Однако я бы просил принять во внимание то, что воспоминание о нерелективированном сознании отнюдь не противопоставляется данным рефлексивного сознания. Никто не собирается отрицать тот факт, что Я [Je] в рефлектируемом сознании и в самом деле появляется. Речь просто идет о противопоставлении рефлексивного воспоминания о моем чтении («я читал»), которое [воспоминание] также имеет сомнительную природу, воспоминанию нерелективированному. Право в настоящий момент реализующейся рефлексии на самом деле не простирается за пределы схватываемого в настоящий момент сознания. И рефлексивное воспоминание, к которому мы вынуждены обращаться для того, чтобы воссоздать протекшие [акты] сознания, помимо своего сомнительного характера, которым оно обязано своей природе как природе воспоминания, остается подозрительным еще и потому, что, как признает и сам Гуссерль, рефлексия *модифицирует* спонтанное сознание. Поэтому поскольку все нерелексивные воспоминания о нерелективированном сознании показывают мне некоторое сознание *без меня самого*, поскольку, далее, теоретические соображения, базирующиеся на интуиции сущности сознания, заставили нас признать, что Я [Je] не могло входить во внутреннюю структуру «переживаний» [«Erlebnisse»], то мы должны сделать такой вывод: на нерелективированном уровне никакого Я [Je] не существует. Когда я бегу за трамваем, когда я смотрю на часы, когда я погружаюсь в созерцание портрета — никакого Я [Je] не существует. Существует лишь сознание *того, что трамвай надо догнать*, и т. д. плюс **непозициональное** сознание сознания. Я тогда на самом деле оказываюсь погруженным в мир объектов, и это именно они конституируют единство моих актов сознания, выступают как носители ценностей, привлекательных и отталкивающих качеств, тогда как сам я здесь — исчез, обратился в ничто. На этом уровне нет места для *меня*, и эта ситуация отнюдь не случайна, она не есть следствие некоего сиюминутного выключения внимания, а входит в саму структуру сознания.

Описание cogito делает нас еще более чувствительными в этом отношении. Можно ли в самом деле *сказать*, что рефлексивным актом в одинаковой степени и одинаковым образом схватываются как Я [Je], так и мыслящее сознание? Гуссерль настаивает на том факте, что достоверность рефлексивного акта проистекает из того, что здесь мы улавливаем сознание без граней, без профилей, целиком (без «Abschattungen» [оттенков <нем.>]). Факт этот очевиден. Пространственно-временной же объект, напротив, всегда предстает перед нами сквозь призму бесконечного множества аспектов, и в сущности он есть не что иное, как идеальное единство этого бесконечного множества. Что же касается смыслов, вечных истин,

то они утверждают свою трансцендентность тем, что стоит им только появиться, как они сразу представляются в качестве независимых от времени, тогда как то сознание, которое их схватывает, напротив, строго индивидуализировано во времени. Итак, спросим себя: когда рефлексивное сознание постигает акт «Я мыслю», то ухватывает ли оно тем самым некоторое полное и конкретное сознание, сконцентрированное в определенный реальный момент конкретной длительности? Ответ ясен: Я [Je] не выступает в качестве некоторого конкретного момента, в качестве некоторой преходящей структуры моего актуального сознания; напротив, оно утверждает свое постоянство по ту сторону этого сознания и всех сознаний [= актов сознания], и — хотя, разумеется, оно совершенно не похоже на математическую истину — его тип существования гораздо больше приближается к типу существования вечных истин, нежели к типу существования сознания. Более того, вполне очевидно, что Декарт перешел от Cogito к идее мыслящей субстанции именно потому, что полагал, что Я [Je] и мыслю обладают одинаковым статусом. Мы только что видели, что установка Гуссерля, хотя она и имеет более утонченную форму, в сущности подпадает под тот же упрек. Вполне понятно, что он приписывает Я [Je] некую особую трансцендентность, которая не тождественна трансцендентности объекта и которую можно было бы назвать трансцендентностью, «лежащей на поверхности». Но по какому праву? И можно ли оправдать это обращение с Я [Je] как с некой привилегированной реальностью, не вдаваясь в метафизические или критические изыскания, не имеющие ничего общего с феноменологией? Давайте же будем более радикальными и смело заявим, что посредством *ἐποχή* должна быть отсечена *всякая трансцендентность*; это, возможно, избавит нас от необходимости сочинения весьма запутанных текстов, подобных тем, с какими мы сталкиваемся в параграфе 61 гуссерлевских «Идей». Так как Я [Je] в [акте] «Я мыслю» утверждает само себя как трансцендентное, оно имеет природу, отличающуюся от природы трансцендентального сознания.

Заметим также, что оно не показывает себя рефлексии в качестве рефлектируемого сознания: оно проступает *сквозь* рефлектируемое сознание. Разумеется, оно ухватывается интуицией и является объектом некоторой очевидности. Но ведь мы знаем о той услуге, которую Гуссерль оказал философии, установив различие между видами очевидности. Так вот, совершенно ясно, что Я (Je) акта «Я мыслю» не есть объект ни аподиктической, ни адекватной очевидности. Его очевидность не обладает аподиктическим характером, потому что говоря «Я» [Je], мы высказываем гораздо больше, чем знаем. Она не обладает характером адекватности, так как Я [Je] предстает в качестве некой непрозрачной реальности, чье содержание подлито скрытию. Конечно, Я [Je] заявляет о себе как об источнике сознания, но уже само это должно было бы заставить нас призадуматься: в самом деле, оно тем самым предстает в завуалированной форме, так что его трудно ясно и отчетливо разглядеть сквозь сознание, как камень на дне озера, — и поэтому оказывается, что оно сразу же обманывает нас, ибо мы знаем, что источником сознания не может быть ничто, кроме сознания. К тому же если предположить, что Я [Je] есть момент сознания, то тогда мы по-

лучим *два Я [Je]*: Я [Je] рефлексивного сознания и Я (Je) сознания рефлектируемого. Финк¹¹, ученик Гуссерля, знает даже о третьем сознании, а именно — трансцендентальном сознании, освобожденном посредством *ἐλευθέρη*. Отсюда проистекает проблема соотношения трех сознаний, о трудностях которой он охотно распространяется. Мы же можем заявить, что эта проблема попросту неразрешима, так как невозможно допустить ни того, что между Я (Je) рефлексивным и Я (Je) рефлектируемым — если они суть реальные элементы сознания — устанавливается некая коммуникация, ни тем *более* того, что они в конечном счете совпадают в некоем единственном Я (Je).

В заключение этого анализа можно, как мне кажется, сделать следующие выводы:

- 1) Я (Je) есть нечто *существующее*. Оно обладает некоторым конкретным типом существования, который, без сомнения, отличается от типов существования математических истин, смыслов или пространственно-временных вещей, однако также является реальным. Это Я (Je) само подает себя как трансцендентное.
- 2) Оно доступно для интуиции особого вида, которая ухватывает его на заднем плане рефлектируемого сознания, причем всегда неадекватным образом.
- 3) Оно никогда не появляется иначе, кроме как по поводу [a l'occasion]¹² определенного рефлексивного акта. В этом случае комплексная структура сознания такова. Имеет место *нерефлектируемый* акт рефлексии без Я [Je], направленный на рефлектируемое сознание. Это последнее становится объектом рефлектирующего сознания, не переставая все же при этом утверждать свой собственный объект (напр., стул, некоторая математическая истина и проч.). В то же самое время возникает некоторый новый объект, появление которого окказионально связано с утверждением рефлексивного сознания [в качестве рефлектируемого содержания] и который, следовательно, не относится ни уровню *нерефлектируемого* сознания (так как это последнее есть некоторый абсолют, не нуждающийся для своего существования в рефлексивном сознании), ни к уровню объекта *нерефлектируемого* сознания (стул и т. д.). Этот трансцендентный объект рефлексивного акта и есть Я [Je].
- 4) Трансцендентное Я (Je) должно быть вынесено за скобки посредством феноменологической редукции. Cogito утверждает слишком многое. Достоверное содержание псевдо-«Cogito» — это не «я *имею* сознание этого стула», а всего лишь: «*имеется* сознание этого стула». Этого содержания вполне достаточно для конституирования бесконечного и абсолютного поля для феноменологических исследований.

¹¹ *Fink*. Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik // Kantstudien. 1933.

¹² Сартр намекает на то, что связь между рефлексивным актом и появлением Я носит *окказиональный* характер: рефлексивный акт сопровождается «появлением» Я, однако он не есть причина этого появления.

С) Теория МАТЕРИАЛЬНОГО ПРИСУТСТВИЯ Я [Moi]

Как для Канта, так и для Гуссерля Я [Je] есть некоторая формальная структура сознания. Мы постарались показать, что Я [Je] никогда не является чисто **формальным**, что оно всегда, даже постигаемое абстрактно, есть некоторое бесконечное сжатие материального Я [Moi]. Но прежде чем двинуться дальше, мы должны устранить со своего пути одну чисто психологическую теорию, которая — из психологических соображений — утверждает, что Я [Moi] материальным образом присутствует во всех наших сознаниях [= актах сознания]. Это — теория моралистов о «себялюбии». С их точки зрения любовь к себе — и, следовательно, Я [Moi] — якобы скрывается во всех чувствах, принимая множество различных форм. Если говорить очень обобщенно, то, согласно этой теории, Я [Moi] в силу той любви, которую оно питает к самому себе, желает все те объекты, которые оно желает, именно *для себя самого*. Сущностная структура каждого моего действия — это *напоминание обо мне [a moi]*. «Возвращение к себе [a moi]» оказывается конститутивным моментом всякого сознания.

Если мы здесь возразим, что это возвращение к себе отнюдь не присутствует в сознании — например, в ситуации, когда я хочу пить и вижу стакан воды, который кажется мне желанным, — то такое возражение не смутит сторонников упомянутой теории: они охотно в этом с нами согласятся. Ларошфуко одним из первых обратился к понятию бессознательного, хотя и не называл его: с его точки зрения любовь к себе *скрывается* за самыми различными формами. Прежде чем уловить ее, надо напасть на ее след. Перейдя в дальнейшем к более общей точке зрения, здесь пришли к допущению о том, что если Я [Moi] не присутствует в сознании явным образом, то оно как бы прячется позади него, и что оно есть полюс притяжения всех наших представлений и всех наших желаний. Таким образом, Я [Moi] стремится раздобыть себе объект для удовлетворения своего желания. Иначе говоря, именно желание (или, если угодно, желающее Я [Moi]) дано в качестве цели, а объект желания есть лишь средство.

Так вот, эта позиция нам представляется интересной тем, что в ней довольно выпукло представлено одно весьма часто встречающееся заблуждение психологов: оно состоит в смешении *сущностной* структуры рефлексивных актов с сущностной структурой *нерефлектированных* актов. Здесь игнорируется то, что для сознания всегда имеются две возможные формы существования; и всякий раз, когда наблюдаемые акты сознания выступают в качестве *нерефлектируемых*, на них накладывают рефлексивную структуру, от которой по недомыслию хотят, чтобы она оставалась бессознательной.

Мне жаль Пьера, и я помогаю ему. Для моего сознания в этот момент существует лишь одно: *долженствующий-получить-помощь-Пьер*. Это качество: «*долженствующий-получить-помощь*» — находится в самом Пьере. Оно воздействует на меня как некая сила. Аристотель говорил: именно желаемое движет желающим. На этом уровне желание дано сознанию как центробежное (оно *трансцендирует* самого себя, оно есть тематизирующее [thétique] сознание «*долженствования*», а также не тематизирующее [non-thétique] сознание самого себя) и безличностное. (Здесь отсутствует Я [Moi]:

передо мной стоит беда Пьера, подобно тому как передо мной стоит цв чернил, которыми я сейчас пишу. Существует некий объективный мир в щей и действий, совершенных или тех, которые следует или предстоит с вершить, и эти действия как качества накладываются на вещи, требующи этих действий.) Итак, этот первый момент желания теоретики себялюбия не считают моментом полным и автономным — если, конечно, предположить, что он не полностью ускользает из их поля зрения. Они воображают что позади него существует еще некоторое состояние, которое остается в тени: например, я помогаю Пьеру, чтобы положить конец тому неприятному состоянию, в котором я оказываюсь, видя его страдания. Но это не приятное состояние может быть распознано в качестве такового и стать объектом попытки устранения не иначе, как в результате определенного акта рефлексии. В самом деле, неудовольствие на неререфлектированном уровне трансцендирует самого себя таким же точно образом, как это делает неререфлектированное сознание жалости. Это — интуитивное схватывание некоторого неприятного качества объекта. И в той мере, в какой оно может сопровождаться желанием, это желание направлено не на устранение неприятного состояния *как такового*, а на устранение неприятного объекта. Попытка предположить за неререфлектированным сознанием жалости существование некоторого неприятного состояния, делая это последнее глубинной причиной акта жалости, ничего не дает: если это сознание неудовольствия не обратится на самого себя, чтобы самому установить себя в качестве неприятного состояния, мы все равно так и будем бесконечно оставаться в сфере безличностного и неререфлектированного. Тем самым теоретики себялюбия, даже не отдавая себе в этом отчета, на самом деле исходят из предположения о том, что рефлектированное имеет первичный, изначальный характер и скрывается в бессознательном. Едва ли есть надобность специально показывать абсурдность этой гипотезы. Даже если бессознательное и существует, кого можно заставить поверить в то, что оно скрывает в себе ту самопроизвольность, которая характерна для рефлектированной формы? Разве рефлектированное не есть то, что по своему определению должно полагаться сознанием? И к тому же как можно думать, что рефлектированное первично по отношению к неререфлектированному? Без сомнения, можно себе представить, что сознание — в некоторых случаях — сразу же являет себя как рефлектированное. Но даже тогда неререфлектированное обладает онтологическим приоритетом по отношению к рефлектированному, так как оно для своего существования совершенно не нуждается в том, чтобы быть рефлектированным, а рефлексия предполагает включение сознания второй степени.

Итак, мы приходим к следующему выводу: неререфлектированное сознание следует считать автономным. Это — тотальность, которая совершенно не нуждается в каких-либо дополнениях, и мы во всяком случае должны признать, что качество неререфлектированного желания состоит в том, чтобы трансцендировать, выходить за пределы самого себя, улавливая в объекте такое качество, как «быть желаемым». Все происходит так, как если бы мы жили в мире, где объекты помимо таких своих качеств, как, скажем, теплота, запах, форма и проч., обладали такими качествами, как отвратитель-

ность, привлекательность, очаровательность, полезность и т. д., и как если бы эти качества были силами, определенным образом воздействующими на нас. В случае рефлексии, и только в этом случае, аффективность положена для самой себя — в качестве желания, страха и проч., и только в случае рефлексии я могу думать так: «Я ненавижу Пьера», «Мне жаль Поля» и т. д. Вопреки некоторым утверждениям, именно на этом уровне локализуется эгоистическая жизнь, и именно на уровне нерелфлексированном локализуется жизнь безличностная (разумеется, этим я не хочу сказать ни того, что всякая рефлексивная жизнь неизбежно является эгоистической, ни того, что всякая нерелфлексированная жизнь неизбежно является альтруистической). Рефлексия «отравляет» желание. На нерелфлексированном уровне я помогаю Пьеру потому, что Пьер есть «долженствующий-получить-помощь». Но если мое состояние вдруг трансформируется в рефлексированное, то вот уже я занят тем, что наблюдаю свои действия — в том смысле, в каком о ком-нибудь говорят, что он, говоря, слушает самого себя. И теперь меня привлекает уже не сам Пьер: теперь именно *мое* сознание оказания помощи является для меня тем, что должно быть сохранено. Даже если я думаю только о том, что я должен продолжать свое действие потому, что «это хорошо», то это качество — «быть хорошим» — уже относится именно к *моему* сознанию, к *моей* жалости и т. д. И здесь опять кажется уместной психология Ларошфуко. И все же она *не права*: это не моя вина, если моя рефлексивная жизнь «по существу» отравляет мою спонтанную жизнь, и к тому же жизнь рефлексивная в принципе предполагает жизнь спонтанную. Прежде чем стать «отравленными», мои желания *были* чисты; именно моя точка зрения на них, которую принял, есть то, что их отравило. Психология Ларошфуко верна только в отношении тех отдельных чувств, которые коренятся в рефлексивной жизни, т. е. таких чувств, которые с самого начала представляются как *мои чувства*, а не таких, которые сначала трансцендируют самих себя, направляясь к некоторому объекту.

Таким образом, чисто психологическое изучение «внутримирового» сознания приводит нас к тем же самым заключениям, что и наше феноменологическое исследование: не надо искать «я» [moi] ни *в состояниях* нерелфлексированного сознания, ни *позади* них. Я [Moi] появляется только вместе с рефлексивным актом: в качестве ноэматического коррелята рефлексивной интенции. Мы начинаем понимать, что Я [Je] и Я [Moi] представляют собой одну и ту же реальность. Мы постараемся показать, что это Эго, ликами — и не более чем ликами — которого являются Я [Je] и Я [Moi], конституирует идеальное (ноэматическое) и опосредованное единство бесконечной серии наших *рефлексированных* актов сознания.

Я [Je] — это Эго как единство актов. Я [Moi] — это Эго как единство состояний и качеств. Различение, устанавливаемое между двумя этими аспектами одной и той же реальности, носит, как нам кажется, всего лишь функциональный, если не сказать «грамматический», характер.

Итак, моя ненависть является мне в то же самое время как опыт моего переживания отвращения. Но она проявляется *сквозь* этот опыт. Она представляет себя мне именно в качестве такой реальности, которая не ограничивается этим опытом. Она выражает себя в каждом импульсе отвращения, неприятия и гнева и *посредством* их, но вместе с тем она *не есть* ни одно из этих чувств, она ускользает из каждого из них, утверждая свое постоянство. Она говорит мне, что она появлялась уже раньше, тогда, когда вчера я думал о Пьере с такой злостью, и что она появится и завтра. Более того, она сама устанавливает *дистинкцию* между «быть» и «являться», ибо она подает себя как непрерывно *существующую* даже тогда, когда я поглощен другими занятиями и никакой акт сознания ее не обнаруживает. Этого, как мне кажется, достаточно для того, чтобы можно было утверждать, что ненависть есть нечто *не из области* сознания. Она выходит за пределы сиюминутности сознания и не подчиняется его абсолютному закону, для которого *дистинкция* между явлением и бытием невозможна. Следовательно, ненависть есть трансцендентный объект. Каждое «переживание» [«Erlebnis»] есть ее полное открытие, но вместе с тем оно представляет собой лишь какую-то одну ее грань, одну проекцию (один «оттенок»: «Abschattung»). Ненависть — это вера в бесконечность актов сознания, связанных с гневом или отвращением, — бесконечность, простирающуюся как в прошлое, так и в будущее. Она есть трансцендентное единство этой бесконечности актов сознания. Точно так же сказать «я ненавижу» или «я люблю» по случаю некоторого единичного акта сознания, связанного с чувством отвращения или влечения, — это значит сделать настоящий скачок к бесконечному, аналогичный тому, который мы делаем, когда [думаем, что] воспринимаем *некоторую одну* чернильницу или голубизну *как таковую* этого бювара.

Сказанного достаточно для того, чтобы понять, что права рефлексии весьма ограничены: является достоверным, что Пьер вызывает у меня отвращение, однако сомнительно и всегда будет сомнительным то, что я его ненавижу. Это последнее утверждение и в самом деле бесконечно превышает полномочия рефлексии. Разумеется, из этого не надо делать тот вывод, что ненависть — это всего лишь гипотеза, некоторое пустое понятие. Это действительно некоторый реальный объект, который я улавливаю *сквозь* свое «переживание» [«Erlebnis»], однако этот объект находится вне сознания, и сама природа его существования говорит о его «сомнительном характере». Поэтому рефлексия имеет в себе сферу достоверного и сферу сомнительного, сферу адекватных очевидностей и сферу очевидностей неадекватных. Чистая рефлексия (которая, однако, вовсе не обязательно есть рефлексия феноменологическая) придерживается данности, не выставляя претензий, направленных на будущее. Это — то самое, что можно наблюдать, например, когда кто-то, сказав в гневе: «Я тебя ненавижу», — спохватывается и говорит: «Нет, это неправда, я тебя не ненавижу, эти слова вырвались у меня сгоряча». Здесь налицо две рефлексии: одна, лишенная чистоты и непредвзятости, тут же перескакивает к бесконечному и *сквозь* «переживание» [«Erlebnis»] начинает вдруг усматривать ненависть, конституируя ее в качестве своего трансцендентного объекта, — другая же, чистая, просто дескриптивная рефлексия, очищает само нерелективное сознание, воз-

вращая его к его сиюминутности. Эти две рефлексии улавливают одни и те же достоверные данные, но одна из них утверждает *больше того*, что она знает, и направляется *сквозь* рефлектированное сознание на некий объект, устанавливаемый по ту сторону сознания.

Как только мы покидаем сферу чистой или же замутненной рефлексии и начинаем размышлять над полученными результатами, у нас возникает соблазн смешения трансцендентного смысла «переживания» [«*Erlebnis*»] с его имманентным нюансом. Это смешение ведет психолога к заблуждениям двух типов: во-первых, случается, что из того обстоятельства, что я часто заблуждаюсь в своих чувствах, из того, например, что со мной бывает так, что я верю в то, что люблю, хотя в данный момент я ненавижу, я делаю вывод о том, что интроспекция обманчива; в этом случае я решительно отделяю свое *состояние* от его *явлений*; я думаю, что для того, чтобы определить чувство, необходима символическая интерпретация всех явлений (рассматриваемых именно в качестве *символов*), и предполагаю, что между чувством и его проявлениями существует отношение причинности: и вот вам бессознательное, предстающее перед нами в своих проявлениях, — во-вторых, в силу того, что я, напротив, полагаю, будто моя интроспекция верна и будто я поэтому не могу сомневаться в своем сознании отвращения, коль скоро я его имею, я считаю для себя возможным перенести эту уверенность на само чувство и делаю вывод, что моя ненависть может замыкаться в сфере имманентности и адекватности определенного сиюминутного акта сознания.

Ненависть есть некоторое *состояние*. Этим словом я пытаюсь указать на характер пассивности, играющий здесь конститутивную роль. Разумеется, можно сказать, что ненависть — это некоторая *сила*, непреодолимый импульс и т. д. Однако электрический ток или водопад также суть силы, и притом весьма грозные: но разве этим хоть в какой-то мере отменяется тот факт, что их природа имеет пассивный и инертный характер, или тот факт, что они получают свою энергию *извне*? Пассивность пространственно-временной вещи конституируется вместе с ее экзистенциальной относительностью. Относительное бытие может быть только пассивным, ибо малейшая активность освободила бы его от относительности и придала бы ему абсолютность. Так же и ненависть как некоторое бытие, относительное рефлексивному сознанию, *инертна*. Естественно, говоря об инертности ненависти, мы хотим сказать только то, что она *является* в таком качестве сознанию. В самом деле, разве не говорят: «Моя ненависть была пробуждена», «Его ненависть была преодолена бурным желанием...» и проч.? Борьба ненависти с моралью, цензурой и т. д., — разве не изображается она в форме конфликтов *физических* сил, причем дело доходит и до того, что Бальзак и большинство романистов (а иногда и сам Пруст) распространяют принцип независимости сил на душевные состояния? Вся психология состояний (и вообще нефеноменологическая психология) есть психология инертного.

Состояние дано как нечто такое, что занимает промежуточное место между телом (непосредственная «вещь») и «переживанием» [«*Erlebnis*»]. Однако оно отнюдь не дано как действующее одинаковым способом как

в отношении тела, так и в отношении сознания. По отношению к телу его действие носит явно причинный характер. Оно есть причина моей мимики, причина моих жестов: «Почему вы были так нелюбезны с Пьером?» — «*Потому что я его терпеть не могу*». Но состояние не могло бы таким же точно образом влиять и на сознание (это представляется возможным лишь в *априорно* сконструированных теориях, оперирующих пустыми понятиями, например, во фрейдизме). В самом деле, рефлексия ни в каких случаях не может обманываться относительно спонтанности рефлексированного сознания: это — сфера достоверности рефлексии. Поэтому отношение между ненавистью и сиюминутным сознанием отвращения конструируется таким образом, что здесь одновременно обслуживаются требования как ненависти (быть первичной, быть *первопричиной*), так и достоверных данностей рефлексии (спонтанность): сознание отвращения предстает перед рефлексией в качестве спонтанной эманации ненависти. Здесь мы впервые встречаемся с понятием *эманации*, которое оказывается столь важным всякий раз, когда речь идет о том, чтобы *как-то* связать инертные психические состояния со спонтанными актами сознания. Отвращение преподносит себя так, что оно так или иначе само продуцирует себя *по случаю* [существования] ненависти и *за счет* [энергии] ненависти. Ненависть являет себя сквозь него в качестве изначальной реальности, из которой оно эманурует. Мы охотно признаем, что отношение [состояния] ненависти к частному «переживанию» [«*Erlebnis*»] отвращения не есть логическое отношение. Это, конечно, некоторая магическая связь. Мы лишь хотели дать описание этого отношения, причем читатель скоро убедится в том, что об отношении «я» [moi] к сознанию следует говорить исключительно в магических терминах.

В) Конституция **ДЕЙСТВИЙ**

Мы не будем пытаться установить дистинкцию между *активным* сознанием и сознанием просто спонтанным. Впрочем, нам кажется, что это одна из наиболее трудных проблем, стоящих перед феноменологией. Мы бы хотели всего лишь обратить внимание на то, что координированное действие является прежде всего (какова бы ни была природа активного сознания) чем-то трансцендентным. Это очевидно в отношении таких действий, как «играть на фортепиано», «вести автомобиль», «писать», потому что эти действия «включены» в мир вещей. Но и чисто психические действия, например, такие, как «сомневаться», «рассуждать», «медитировать», «выдвигать гипотезы», должны также быть поняты как трансцендентные акты [des transcendances]. Что здесь вводит в заблуждение, так это то, что действие есть не только ноэматическое единство потока сознания: это также и некоторая конкретная реализация. Однако не надо забывать о том, что действие для своего осуществления требует времени. Оно внутренне артикулировано на определенные моменты. Этим моментам соответствуют конкретные акты сознания, и рефлексия, направляющаяся на них, воспринимает тотальное действие посредством некоторой интуиции, которая представляет его в качестве трансцендентного единства актов сознания. В этом

смысле можно сказать, что спонтанное сомнение, охватывающее меня, когда я в потемках смутно различаю некоторый объект, есть некоторое *сони ние*, однако методическое сомнение Декарта есть определенное действие т. е. некоторый трансцендентный объект рефлексивного сознания. Здесь заключена определенная опасность: когда Декарт говорит: «Я сомневаюсь следовательно, я существую», — то спрашивается, идет здесь речь о спонтанном сомнении, улавливаемом в своей сиюминутности рефлексивным сознанием, или же именно об *акции [entreprise]* сомнения? Мы, собственно, уже видели, что *подобная* двусмысленность может быть источником серьезных заблуждений.

С) Качества как факультативные единства состояний

Эго, как мы сейчас увидим, есть непосредственное трансцендентное единство состояний и действий. Однако между теми и другими может существовать и некоторый промежуточный момент: это качество. Испытав по отношению к различным лицам неоднократные вспышки чувств, обобщаемых такими словами, как «ненависть», «злопамятное недоброжелательство» или «длительные приступы гнева», мы объединяем эти различные явления [в контексте определенной интенциональной установки], имея в виду [ep intentionnant] определенную психическую диспозицию, их порождающую. Эта психическая диспозиция («я очень злопамятен», «я способен сильно ненавидеть», «я раздражителен») уже, разумеется, есть нечто большее и нечто иное, нежели просто какая-то средняя величина. Это — трансцендентный объект. Она представляет собой субстрат состояний, подобно тому как состояния представляют собой субстрат «переживаний» [«Erlebnisse»]. Однако ее отношение к чувствам не есть отношение эманации. В форме эманации представляется только взаимоотношение актов сознания и пассивных психических состояний. Отношение же качества к состоянию (или действию) есть отношение актуализации. Качество дано как некоторая потенциальность, виртуальность, которая под влиянием различных факторов может перейти в актуальность. Актуальность качества как раз и есть состояние (или действие). Очевидно, что между качеством и состоянием есть существенная разница. Состояние есть ноэматическое единство спонтанных актов, а качество есть единство пассивных объективных состояний. Ненависть представляется как существующая актуально даже в отсутствие всякого сознания ненависти. Напротив того, когда отсутствует всякое чувство недоброжелательства, соответствующее качество остается некоторой потенциальностью. Правда, потенциальность — это не простая возможность: она представляется как нечто такое, что существует реально, но чей модус существования состоит именно в том, чтобы быть в потенции. К этому типу существования можно, разумеется, отнести различные недостатки, добродетели, вкусы, таланты, установки, инстинкты и т. д. Такие унификации всегда возможны. Здесь решающую роль играют заранее усвоенные идеи и социальные факторы. Но эти унификации никогда не бывают необходимы, так как состояния и действия могут находить требуемое ими единство непосредственно в Эго.

Мы только что научились выделять «психическую составляющую» сознания. Психика есть трансцендентный объект рефлексивного сознания¹⁴, и это также предмет науки, называемой психологией. Эго является рефлексии в качестве трансцендентного объекта, реализующего постоянный синтез психического. Эго находится на *стороне* психического. Заметим, что Эго, которое мы здесь рассматриваем, это Эго психическое, а не психофизическое. Мы разделяем эти два аспекта Эго отнюдь не путем абстракции. Психофизическое Я [Moi] есть синтетическое обогащение психического Эго, которое вполне (и безо всяких ограничений) может существовать в свободном состоянии. Ясно, например, что когда кто-то говорит: «Я нерешительный», — то он при этом непосредственно не указывает на психофизическое Я [Moi].

Было бы соблазнительно представить Эго на «полюсе субъекта» как тот «полюс объекта», который Гуссерль делает центром ноэматического ядра. Этот полюс-объект есть некий X, поддерживающий акты детерминации.

«Предикаты суть предикаты *«чего-то»*, это «нечто» также принадлежит тому ядру, о котором идет речь, и вполне очевидно, что оно не может быть отделено от него; это «нечто» есть точка центрального единства, о которой мы говорили выше. Это — точка привязки предикатов, их опора; однако оно отнюдь не есть единство предикатов, понимаемое как некий комплекс, как некоторая связь предикатов. Его необходимо отличать от них, хотя его нельзя ни поставить рядом с ними, ни отделить от них. Точно так же надо сказать, что это *его* предикаты: они немислимы без него, но все же их следует отличать от *него*»¹⁵.

Тем самым Гуссерль хочет дать понять, что он рассматривает вещи как синтезы, которые по крайней мере поддаются идеальному анализу. Без сомнения, это дерево, этот стол суть синтетические комплексы, и [в них] каждое качество связано с каждым другим. Но каждое качество связано с другими качествами *постольку, поскольку оно принадлежит тому же самому объекту X*. Логически первичны здесь именно те односторонние отношения, в соответствии с которыми каждое качество принадлежит (прямо или опосредованно) этому самому X, как предикат — субъекту. Из этого следует, что анализ в данном случае всегда возможен. Концепция эта весьма спорна. Но здесь не место для ее исследования. Для нас сейчас важно то, что такая синтетическая тотальность, которая была бы неразложимой и которая опиралась бы на саму себя, абсолютно не нуждалась бы в некоей опоре X, разумеется, при условии, что эта тотальность и в самом деле не поддается конкретному анализу.

¹⁴ Этот объект, однако, может также определяться и затрагиваться через посредство наблюдения за поведением. Мы надеемся высказаться в другом месте относительно принципиального единства *всех* психологических методов. — Прим. Сартра. [Несколько позднее, в 1937-1938 гг., Сартр написал работу под названием «La Psyché» («Душа», или «Психика»). В 1939 году был опубликован отрывок из нее: «L'Esquisse d'une théorie des émotions» («Эскиз теории эмоций».)]

¹⁵ Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 1. Buch. Halle, 1913. § 131.

зу. Совершенно бесполезно, например, если речь идет о некоторой мелодии, предполагать существование некоего *X*, который служил бы носителем для различных нот. Здесь единство происходит от абсолютной нераздельности элементов, которые могут быть представлены в качестве разделенных только в абстракции. Субъектом предиката здесь будет некоторая конкретная тотальность, а предикатом — некоторое выделенное через абстракцию качество этой тотальности, обретающее, однако, свой смысл только в том случае, если мы воссоединим его с тотальностью¹⁶.

По тем же самым соображениям мы отказываемся считать Эго неким своеобразным полюсом *X*, который был бы носителем психических феноменов. Такой *X* по определению был бы индифферентен по отношению к тем психическим качествам, носителем которых он выступает. Однако Эго, как мы увидим, никогда не индифферентно по отношению к своим состояниям, оно как бы «скомпрометировано» ими. Точнее говоря, носитель может быть таким образом скомпрометирован тем, носителем чего он выступает, только в том случае, если он сам есть некоторая конкретная тотальность, содержащая в себе свои собственные качества и несущая их. По ту сторону конкретной тотальности состояний и действий, носителем которых выступает Эго, оно есть ничто. Эго, без сомнения, трансцендентно по отношению ко всем объединяемым им состояниям, однако не так, как некий абстрактный *X*, чья функция состоит исключительно в объединении: здесь мы, скорее, имеем дело именно с такой бесконечной тотальностью состояний и действий, которая никогда не позволяет свести себя к какому-то *одному* действию или *одному* состоянию. Если мы захотим найти для нерелфлексированного сознания аналог тому, чем выступает Эго для сознания второй степени, то, скорее, решим, что здесь следовало бы подумать о *Мире*, понятом как бесконечная синтетическая тотальность всех вещей. И в самом деле, бывает так, что по ту сторону нашего непосредственного окружения мы улавливаем Мир как некое обширное конкретное существование. В этом случае те вещи, которые нас окружают, воспринимаются нами всего лишь как передний край этого Мира, выходящего за их пределы и охватывающего их. По отношению к психическим объектам Эго есть то же, что Мир по отношению к вещам. Однако появление Мира на заднем плане вещей — случай довольно редкий; нужны специальные обстоятельства (весьма удачно описанные Хайдеггером в «Бытии и времени») для того, чтобы Мир совлек с себя свой покров. Эго же, напротив, всегда являет себя на горизонте состояний. Всякое состояние, всякое действие представляет себя таким образом, что оно не может быть отделено от Эго иначе, как только путем абстракции. И если в суждении Я [Je] отделяется от своего состояния (как, например, в высказывании: «Я влюблен»), то это может происходить лишь для того, чтобы они тотчас же снова были воссоединены; операция отделения вела бы лишь к некоторому пустому и ложному обозначению, если бы только она сама не демонстрировала свою ущербность и не дополняла себя операцией синтеза.

¹⁶ Гуссерлю, впрочем, хорошо знаком этот тип синтетической тотальности, которому он посвятил один свой замечательный этюд: *L. U. [Logische Untersuchungen] II, Untersuchung III—Прим. Сартра.*

Эта трансцендентная тотальность есть один из моментов, в силу которых всякая трансцендентность носит сомнительный характер; иначе говоря, все, что поставляют нам наши интуиции Эго, всегда может столкнуться с опровержением со стороны последующих интуиции и именно таковым себя и демонстрирует на самом деле. Например, я с очевидностью могу убеждаться в том, что я раздражителен, завистлив и проч., и все же я могу заблуждаться на этот счет. Иначе говоря, я могу обманываться, думая, что обладаю именно *таким Я [Moi]*. Эта ошибка, впрочем, совершается не на уровне суждения, но уже на уровне очевидности, предшествующей суждению. Этот сомнительный характер моего Эго — или даже ошибка интуиции, которую я совершаю — означает не то, что у меня есть некоторое *подлинное Я [Moi]*, которое я игнорирую, а всего лишь то, что это *интенционально* подразумеваемое [intentionné] Эго несет в себе самом характер сомнительности (а в некоторых случаях и ложности). Не исключается и та метафизическая гипотеза, согласно которой сила «Лукавого» столь велика, что Эго вовсе не складывается из элементов, существовавших в действительности (десять лет или секунду назад), но конституируется исключительно изложных воспоминаний.

Но если в самой природе Эго заключается то, чтобы быть *сомнительным* объектом, то из этого еще не следует, что оно носит *гипотетический* характер. В самом деле, Эго есть спонтанное трансцендентное единство наших состояний и действий. Уже в силу этого утверждение о его существовании не есть некая гипотеза. Я не говорю себе: «Возможно, у меня есть некоторое Эго», — в отличие от того, как я могу сказать: «Возможно, я ненавижу Пьера». Я не ищу здесь некоторого *смысла*, объединяющего мои состояния. Когда я объединяю мои акты сознания под рубрикой «Ненависть», я присоединяю к ним некоторый определенный смысл, я их квалифицирую. Но когда я инкорпорирую мои состояния в конкретную тотальность *Я [Moi]*, я не присоединяю к ним ничего. Дело в том, что отношение Эго к качествам, состояниям и действиям не есть ни отношение эманации (в отличие от отношения сознания к чувству), ни отношение актуализации (в отличие от отношения качества к состоянию). Это — отношение поэтического творчества (в смысле греческого *poiein* [сочинять, собств. — изготавливать, создавать]), или, если угодно, творения.

Каждый, обращаясь к результатам своей интуиции, может констатировать, что Эго дано как продуцирующее свои состояния. Мы попытаемся здесь описать это трансцендентное Эготаким, каким оно открывает себя для интуиции. Мы, таким образом, будем исходить из следующего неоспоримого факта: всякое новое состояние непосредственно (или опосредованно через качество) связано с Эго как со своим источником. Этот вид творения есть, разумеется, творение *ex nihilo* [из ничего <лат.>], в том смысле, что состояние не дано в качестве уже существовавшего прежде в Я [Moi]. Даже если ненависть представляется в качестве актуализации определенной потенции недоброжелательства или ненависти, все же и тогда в ней сохраняется некоторая новизна по отношению к той потенции, которую она актуализирует. Получается, что объединяющий акт рефлексии весьма специфическим образом связывает всякое новое состояние с той конкретной тотальностью, которую мы называем *Я [Moi]*. Здесь рефлексия не ограничивается тем, чтобы ухватить

его как присоединяющееся к этой тотальности, как основывающееся на ней: она интенционально ориентируется на такое отношение, которое как бы выворачивает время наизнанку и представляет Я [Moi] в качестве источника состояния. Естественно, точно так же дело обстоит и с отношением Я [Je] к действиям. Что же касается качеств, то хотя они и *квалифицируют Я [Moi]*, но все же не выступают как нечто такое, благодаря чему оно существует (в отличие от того, как это имеет место, например, в случае агрегата: каждый камень, каждый кирпич существует сам по себе, а их агрегат существует благодаря каждому из них). Однако Эго, напротив, поддерживает существование своих качеств посредством настоящего непрерывного творения. Тем не менее мы не улавливаем Эго как в конечном счете существующее в качестве чистого творческого источника по эту [en deza] ?торону качеств. Нам, далее, вовсе не кажется, что мы могли бы обнаружить некий скелетоподобный полюс, если бы мы убрали одно за другим все качества. Если допустить, что Эго появляется как сущее по ту [au-delà] ?торону каждого качества или даже по ту сторону всех качеств, то это значит, что оно в качестве объекта есть нечто непрозрачное: нам пришлось бы заняться бесконечным совлечением его покровов, чтобы устранить все его потенции. И в результате этого совлечения покровов в конце концов больше не осталось бы ничего: Эго просто бы рассеялось [, как бы «потеряв сознание» (se serait йvanoui)]. Эго есть творец своих состояний, и оно поддерживает существование своих качеств посредством своего рода сохраняющей спонтанности. Не следовало бы смешивать эту творческую или сохраняющую спонтанность с Ответственностью, которая представляет собой специальный случай творческого порождения, исходящего из Эго. Было бы небезынтересно изучить различные типы взаимоотношений Эго со своими состояниями. По большей части речь идет о взаимоотношениях магических. В других случаях они могут быть рациональными (например, в случае рефлексированной воли). Однако здесь всегда сохраняется момент непостижимости [inintelligibilitй], ?мысль которого мы постараемся сейчас разъяснить. В различных формах сознания (дологических, инфантильных, шизофренических, логических и т. д.) нюансы творческого процесса варьируются, однако он всегда остается процессом поэтического творчества. Весьма специальным случаем, представляющим серьезный интерес, является психоз влияния. Что хочет сказать больной словами: «Мне *внушают* скверные мысли»? Мы попытаемся разобраться с этим в другой работе¹⁷. Пока что обратим внимание лишь на то, что спонтанность Эго здесь на самом деле не отрицается: она как бы *подвергается воздействию неких чар*, но при этом продолжает существовать.

Однако эту спонтанность не следует смешивать со спонтанностью сознания. В самом деле, Эго, будучи объектом, *пассивно*. Поэтому здесь речь идет некой мнимой спонтанности, подходящий символ для которой можно было бы усмотреть в фонтанировании источника или гейзера. Это значит, что здесь мы имеем дело только с некоторой видимостью. Настоящая спонтанность должна быть совершенно ясной и прозрачной: она *есть* то, что она продуцирует, и не может быть ничем другим. Если бы она была синтетичес-

¹⁷ Речь, по-видимому, опять идет о «La Psyché».

ки связана с некоторой иной, нежели она сама, вещью, то она и в самом деле заключала бы в себе нечто темное и даже — определенную пассивность в трансформации. Тогда и вправду надо было бы допустить существование перехода от *самости* [*soi-même*] к *другой вещи*, который бы предполагал то, что спонтанность ускользает от самой себя. Спонтанность Эго ускользает от самой себя потому, что, скажем, ненависть Эго, хотя она и не может существовать сама по себе, несмотря ни на что обладает определенной независимостью по отношению к Эго. Таким образом, Эго всегда опережается тем, что им производится, хотя, с другой точки зрения, Эго *есть то*, что оно производит. Отсюда классические случаи удивления: «И это я [*moi*], я [*je*] мог это сделать!», «И это я [*moi*], я [*je*] могу ненавидеть моего отца!» и т. д. и т. п. Здесь, очевидно, конкретная совокупность Я [*Moi*], до сих пор остающаяся объектом *интенциональной* установки, отягощает собой это творящее Я [*Je*] и удерживает его немного позади того, что оно только что сотворило. Связь Эго со своими состояниями остается, таким образом, некой непостижимой спонтанностью. Описание именно этой спонтанности дает Бергсон в своей работе «Опыт о непосредственных данных сознания», именно эту спонтанность он принимает за свободу, не отдавая себе отчета в том, что он описывает некоторый *объект*, а не сознание, и что связь, которую он устанавливает, носит совершенно иррациональный характер, так как здесь производящее начало пассивно по отношению к производимой вещи. Однако иррациональность этой связи ни в малейшей степени не отменяет того обстоятельства, что это именно та самая связь, наличие которой мы констатируем в интуиции Эго. И мы улавливаем смысл этого: Эго есть некоторый схватываемый объект, однако вместе с тем этот объект *конституируется* рефлексивным знанием. Это — виртуальный фокус единства, и сознание конституирует его в направлении, *обратном* тому направлению, по которому идет реальное продуцирование: *реально* первичны именно [акты] сознания, через которые конституируются состояния, а далее, через эти последние, конституируется Эго. Однако поскольку сознание, заточающее себя в Мире, как бы для того, чтобы убежать от самого себя, переворачивает этот порядок, то получается так, что [акты] сознания даны как эманлирующие из состояний, а состояния — как продуцированные Эго. Из этого следует, что сознание проецирует свою собственную спонтанность на объект под названием «Эго», придавая ему творческую силу, для него абсолютно необходимую. Однако эта спонтанность, *репрезентированная* и *гипостазированной* в некотором объекте, становится спонтанностью, лишенной чистоты, неподлинной и деградированной: спонтанностью, которая магическим образом сохраняет свою творческую потенцию, несмотря на то, что она здесь приобретает пассивный характер. Отсюда глубинная иррациональность понятия Эго. Мы знаем и другие аспекты деградации сознательной спонтанности. Укажу лишь на один из них: экспрессивная и тонкая мимика может передать нам «переживание» [«*Erlebnis*»] собеседника во всех его смыслах, во всех его нюансах и во всей его свежести. Но она передает нам его в *деградированном*, т. е. *пассивном* виде. Так мы оказываемся окруженными магическими объектами, сохраняющими как воспоминание кое-что от спонтанности сознания, не переставая при этом быть объектами, принадлежащими миру. Вот поче-

му человек для другого человека всегда есть чародей. В самом деле, эта поэтическая связь двух пассивностей, из которых одна спонтанно творит другую, есть сама почва чародейства и глубочайший смысл «причастности». Вот почему всякий раз, когда мы начинаем рассматривать наше Я [Moi], мы и сами оказываемся заклинателями самих себя.

В силу этой пассивности Эго способно *подвергаться воздействиям*. На сознание ничто не может воздействовать, ибо оно есть причина самого себя. Однако продуцирующее Эго, напротив, претерпевает обратное воздействие со стороны того, что оно продуцирует. Оно как бы «компрометируется» тем, что оно создает. Здесь налицо инверсия отношения: действия или состояния обращаются на Эго и тем самым квалифицируют его. Это снова приводит нас к отношению причастности. Каждое новое состояние, продуцированное Эго, определенным образом окрашивает и нюансирует его в тот самый момент, когда Эго его продуцирует. Эго как бы оказывается под властью чар этого действия, оно соучаствует в нем. Вовсе не преступление, совершенное Раскольниковым, есть то, что внедряется в его Эго. Или, скорее, если быть точными, это все то же преступление, но в некоей превращенной, сконденсированной форме, а именно — в форме душевной травмы [meurtrissure]. Так все, что продуцируется Эго, затрагивает его, производит на него впечатление; и надо добавить: его затрагивает *только* то, что оно производит. Можно было бы возразить, что Я [Moi] может подвергаться трансформации под воздействием внешних событий (разорение, тяжелая утрата, разочарование, изменение социального окружения и т. д.). Но это происходит лишь постольку, поскольку эти события выступают для него в качестве поводов для определенных состояний или действий. Все происходит так, как если бы Эго благодаря своей фантомной спонтанности было гарантировано от всякого прямого контакта с внешним окружением, как если бы оно могло контактировать с Миром только через посредство состояний и действий. Можно видеть смысл этой изолированности: дело просто в том, что Эго есть такой объект, который являет себя только для рефлексии и который поэтому радикально отрезан от Мира. Жизнь его протекает в ином измерении.

Подобно тому как Эго есть иррациональный синтез активности и пассивности, точно так же оно есть синтез имманентности и трансцендентности. В некотором смысле оно есть для сознания нечто более «внутреннее», нежели состояния. Это, строго говоря, не что иное, как внутренность рефлектируемого сознания, созерцаемая рефлектирующим сознанием. Однако нетрудно понять, что рефлексия, *созерцая* эту внутренность, превращает ее в некоторый объект, полагаемый перед ней. В самом деле, что мы понимаем под внутренностью? Просто тот факт, что для сознания быть и знать себя — это одно и то же. То же самое можно выразить по-разному: я могу, например, сказать так: сознание устроено таким образом, что его явление есть абсолюте, поскольку оно [само] есть явление [для себя], — или так: сознание есть такое бытие, сущность которого имплицитно его существование. Эти различные формулировки позволяют нам утверждать следующее: мы *переживаем и проживаем* внутренность («существуем в ней»), но отнюдь не созерцаем ее, ибо она сама как условие созерцания находится по ту сторону созер-

цания. Было бы слабым возражением утверждать, что рефлексия полагает рефлектируемое сознание, а тем самым и его внутренность. Здесь случай особый: как хорошо показал Гуссерль, здесь рефлексия и рефлектируемое суть одно и то же и внутренность одной сливается с внутренностью другого. Но ставить внутренность перед собой значит неизбежно отягощать ее, превращая ее в объект. Здесь дело обстоит так, как если бы она замкнулась в себе и предлагала нам лишь свою внешнюю сторону; как будто бы нам, чтобы понять ее, надо было «обойти ее сзади». Именно так Эго представляет себя рефлексии: в качестве внутренности, замкнутой на саму себя. Оно есть внутреннее *для себя*, а не *для сознания*. Разумеется, здесь опять речь идет о некоем противоречивом комплексе: в самом деле, абсолютная внутренность никогда не имеет внешней стороны. Она может быть постигнута только через саму же себя, и именно поэтому мы не можем уловить сознания других людей (исключительно поэтому, а вовсе не потому, что нас разделяют наши тела). Эту внутренность как деградированную и иррациональную можно проанализировать, выделив две весьма своеобразные структуры: *интимность* и *неотчетливость*. По отношению к сознанию Эго выступает как нечто интимное. Все выглядит так, как будто бы Эго *принадлежит* сознанию, если только не обращать внимания на один существенный момент, указывающий на отличие Эго от сознания: оно непрозрачно для сознания. Так вот, эта непрозрачность воспринимается как *неотчетливость*. Неотчетливость, о которой так часто и по-разному говорят в философии, — это не что иное, как внутренность, рассматриваемая снаружи, *или*, если угодно, деградировавшая проекция внутренности. Именно с этой неотчетливостью мы имеем дело, например, в знаменитой «множественности взаимопроникновения» Бергсона. Это также та самая предшествующая спецификациям сотворенной природы неотчетливость, которую многие мистики находят у Бога. Ее можно понять либо как первичную недифференцированность всех качеств, либо как чистую форму бытия, предшествующую всем качествам. Эти две формы неотчетливости принадлежат Эго, в зависимости от того, как его рассматривать. Например, в ситуации ожидания (или же в том, как дело представлено у Марселя Арлана, который утверждает, что для того, чтобы открылось подлинное Я [Moi], необходимо какое-нибудь экстраординарное событие), Эго выступает как чистая потенция, которой предстоит получить конкретизацию и обрести застывшую форму при контакте с *событиями*¹⁸. После же осуществления действия, напротив, похоже, что Эго погружает совершенный акт в пространство множественности взаимопроникновения. В этих двух случаях речь идет о конкретной тотальности, однако тотальный синтез осуществляется с различными интенциями. Пожалуй, мы можем позволить себе утверждать следующее: Эго с точки зрения прошлого есть множественность во взаимопроникновении, а с точки зрения будущего — чистая потенция. Однако здесь надо остерегаться чрезмерной схематизации.

Как таковое Я [Moi] остается для нас неизвестным. И это легко понять: ведь оно подает себя в качестве объекта. Следовательно, единственный ме-

¹⁸ Как в том случае, когда **человек**, одержимой страстью, желая указать на то, что он не знает, как далеко его заведет его страсть, говорит: «Я боюсь *себя*». — *Прим. Сартра*.

тод, позволяющий познакомиться с ним, это наблюдение, приближение, ожидание, опыт. Однако все эти процедуры, прекрасно подходящие в отношении всякого трансцендентного, не имеющего интимного характера, здесь оказываются неподходящими в силу самой интимности Я [Moi]. Его присутствие слишком близко, чтобы мы могли встать на действительно внешнюю по отношению к нему точку зрения. Когда мы отступаем назад, чтобы попытаться занять по отношению к нему некоторую дистанцию, то оно все равно сопровождает нас в этом отступлении. Оно — бесконечно близко, и я не могу ни отойти от него, ни обойти его вокруг. Ленив я или трудолюбив? Без сомнения, я могу решить для себя этот вопрос, обратившись к тем, кто меня знает, и услышав их мнение. Или же я могу собрать касающиеся меня факты и попытаться проинтерпретировать их *с той же степенью объективности, как и в том случае, если бы речь шла о другом человеке*. Однако попытка обратиться к Я [Moi] напрямую и воспользоваться его интимным характером для того, чтобы узнать его, оказалась бы безрезультатной. Ибо здесь именно сама его интимность и есть то, что преграждает нам путь. Поэтому «хорошо знать себя» — это фатальным образом значит смотреть на себя с точки зрения другого, т. е. с точки зрения неизбежно ложной. Каждый, кто пытался познать самого себя, согласится с тем, что эта попытка интроспекции с самого начала предстает как попытка из разрозненных частей, из изолированных фрагментов реконструировать то, что изначально дано сразу и как нечто единое. Поэтому интуиция Эго есть некий мираж, который постоянно обманывает нас, ибо она дает нам все и вместе с тем — ничего. Впрочем, иначе и быть не может, так как Эго не есть реальная тотальность сознаний (эта тотальность носила бы противоречивый характер, как и всякое актуально бесконечное), а идеальное единство всех состояний и действий. Будучи идеальным, это единство, естественно, может охватывать бесконечное множество состояний. Но вполне понятно, что то, что воспринимается полной и конкретной интуицией, представляет собой это единство лишь постольку, поскольку оно включает в себя нынешнее состояние. Исходя из этого конкретного ядра, различные более или менее многочисленные пустые интенции (формальная бесконечность) направляются на прошлое и на будущее, обозначая состояния и действия, которые не даны нам непосредственно сейчас. Каждый, кто хоть сколько-нибудь знаком с феноменологией, без труда поймет, что Эго есть сразу и некоторое идеальное единство состояний, большинство которых [в настоящий момент] отсутствуют, и некоторая конкретная тотальность, целиком отдающая себя интуиции: это просто означает, что Эго есть единство нозматическое, а не нозгическое. «Дерево» или «стул» существуют не иначе, как именно таким образом. Разумеется, пустые интенции всегда могут быть заполнены, и любое состояние, любое действие всегда может снова явиться сознанию в качестве того, что продуцируется или же было продуцировано Эго.

И наконец, что радикально препятствует приобретению реального знания об Эго, так это тот совершенно особый способ, каким оно представляет себя рефлексивному сознанию. В самом деле, Эго являет себя лишь тогда, когда мы на него не смотрим. Надо, чтобы рефлектирующий взгляд остановился на «переживании» [«Erlebnis»], улавливая его в том виде, в каком оно

эманурует из состояния. И тогда, позади состояния, на горизонте, являет себя Эго. Оно, таким образом, видится только на периферии зрения, как бы «краем глаза». Как только я направляю свой взгляд [прямо] на него и как только я хочу добраться до него [непосредственно], не проходя через «переживание» [«Erlebnis»] и состояние, Эго улетучивается. Дело в том, что пытаюсь уловить Эго как таковое и к тому же как непосредственный объект моего сознания, я снова опускаюсь на **нерефлектированный** уровень, а Эго исчезает вместе с прекращением акта рефлексии. Отсюда это впечатление раздражающего и дразнящего отсутствия достоверности, которое побуждает многих философов помещать Я Qe] по эту сторону [en deza]¹⁹ состояния сознания и утверждать, что сознание должно обратиться на самого себя, чтобы увидеть Я [Je], располагающееся позади него. Но все это не то: дело в том, что Эго *по своей природе есть* нечто ускользающее.

Однако можно считать достоверным фактом то, что на **нерефлектированном** уровне Эго все-таки появляется. Когда меня спрашивают: «Что Вы делаете?» — и я, полностью поглощенный своим занятием, отвечаю: «Я пытаюсь повесить картину» или «Я чиню заднее колесо», — то эти фразы отнюдь не переносят меня на уровень рефлексии, я произношу их, не прерывая своей работы, не переставая обращать внимание исключительно на действия, поскольку они совершены, совершаются или должны совершиться, а не поскольку их совершаю я. Однако то «Я» [«Je»], о котором здесь идет речь, здесь не есть всего лишь синтаксическая форма. Оно имеет некоторый смысл; это — некоторое пустое понятие, которое и должно оставаться пустым. Подобно тому как я могу помыслить стул с помощью одного лишь понятия и при отсутствии всяких стульев, точно так же я могу помыслить Я Qe] при отсутствии Я [Je]. Именно этот момент делает очевидным то, что имеется в виду в таких фразах, как: «Что вы делаете сегодня **вечером?**», «Я иду в контору» или «Я встретил моего друга Пьера» или «Я должен ему написать» и т. д. и т. п. Однако Я [Je], опускаясь с рефлектированного уровня на уровень **нерефлектированный**, не просто опустошается. Оно деградирует: оно теряет свою *интимность*. Это понятие никогда не могло бы получить наполнение посредством данных интуиции, ибо оно теперь направлено не на то, на что направлена эта интуиция. То Я Qe], которое мы здесь находим, есть нечто вроде носителя тех действий, которые (я) [(je)] совершаю или должен совершить в мире и которые рассматриваются с точки зрения того, что они суть некие мирские качества, а не с точки зрения того, что они суть единства сознания. Например: дрова *должны* быть поколоты на мелкие куски, для того чтобы огонь мог разгореться. Они *должны* претерпеть это действие: здесь имеется в виду некоторое качество дров и некоторое объективное отношение дров к огню, который *должен* быть зажжен. В настоящий момент я [je] колю дрова, что означает: в мире реализуется данное действие,

¹⁹ «По эту сторону» состояния сознания здесь не означает имманентности сознанию. Здесь скорее всего имеется в виду следующее соображение: для того, чтобы уловить Я, сознание должно направиться не **«вперед»**, т. е. на некий посторонний объект или за его пределы, а внутрь самого себя, на самого себя. Однако и тогда Я окажется не в сознании, а «позади» сознания, т. е. на самом деле (в логическом смысле) **опять-таки** не по «эту», а «по ту сторону» сознания.

а в роли объективного и пустого носителя этого действия выступает *Я-концепт*. Вот почему тело и образы тела могут завершать процесс тотальной деградации, идущий от конкретного Я [Je] рефлексии до Я-концепта, выступая для последнего в качестве иллюзорного заполнителя. Я говорю, что «Я» [«Je»] колю дрова, и вижу, ощущаю объект «тело», который включен в выполнение этого действия. В таком случае тело служит видимым и осязаемым символом для Я [Je]. Таким образом, здесь можно наблюдать серию определенных преломлений и ступеней деградации, изучением которых и должна была бы заниматься «эгология».

Рефлектированный уровень	Рефлектированное сознание — имманентность — внутренность Эго интуиции — трансцендентность — интимность (сфера психического)
Нерефлектированный уровень	Я-концепт (факультативный) — пустота, трансцендентность — лишенность «интимности». Тело как иллюзорный заполнитель Я-концепта (сфера психофизического)

Е) Я [Je] и сознание в COGITO

Можно спросить: почему Cogito выступает поводом для появления Я (Je), так как ведь операция cogito, если она проведена корректно, есть улавливание чистого сознания, без конституирования состояний или действий. По правде сказать, здесь нет необходимости в Я (Je), ибо оно никогда не есть непосредственное единство актов сознания. Можно даже предположить существование сознания, осуществляющего такой чистый рефлексивный акт, которым это сознание преподносит бы себя самому себе в качестве безличностной спонтанности. Надо только иметь в виду, что феноменологическая редукция никогда не бывает совершенной. Здесь примешиваются весьма многочисленные психологические мотивации. Когда Декарт осуществляет свое Cogito, то у него это делается в связи с методическим сомнением, со стремлением «продвинуть вперед науку» и проч., а ведь все это — *действия и состояния*. Поэтому картезианский метод, его сомнение и проч., по природе своей предстает как комплекс операций, производимых неким Я [Je]. Вполне естественно, что осуществляя Cogito, которое реализуется в контексте этих операций и *которое предстает как логически связанное методическим сомнением*, мы видим, как на его горизонте появляется некое Я [Je]. Это Я (Je) есть некоторая идеальная форма связи, способ утверждать, что Cogito включено в ту же самую форму, что и сомнение. Одним словом,

Cogito лишено чистоты, это, без сомнения, некоторое спонтанное сознание, однако такое, которое остается синтетически связанным с актами сознания состояний и действий. Доказательством тому может служить то обстоятельство, что Cogito предстает сразу и как логический результат сомнения и как то, что кладет конец этому сомнению. Рефлексивное схватывание спонтанного сознания в качестве безличностной спонтанности должно было бы осуществляться *безо всякой* предшествующей *мотивации*. Формально [en droit] оно всегда возможно, однако оно остается весьма маловероятным или, по крайней мере, весьма редким событием в наших человеческих условиях. Во всяком случае, как мы уже говорили выше, то Я [Je], которое появляется на горизонте [акта] «Я мыслю», не выступает в качестве начала, творящего сознательную спонтанность. Сознание продуцирует себя перед лицом этого Я, направляется на его и стремится воссоединиться с ним. Это — все, что здесь можно сказать.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В заключение мы хотели бы сделать лишь три следующих замечания:

1. Предлагаемая нами концепция Эго, на наш взгляд, высвобождает трансцендентальную Сферу и вместе с тем очищает ее.

Трансцендентальная Сфера, очищенная от всяких эгологических структур, восстанавливает свою изначальную прозрачность. В некотором смысле это — *ничто*, так как все физические, психофизические и психические объекты, все истины, все ценности находятся вне ее, так как и само мое Я [Moi] прекратило свое участие в ней. Но вместе с тем это ничто есть *все*, ибо оно есть *сознание всех этих объектов*. Эта сфера уже не есть «внутренняя жизнь» — в том смысле, в каком Брюнsvик противопоставляет «внутреннюю жизнь» и «духовную жизнь», потому что она уже не есть нечто такое, что было бы *объектом* и что могло бы в то же время принадлежать интимной сфере сознания. Сомнения, угрызения совести, так называемые «кризисы сознания» и проч., короче говоря — все то, что составляет материал изданий, где описывается интимная жизнь сознания, превращается в простые *репрезентации*. Возможно, отсюда можно было бы извлечь некоторые полезные выводы в отношении моральной скромности. Но вместе с тем надо заметить, что — с описываемой точки зрения — мои чувства, мои состояния и даже само мое Эго перестают быть моей эксклюзивной собственностью. Сделаем уточнение: до сих пор проводилось радикальное различие между объективностью пространственно-временной вещи или вечной истины и субъективностью психических «состояний». Казалось, что субъект обладает привилегированным положением по отношению к своим собственным состояниям. Согласно этой концепции, когда два человека говорят, например, об одном и том же стуле, то они и в самом деле говорят об *одной и той же* вещи, тот стул, который один из них берет и приподнимает, есть *тот же самый* стул, который видит другой, здесь имеется не просто соответствие образов, но именно один-единственный объект. При этом, однако, считалось, что когда, скажем, Поль пытается *понять* какое-то психическое состояние Пьера, то он на самом деле никак не может *добраться* до этого состояния, *достичь*

его, а привилегия интуитивного схватывания этого состояния принадлежит одному лишь Пьеру. Полю не остается ничего иного, кроме как иметь перед собой некий эквивалент, созданный из пустых понятий, тщетно направляемых на достижение той реальности, которая по самой своей сущности недоступна для интуиции. Психологическое понимание осуществлялось по аналогии. И вот появляется феноменология, которая учит нас тому, что *состояния* — это объекты, что чувство как таковое (например, любовь или ненависть) есть трансцендентный объект и что оно не может быть втиснуто во внутреннее единство некоторого «сознания». Следовательно, если Пьер и Поль оба говорят, например, о любви Пьера, то уже нельзя утверждать, что один из них говорит вслепую и по аналогии о том, что другой полностью схватывает [своей интуицией]. Они говорят об одной и той же вещи; они, без сомнения, улавливают ее различными способами, однако эти способы могут носить в равной степени интуитивный характер. И чувство Пьера отнюдь не более *достоверно* для Пьера, чем для Поля. Как для одного, так и для другого, оно принадлежит категории объекта, который можно поставить под сомнение. Однако вся эта новая и глубокая концепция остается без последовательной реализации, если [настаивать на том, что] Я [Moi] Пьера, то Я [Moi], которое ненавидит или любит, остается некоторой существенной структурой сознания. Чувство и в самом деле остается привязанным к Я [Moi]. Оно как бы «прилеплено» к Я [Moi]. Когда мы втягиваем Я [Moi] в сознание, мы вместе с ним втягиваем в него и это чувство. Но нам, напротив, представлялось, что Я [Moi] есть некоторый трансцендентный объект, так же как и *состояние*, и что поэтому оно доступно для интуиции двух видов: это интуитивное схватывание тем сознанием, к которому это Я [Moi] относится, и интуитивное схватывание другими сознаниями, менее ясное, но от этого отнюдь не в меньшей степени обладающее интуитивным характером. Одним словом, Я [Moi] Пьера доступно не только для его собственной, но и для моей интуиции, и в обоих случаях оно есть объект некоторой неадекватной очевидности. Раз это так, то у Пьера не остается больше ничего «непроницаемого», если только не иметь в виду само его сознание. Но это последнее непроницаемо *самым радикальным образом*. Мы хотим сказать, что оно недоступно не только для интуиции, но и для мышления. Я не могу *постичь* сознание Пьера, не делая из него объекта (ибо я не постигаю его как то, что было бы *моим сознанием*). Я не могу его постичь именно потому, что здесь надо было бы мыслить его *сразу* и как чистую внутренность и как трансцендентность, что невозможно. Сознание не может постичь никаких других сознаний: оно постигает только одно сознание, а именно — само себя. Так благодаря нашей концепции Я [Moi] мы можем различать сферу, доступную для психологии, где метод внешнего наблюдения и интроспективный метод обладают одинаковыми правами и могут помогать друг другу, — и чистую трансцендентальную сферу, доступную одной лишь феноменологии.

Эта трансцендентальная сфера есть сфера *абсолютного* существования, т. е. сфера чистых спонтанностей, которые никогда не становятся объектами и которые сами определяют себя к существованию. Коль скоро Я [Moi] выступает как объект, то очевидно, что я никогда не смогу сказать: *мое* сознание, т. е. сознание моего Я [Moi] (разве что в чисто указательном смысле,

как, например, в том случае, когда я говорю: день *моего крещения*). Это не есть собственник сознания, оно есть всего лишь его объект. Разумеется, мы спонтанно конституируем наши состояния и наши действия в качестве продуктов Эго. Однако наши состояния и наши действия также суть объекты. Мы никогда не обладаем непосредственной интуицией, которая преподносила бы нам спонтанность некоторого сиюминутного сознания в качестве продуцированной Эго. Такое было бы невозможно. Подобное продуцирование мы можем представлять себе только на уровне обозначений и психологических гипотез, — и это заблуждение возможно лишь потому, что на этом уровне Эго и сознание пребывают *пустыми*. В соответствии с этим если мы понимаем [акт] «Я мыслю» таким образом, что делаем из мысли продукт Я [Je], то мы тем самым фактически уже конституировали мысль в модусе пассивности и модусе состояния, т. е. в модусе объекта; мы покинули уровень чистой рефлексии, где Эго появляется с исключаяющей сомнение достоверностью, но *на горизонте спонтанности*. Рефлексивная установка вполне корректно выражена в знаменитой фразе Рембо (из письма «ясновидца»): «Я — это кто-то другой». Контекст показывает, что он просто хотел сказать, что спонтанность состояний сознания не может эманировать из Я [Je]: она *идет в направлении к Я [Je]*, она соединяется с ним, она позволяет мельком увидеть его сквозь предельную густоту его ясности, но прежде всего она представляется как спонтанность *неделимая и безличностная*. Ставший общепринятым тезис, согласно которому наши мысли проистекают из некоего *безличностного бессознательного начала* и «*персонализируются*», становясь сознательными, представляется нам грубой и притом материалистической интерпретацией одной верной интуиции. Эта интерпретация получила поддержку среди психологов, которые прекрасно поняли, что сознание «не выходит» из Я [Je], но не смогли принять идею спонтанности, продуцирующей саму себя. Эти психологи, таким образом, наивно вообразили, что спонтанные акты сознания «выходят» из бессознательного, в котором они якобы уже существуют заранее, не замечая того, что они тем самым лишь отодвигают назад решение проблемы существования, с которой следует покончить, сформулировав ее, и к тому же затемняют ее, так как предшествующее существование спонтанностей в недрах предсознательного с необходимостью было бы существованием *пассивным*.

Мы, таким образом, можем сформулировать наш тезис: трансцендентальное сознание есть *безличностная спонтанность*. Оно определяет себя к существованию каждое мгновение, причем так, что мы не можем помыслить или представить себе что-либо *до него*. Так в каждом мгновении нашей сознательной жизни открывается нам творение *ex nihilo*. Причем речь идет не о каком-то новом *устроении*, а именно о новом существовании. Каждый из нас чувствует какую-то необычную тревогу, когда улавливает на деле это непрерывное творение существования, творцы которого — *не мы*. На этом уровне у человека возникает впечатление того, что он постоянно ускользает от самого себя, выходит за свои границы, оказываясь как бы застигнутым врасплох неким всегда неожиданным богатством, причем он все еще возлагает на бессознательное ответственность за то обстоятельство, что это сознание есть такая реальность, которая всегда опережает Я [Moi]. Я [Moi]

и в самом деле абсолютно не властно над этой спонтанностью, ибо *воля есть такой объект, который конституируется самой этой спонтанностью и для нее*. Воля направляется на состояния, чувства или вещи, но она никогда не обращается на сознание. Мы вполне отчетливо отдаем себе в этом отчет в тех случаях, когда пытаемся *желать* некоторое определенное сознание (я *хочу* уснуть, я не *хочу* больше думать о чем-то и проч.). В этих многообразных случаях *по существу* оказывается необходимым то, чтобы воля поддерживалась и сохранялась *сознанием, радикально противоположным* тому, которое она хочет заставить возникнуть (если я *хочу* уснуть, то я остаюсь бодрствующим, — если я не *хочу* думать о том или ином событии, то я *как раз поэтому* продолжаю думать именно о нем). Нам представляется, что эта жуткая спонтанность лежит в основе возникновения многочисленных психастенических состояний. Сознание страшится своей собственной спонтанности, потому что оно чувствует, что она находится *по ту сторону* свободы. Именно это можно ясно видеть на одном примере, который приводит Жане. Одна новобрачная, когда муж оставлял ее одну, с ужасом начинала думать о том, что она может подойти к окну и начать окликать прохожих, подобно тому как это делают проститутки. Ничто ни в ее воспитании, ни в ее прошлом, ни в ее характере не могло послужить объяснением подобных страхов. Нам же просто представляется, что какое-нибудь незначительное событие (не-что прочитанное, случайная беседа и т. п.) послужило здесь импульсом для возникновения состояния, которое можно было бы назвать головокружением от возможности. Она начинала чувствовать себя свободной, свободной до ужаса, и *поводом [occasion]* для того, чтобы перед ней открылась головокружительная бездна этой свободы, было именно то действие, которое она так боялась совершить. Однако это «умопомрачение» можно понять лишь предположив следующее: сознание вдруг является себе самому как реальность, бесконечно превосходящая по своим возможностям Я [Je], которое обычно выполняет для него функцию единства.

Возможно, и в самом деле функция Эго носит по существу не столько теоретический, сколько практический характер. Мы и вправду уже отмечали, что Эго не выполняет функцию обеспечения единства феноменов, что оно ограничивается тем, чтобы отражать некоторое *идеальное* единство, тогда как конкретное и реальное единство уже давно реализовано. Но может быть, его существенная роль состоит в том, чтобы скрывать от сознания его собственную спонтанность? Феноменологическое описание спонтанности могло бы и в самом деле показать, что спонтанность делает невозможными какое бы то ни было различие между действием и страданием и какую бы то ни было концепцию автономии воли. Эти понятия имеют значение лишь на том уровне, где всякая активность представляется как эманлирующая из пассивности, которую она трансцендирует, короче говоря — на том уровне, где человек рассматривает себя сразу и как субъект, и как объект. Однако необходимость, проистекающая из самого существа дела, делает невозможным различие между спонтанностью произвольной и спонтанностью непроизвольной.

Все поэтому происходит так, как если бы Эго конституировалось сознанием в качестве некоторого ложного представления о самом себе, как если

бы оно гипнотизировало себя этим Эго, которое оно конституировало, растворяясь в нем, и как если бы сознание делало Эго своим хранителем и своим законом: именно благодаря Эго и в самом деле только и может осуществляться различие между возможным и действительным, видимостью и бытием, желаемым и претерпеваемым.

Однако может случаться и так, что сознание вдруг продуцирует самого себя на уровне чистой рефлексии. Возможно, это происходит и не без участия Эго, однако это происходит так, что сознание со всех сторон ускользает от Эго, доминирует над ним и удерживает его вне самого себя посредством непрерывного творения. На этом уровне больше не существует *дистинкций* между возможным и действительным, так как здесь явление есть сам абсолют. Нет больше барьеров, нет границ, нет ничего такого, что скрывало бы сознание от него самого. И тогда сознание, замечая то, что можно было бы назвать фатальностью спонтанности, вдруг наполняется страхом: именно этот страх, абсолютный и неистребимый, этот страх перед самим собой представляется нам конститутивным моментом чистого сознания, и именно он дает ключ к пониманию тех психастенических расстройств, о которых мы говорили. Если Я [Je] акта «Я мыслю» есть изначальная структура сознания, то тогда такой страх невозможен. Если же, напротив, принять предлагаемую нами точку зрения, то тогда налицо не только последовательное объяснение этого рода расстройств, но еще и постоянно действующий мотив для выполнения феноменологической редукции. Как известно, Финк в своей статье, помещенной в «*Kantstudien*», не без сожаления признает, что пока мы остаемся в рамках «естественной» установки, у нас нет ни *разумного основания*, ни мотива для осуществления феноменологического *ἐλοχῆ*? самом деле, эта естественная установка представляется совершенно неуязвимой, и в ней невозможно обнаружить тех противоречий, которые, по Платону, приводят философствующего к тому, что он осуществляет известное философское обращение сознания. Таким образом, *ἐλοχῆ*? выступает в философии Гуссерля как некое чудо. Гуссерль и сам в «Картезианских размышлениях» весьма туманно намекает на некоторые психологические мотивы, как будто бы подталкивающие к осуществлению феноменологической редукции. Однако эти мотивы все же не представляются достаточными, а главное состоит в том, что редукция, похоже, может выполняться лишь на основе определенных длительных исследований; она, следовательно, выступает в качестве некой *ученой* процедуры, а это придает ей своеобразный налет праздности. Если же, напротив, «естественная установка» полностью предстает как определенное усилие, которое сознание делает для того, чтобы ускользнуть от самого себя, проецируя себя в Я (Je) и растворяясь в нем, и если это усилие никогда не бывает полностью успешным, если достаточно одного *лишь* акта простой рефлексии, для того чтобы сознательная спонтанность вдруг резко оторвалась от Я [Je] и выступила как независимая, то тогда *ἐλοχῆ*? же не чудо, оно уже не некий умозрительный метод, некая ученая процедура: это именно упомянутый страх, овладевающий нами так, что мы не можем его избежать, это сразу и событие, имеющее чисто трансцендентальное происхождение, и происшествие в нашей повседневной жизни, которое может случиться с нами всегда.

2. Эта концепция Эго представляется нам единственно возможным опровержением солипсизма. То опровержение, которое дает Гуссерль в «Формальной и трансцендентальной логике» и «Картезианских размышлениях», не может, по нашему мнению, быть эффективным в отношении солипсизма последовательного и продуманного. До тех пор, пока Я [Je] *будет* оставаться структурой сознания, всегда будет сохраняться возможность противопоставления сознания с его Я [Je] всем остальным существованиям. В конечном счете и вправду оказывается, что именно Я [Moi] продуцирует мир. И даже если определенные слои этого мира по самой своей природе требуют отношения к иному, то это мало меняет существо дела. Подобное отношение может быть просто качеством мира, который я сотворил, и оно отнюдь не обязывает меня принять допущение о реальном существовании других Я [Je].

Но если Я [Je] становится трансцендентной реальностью, то тогда оно участвует во всех мировых перипетиях. Оно не есть некий абсолют, оно во все не творило универсум, и оно подобно всем другим существованиям подпадает под операцию *ἔλθοι*;? как только Я [Je] лишается привилегированной позиции, солипсизм становится невыносимым. В самом деле, вместо того, чтобы говорить: «Я один существую как абсолют», — придется выражаться иначе: «Только абсолютное сознание существует как абсолют», — что, очевидно, уже является трюизмом. Мое Я [Je] правда *не более достоверно для сознания, чем Я [Je] других людей*. Оно лишь носит для меня более интимный характер.

3. Крайне левые теоретики иногда упрекали феноменологию в том, что она представляет собой одну из форм идеализма и топит реальность в потоке идей. Но если идеализм — это такая легко обходящая проблему зла философия, какую мы имеем у г-на Брюнсвика, если это такая философия, где усилие духовной ассимиляции никогда не встречается со случаями сопротивления извне, где такие беды, как страдание, голод, война, растворяются в неторопливом процессе унификации идей, — то нет ничего более несправедливого, как называть феноменологов идеалистами. Напротив, уже многие столетия в философии не было столь реалистического течения. Феноменология снова погрузила человека в мир, восстановила значимость его страхов и страданий, а также и его возмущений. К несчастью, пока Я [Je] будет считаться структурой абсолютного сознания, все еще можно будет обвинять феноменологию в том, что она является некой «доктриной-убежищем», что она изымает из мира еще какую-то часть человека и отвлекает внимание от действительных проблем. Нам представляется, что основания для такого упрека устраняются в том случае, когда мы понимаем Я [Moi] в качестве такого сущего, которое строго современно миру и существование которого обладает теми же самыми сущностными характеристиками, что и мир. Я всегда считал, что такая плодотворная рабочая гипотеза, как исторический материализм, отнюдь не нуждается для своего обоснования в такой несуразности, как материализм метафизический. В самом деле, для устранения духовных псевдоценностей и возвращения морали на реальную почву совершенно нет необходимости в том, чтобы *объект* предшествовал *субъекту*. Достаточно того, чтобы Я [Je] было современно миру и чтобы дуализм субъекта и объекта, носящий чисто логический характер, окончательно

но исчез из философского обихода. **Неверно**, что Мир сотворил Я [Moi], и неверно, что Я [Moi] сотворило Мир: это лишь два объекта для абсолютного, безличностного сознания, и именно посредством этого сознания они оказываются связанными друг с другом. Это абсолютное сознание, когда оно очищено от Я [Je], уже больше не имеет в себе ничего от *субъекта*, но это также уже и не некое собрание представлений: оно просто есть изначальное условие и абсолютный источник существования. И то отношение взаимозависимости, которое оно устанавливает между Я [Moi] и Миром, достаточно для того, чтобы Я [Moi] представало как «находящееся в опасности» перед лицом Мира и чтобы оно (косвенно, через посредство состояний) черпало из мира все свое содержание. Для философского обоснования совершенно позитивной морали и совершенно позитивной политики на самом деле не требуется ничего большего.

Перевод с фр. Андрея Кричевского

Неэгологическая концепция сознания¹

В первом издании *Логических исследований* Гуссерль не допускал возможность существования эго, отличного от эмпирического эго, и, следовательно, отрицал все теории, согласно которым акты *сознания* исходят из центра сознательной жизни. В высшей степени важный класс фактов сознания — интенциональные акты — обладает особым свойством противопоставления воспринимающего сознания (*experiencing mind*) и объекта, но зависимость от эго не является существенной характеристикой этих актов.² Разумеется, может возникнуть идея или представление эго; такая идея может возникнуть даже очень легко, или, иначе говоря, может существовать *особая* диспозиция или готовность для ее появления. Но только в случае ее действительного появления упомянутый акт может восприниматься как связанный или имеющий отношение к эго. Однако подобный вариант вовсе не является общим правилом. Напротив, когда субъект обращает все больше внимания на объект, представляемый ему переживаемым актом, он становится все более поглощенным восприятием объекта, и чем более субъект «забывает» самого себя, тем меньше шансов на то, что представление его эго вмешается в деятельность и работу его сознания. Несмотря на то, что субъект, разумеется, осознает в подобной ситуации свое восприятие объекта, он, тем не менее, не квалифицирует его как проявление своей личной жизни или как нечто, возникающее из предполагаемого центра его жизни. Чтобы удостовериться в том, что акт, который переживает субъект, является его актом, ему необходимо сначала принять рефлексивную установку, и только после этого он может установить связь между схваченным подобным образом актом и своим эго. Последнее, однако, является ничем иным как комплексом или единством ментальных фактов. Независимо от того, рассматриваем ли мы «феноменальное эго» — т. е. комплекс ментальных фактов, осознаваемых субъектом в действительный момент времени и в любом модусе их осознания — или «физическое эго», которое содержит «феноменальное эго» как свою часть и выходит за его пределы, также как материальная вещь содержит и выходит за пределы той своей части, которая

¹ Данная статья была впервые опубликована в *Philosophy and Phenomenological Research*, I (сентябрь, 1940 — июнь, 1941).

² Husserl, *Logische Untersuchungen* (Halle, 1900-1901), II, v, §§ 4, 8, lab.

наблюдается в конкретном опыте, нас в любом случае интересуют только акты, реальные события сознания, ментальные факты и формируемый ими комплекс. Если они и объединены в комплексы, то только вследствие своего сосуществования и последовательности, а также вследствие отношения, которое факты сознания налагают друг на друга, но никак не по причине какой-либо особой сущности, отличной от фактов сознания, которая бы их обуславливала и устанавливала между ними единство. То, что подразумевается под эго неразрывно связано с этим единым комплексом. Оно обретает собственное единство и внутреннюю согласованность от актов, которые в него входят и его конституируют; и оно является ничем иным как организованной совокупностью этих актов. Таким образом, рефлексия субъекта относительно переживаемого им акта, его удостоверение в том, что этот акт является его актом — все это означает что, упомянутый акт является частью комплекса и занимает определенное место внутри этого единого и организованного целого. Очевидно, что в этой теории нет места для центра или полюса в жизни сознания, из которого акты могли бы исходить или появляться.

Позднее Гуссерль изменил свои взгляды и поддержал теорию Наторпа, которую в первом издании *Логических исследований* подверг недвусмысленной критике. В *Идеях* мы действительно обнаруживаем явную эгологическую концепцию сознания. Здесь Гуссерль утверждает «чистое эго», как отличное от эмпирического эго, т. е. как отличное не только от психофизического эго, но даже и от психического.³ В отличие от последнего «чистое эго» не подвергается влиянию феноменологической редукции; оно не претерпевает трансформацию в феномен, представляющий себя сознанию и конституированный в то, чем он является для нас в определенных переживаниях. Феноменологическая редукция оставляет нам поле трансцендентально очищенных переживаний. Каждое такое переживание — поскольку оно является интенциональным актом — должно сразу же характеризоваться как «направленное на» и «исходящее из». Таким образом, при строго феноменологическом наблюдении интенциональный акт представляется в качестве луча, направленного на объект и исходящего из центра или источника излучения. Направление луча может измениться на противоположное так, чтобы он воспринимался как направленный на эго, а не исходящий из него, и тогда эго воспринимается как обладающее некоторыми свойствами объекта. Так или иначе, феноменологический анализ представляет акты эманулирующими из источника, называемого «чистым эго».

Последний существует «внутри» своих актов, которые являются «его модусами существования, такими как свободный выход (going out) из сознания (oneself) или свободный в него возврат, спонтанное действие, переживание присущих объекту свойств, переживание чувства страдания и т. д.»⁴ «В каждом бодрствующем *cogito* «скользящий» луч, исходящий из чистого эго, на-

³ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Halle, 1913), Vol. I, §§ 54, 57, 80. (Здесь и далее: *Идеи*. Номера страниц указаны по первому изданию, соответствуют номерам страниц на полях в издании Louvain под редакцией В. Бимеля [*Husserliana*, Vol. III, The Hague, 1950].)

⁴ *Ibid.*, p. 270.

правлен на «объект» коррелята сознания... вещь, факт и т. д.»⁵ Акт в силу самой своей структуры с необходимостью связан с источником своего происхождения. Однако «чистое эго» не прикреплено к какому-либо отдельному акту, ибо не только сам этот акт, но и все другие акты исходят из него; все они появляются из одного и того же «чистого эго». Таким образом, «чистое эго», которое очевидно не является нозмой, также не может определяться как действительная часть, элемент или момент, присущие ноззису, ибо оно остается неизменным относительно всех ноззисов, принадлежащих одному потоку восприятия. Поэтому после проведения феноменологической редукции остается не только поле ноззисов с их нозматическими коррелятами, но также и особая не выносимая за скобки сущность, полностью находящаяся внутри области трансцендентально очищенного сознания и к тому же являющаяся трансцендентной относительно любого отдельного акта, принадлежащего этому сознанию. Поэтому Гуссерль характеризует «чистое эго» как «неконституированную трансцендентность — *трансцендентность в имманентности*». В данной концепции сознание рассматривается как поляризованное; в *Картезианских медитациях* Гуссерль действительно говорит о двойной поляризации актов сознания: с одной стороны относительно объекта, с другой — относительно неизменного перманентного эго.⁶

Сартр снова поднимает обсуждение этого вопроса и в результате приходит к полной поддержке доктрины Гуссерля, изложенной в первом издании *Логических исследований*; согласно Сартру теория эго, изложенная в *Идеях*, несовместима с феноменологической концепцией сознания.⁷

Если акты рассматриваются так, как они переживаются или переживались, то чистое или трансцендентальное эго не может быть найдено в качестве данного до тех пор, пока не будет принята установка рефлексии. Например, я только что прочитал рассказ и теперь вспоминаю процесс чтения в попытке дать себе отчет об этом переживании. Имело место существо, которое было в сознании относительно книги, героя, излагаемых событий, относительно всего рассказа в его развитии; более того, также имело место внутреннее сознание того, что я все это осознавал. Однако ни вышеописанное сознание относительно чего-либо, ни внутреннее осознание всего этого не воспринималось мной как относящееся к моему эго. Последнее вообще не появлялось. Эго не появляется ни в какой форме данности, пока акт воспринимается, или мы следуем за воспринимаемым актом в его протекании, обращая внимание скорее на объекты, представляющие себя в этом акте, а не на факт переживания самого акта (т. е. мы не объективируем сам акт, не схватываем его как физическое событие в жизни нашего сознания, как нечто, принадлежащее потоку сознания). Ни один теоретический или практический акт, противопоставляющий воспринимающее сознание и объект, отличный от другого акта, который подобно исходному акту принадлежит к этому же потоку сознания, не отсылает к эго воспринимающего субъекта. Все эти акты являют-

⁵ Ibid., p. 243.

⁶ Husserl, *Cartesian Meditations*, перев. D. Cairns (The Hague, 1960), §31.

⁷ Jean-Paul Sartre, «La transcendance de l'ego», *Recherches Philosophiques*, VI (1936—1937), PP. 85—123. (См. наст. изд., с. 86—121)

ся безличными в том смысле, что субъект в своем восприятии объекта, а также в своем осознании этого восприятия, все равно не осознает свое эго или его вмешательство в процесс восприятия. Даже так называемые простые эмоциональные реакции могут быть безличными в этом смысле. Я вижу, что у моего друга **неприятности**, и я помогаю ему. Здесь моей данностью является «нуждающийся в помощи мой друг». Эта «потребность в помощи» является свойством, присущим явлению моего друга, или точнее присущим, так сказать, моему другу такому, каким он стоит перед моим сознанием (mind) в данной конкретной ситуации. Мир, в котором мы живем и функционируем, наполнен предметами, обладающими не только цветами, теплотой, запахами, формами и т. д., но также и такими качествами как привлекательность, отвратительность, приемлемость, несоответствие, красота, годность для тех или иных целей и т.п. В этом мире имеют место осуществляемые действия или действие, которые только предстоит осуществить, и эти действия отражаются в вещах, с которыми они связаны, в виде качеств. Все качества упомянутого вида принадлежат вещам, в которых они проявляются; они вносят свой вклад в создание образа, в котором нам даны или для нас существуют вещи, с которыми мы имеем дело в обыденной жизни. Эти качества являются частью вещей и в этом смысле они **объективны**.⁸ Таким образом, восприятие или реакция на подобное качество по существу не отличаются от акта восприятия красного или зеленого цвета. Помогая нуждающемуся в помощи другу, я в своем поведении учитываю определенные объективные свойства, которые как силы воздействуют на мое сознание (mind). Ввиду того, что мое поведение находится в зависимости от объективного факта и ему соответствует, принимаемая мной установка является неререфлективной. По сути, я осознаю то, что мой друг нуждается в помощи, определенные беспокоящие его обстоятельства, действия, которые я могу сделать, чтобы помочь ему. Но я здесь никак не сталкиваюсь ни со своим эго, ни с неприятным состоянием, вызванным в нем наблюдением неприятностей, происходящих с моим другом, так чтобы можно было подумать, что я помогаю ему только для того, чтобы избавиться от неприятного состояния, упраздняя породившую его причину. Поэтому до тех пор, пока эмоциональные акты воспринимаются в неререфлективной установке, т. е. не зависят от собственных ментальных состояний воспринимающего субъекта, их следует рассматривать без всякой отсылки к эго воспринимающего субъекта.

В корпусе феноменологических доктрин нет места для чистого или трансцендентального эго, поскольку не существует функции, которую оно могло

⁸ Представители **гештальт** психологии именуют эти качества «характеристиками потребности» («demand characters»), «физиогномическими характеристиками» («physiognomic characters») и «функциональными характеристиками» («functional characters») и считают, что они принадлежат вещам и являются свойствами определенных объектов. Несмотря на то, что объяснить эти характеристики в психофизических терминах можно лишь через **динамическое** взаимодействие между силами эго и силами окружающей среды, тем не менее они не принадлежат эго, а находятся в самих вещах (см. К. **Koffka**, *Principles of Gestalt Psychology* [New York, 1935], pp. 356–61, 391–93). В настоящем обсуждении нас интересует не объяснительная теория, а только описательное утверждение; в этом смысле между Сартром и гештальт психологией нет никаких расхождений.

бы выполнять. В обыденном понимании функцией, приписываемой эго, является установление единства между разрозненными ментальными фактами. Феноменология допускает два вида единства жизни сознания. Во-первых, существует единство между теми временно отделенными друг от друга ментальными фактами, через которые один и тот же объект представляет себя, например, между всеми операциями, имеющими место при сложении двух и двух и получении четырех. Это единство существует только относительно одного и того же объекта, от которого зависит каждый отдельный акт из всех упомянутых актов, так что все они *должны* характеризоваться как сознание *этого объекта*; но данное единство существует только в этом конкретном отношении, поскольку во всех других отношениях эти акты могут быть разделены любым возможным способом. Поэтому здесь нет подлинного единства. Оно зависит от *интенциональности* сознания. Поскольку сознание определяется через *интенциональность*, то нет необходимости в установлении подобного единства с помощью эго.⁹ Единство второго вида является подлинным: это единство актов в их протекании, объединение актов-моментов в длящиеся акты и объединение актов, относящихся к настоящему, и актов, относящихся к прошлому, так, что жизнь сознания приобретает характер потока. Сартр указывает, что в высшей степени значимым является то, что, рассматривая это единство в *Лекциях по феноменологии внутреннего сознания-времени*, Гуссерль ни разу не прибегает к помощи объединяющей и синтезирующей силы эго. Единство сознания ни при каких обстоятельствах не зависит от эго; скорее наоборот, последнее обуславливается первым. Выходит, что гипотеза трансцендентального эго оказывается вполне бесполезной. Она даже является пагубной. Гуссерль настаивает на различии между эмпирическим и трансцендентальными эго. Последнее ни в коем случае нельзя спутывать с личностью, а следует считать чисто формальным принципом. Несмотря на всю его формальность и предполагаемое отсутствие в нем содержания, Сартр, тем не менее, считает, что оно обретает форму того, что называется личностью, хотя и в бесконечно сжатом виде. Поскольку в эгологической концепции сознания предполагается, что акты эмануруют из эго, то субстанциализируется само сознание и превращается в нечто, похожее на монаду. Следовательно, эгологическая концепция сознания открыта для критики, которую Гуссерль использовал против взглядов Декарта.

Как теоретические рассуждения, так и дескриптивный анализ, приводят к одному и тому же выводу: эго не появляется до тех пор, пока мы не принимаем рефлексивную установку. На нерелективном уровне эго вообще не существует. Свободный от рефлексии акт сознания не имеет никакого отношения к эго и никак с ним не связан. Это справедливо как для психологии, так и для трансцендентальной феноменологии.

Под рефлексией подразумевается схватывание акта А актом В, с целью сделать первый объектом последнего. Однако, акт В в свою очередь не схватывается каким-либо третьим актом и не становится его объектом. Сам

⁹ У. Джеймс, *Principles of Psychology* (London, 1908), I, p. 459, также считает, что «ощущение идентичности познаваемого объекта» не зависит от «ощущения идентичности познающего субъекта», т. е. от «сознания собственной идентичности». См. также I, pp. 277–78.

схватывающий акт переживается в нереплексивной установке, точно также как это происходит в случае с актом направленным на определенный объект, не являющийся ментальным фактом, принадлежащим тому же потоку сознания. Несмотря на то, что рефлексия осуществляется посредством схватывания одним актом другого акта, она не распространяется на акт В. Этот акт не подвержен рефлексии до тех пор, пока не переживается акт С, который в свою очередь схватывает акт В. (В данном случае все, что утверждалось относительно акта В, распространяется и на акт С.) Ввиду того, что схватывающий акт В рассматривается как пережитое ментальное состояние независимо от его объекта, то все, что было сказано относительно актов, переживаемых на нереплексивном уровне, также относится и к нему. Таким образом, если схватывающий акт В направлен на эго, то эта направленность имеет место не по причине того, что этот акт является актом сознания, а из-за наличия определенного объекта, к которому он относится. Следовательно, связь акта с эго не является необходимой, или, вернее, она является не более обязательной, чем связь этого акта с любым другим объектом.¹⁰ Поскольку акты рефлексии являются такими же актами, как и акты, направленные на объекты, отличные от ментальных состояний воспринимающего субъекта, то, как первые, так и последние совершенно не обязательно должны быть связаны с эго. Сознание не имеет эгологической структуры; эго им не обладает; эго акты не исходят из источника или центра, называемого эго.¹¹ Сознание определяется через интенциональность. Здесь с одной стороны имеет место сознание объекта, а с другой — внутреннее сознание самого себя. Столкнувшись с объектом, я одновременно сознаю этот объект и осознаю свое сознание этого объекта. Это осознание ни в коем случае не является рефлексией: чтобы узнать о том, что я воспринимаю объект, который я, например, созерцаю, мне не нужно переживать второй акт, направленный непосредственно на мое восприятие и делающий его своим объектом. В обыденном восприятии объекта, я осознаю это самое восприятие. В этом заключается особый модус существования, присущий сознанию, для которого являться значит совершенно то же самое, что и быть, и в этом смысле в сознании присутствует абсолютность. После проведения феноменологической редукции у нас остается трансцендентальное сознание как личностное и как до-личностное поле. Эго, как и все другие объекты, подпадает под феноменологическую редукцию, поэтому, как утверждает Сартр, корректно говорить, что «имеет место сознание этого стула», а не «я сознаю этот стул».

Вданной концепции сознания нет места для эго, отличного от физическо-го или психофизического эго, иными словами, здесь нет иного эго, кроме эмпирического.¹² Последнее может быть рассмотрено только как объект и как

1» См. *ibid.*, I, pp. 274-75.

11 Рассматривая проблему внимания, автор также пришел к неэгологической концепции сознания. (См. Aron Gurwitsch, «Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich,» *Psychologische Forschung*, XII [1939]. См. выше «Phenomenology of Thematics and the Pure Ego: Studies of the Relation between Gestalt Theory and Phenomenology,» chap. II, 7, chap. III, 19, chap. IV, 4.)

12Таким образом, мы избавляемся от этой парадоксальной и противоречивой сущности, которой является «чистое эго», не являющееся ни *ноэтическим*, ни *ноэматическим*; ни объектом,

трансцендентная сущность. В этом заключается истинная позиция Сартра. Следовательно, встает вопрос относительно актов, посредством которых мы создаем этот объект, и относительно его конституирования для сознания.

На основании всего вышеуказанного мы можем предположить, что представление эго себя самому себе каким-то образом связано с рефлексией. Рассмотрим все, что происходит во время рефлексии. Я вспоминаю недавно проделанную экскурсию и, делая это, я снова вижу ландшафт, который я пересек. Что в данном случае является объектом моей мысли? Им является представленный мне ландшафт, который, разумеется, представляется мне не как данный, а как бывший когда-то данным. Поскольку этот акт переживается в нерефлексивной установке, в нем нет какой-либо связи с эго. А теперь попробуем рефлексировать относительно этого акта. Когда мы это делаем, ландшафт из вида не исчезает. Однако объектом нашей мысли теперь является не просто ландшафт; скорее мы начинаем осознавать тот факт, что переживались определенные акты, направленные на ландшафт, и что это происходило в определенный момент осознаваемого времени, и что эти акты занимали определенное место внутри потока сознания. Именно это подразумевается в выражении «я видел ландшафт», тогда как адекватным выражением первой мысли было бы описание самого ландшафта, т. е. определенное утверждение о нем. Будучи схваченным в акте рефлексии, схваченный акт обретает собственную структуру и отношение к эго, которого у него раньше не было. Рефлексия обуславливает появление нового объекта — эго — который появляется только при условии принятия данной установки. Поскольку схватывающий акт сам не является схваченным, то в нем отсутствует эгологическая структура. Он находится в отношении с эго только как с объектом, и он обнаруживает связь этого объекта со своим собственным объектом, а именно со схваченным актом, на который он направлен. Следовательно, рассматриваемое эго является таковым относительно схваченного, а не схватывающего акта.

Это утверждение все еще оставляет несколько вопросов. Рефлексия влечет за собой модификацию актов, относительно которых она проводится.¹³ Будучи схваченным, акт в некоторой степени лишается своей спонтанности. Если в обыденной установке акт просто переживается, то, будучи схваченным, он объективируется; он становится конечной целью направленного на него акта. Наряду с модификацией самого акта в его полноте, также модифицируются все его ноэтические и ноэматические элементы, составные части, структуры.¹⁴ Теперь предстают с полной очевидностью компоненты и структуры, задействованные при создании самого акта и его ноэматического коррелята, (т. е. делающие их такими, какими они предстают сознанию

ни фактом сознания. И вместе с ней мы также избавляемся от назойливой и, на мой взгляд, надуманной проблемы «идентичности трех эго»: эмпирического и мирского эго; трансцендентального эго, в сознательной жизни которого конституируется весь мир, включая эмпирическое эго; и эго-наблюдателя, осуществляющего феноменологическую редукцию и созерцающего проведенное конституирование. См. E. Fink, «Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik,» *Kantstudien*, XXXVIII (1933), PP. 355-57, 383.

¹³ См. Husserl, *Ideen*, I, §78.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 286-87.

(mind) воспринимающего субъекта), но которые не были даны в явной форме, поскольку сам акт только переживался. Именно их представляет рефлексия. Она позволяет переживающему субъекту наблюдать его собственные переживания, выявлять и обнаруживать все, что связано с этими переживаниями, и тем самым делает возможным знание субъекта о присущем ему осознании и о том, что он осознает. Поэтому рефлексия является неотъемлемым методологическим условием для любого аналитического исследования сознания. С другой стороны, в том, что было сказано об изменении, которое привносит рефлексия в рассматриваемые ей акты, уже заложено указание на рамки, которыми это изменение (alteration) ограничено. Это изменение возникает из функции рефлексии, которая заключается в рассмотрении схваченного акта и в проявлении его содержания.¹⁵ Следовательно, рефлексия не всегда значит полную модификацию соответствующих актов.¹⁶ Акт не начинает существовать, благодаря тому, что становится схваченным; наоборот, он предстает в качестве уже существовавшего ранее, т. е. как пережитый до того, как стал схваченным.¹⁷ Это также относится ко всем ноэтическим и ноэматическим компонентам и структурам акта. Если до схватывания акт был определенным сознанием определенного объекта, то он продолжает таковым являться и после схватывания. При рефлексии все компоненты и структуры акта лишь проявляются и становятся очевидными; ни один из них не порождается рефлексией.¹⁸ Рефлексия обнаруживает, а не порождает: изменение (alteration), вносимое ей в акт, связано лишь с модусом, в котором этот акт переживается; оно связано именно с модусом, а не с содержанием осознания. Согласно теории Сартра, которую, как мне кажется, следует признать верной, акт обретает отношение к эго, будучи схваченным. Но вопреки неэгологической концепции сознания Сартра, здесь не имеется в виду выявление структуры, которая существовала до того, как акт был схвачен. Напротив, вышесказанное сводится к утверждению о том, что устанавливается отношение между актом и объектом, который не возникал до того, как акт был схвачен. Иными словами, рефлексия, согласно Сартру, вводит новый объект, а также является чем-то большим, чем просто необходимым условием для конституирования и существования этого объекта, т. е. эго. Но каким образом рефлексия, в том виде, в каком она здесь описана, может обуславливать появление нового объекта? Какова природа такого объекта? В каком виде этот объект представляет себя при упомянутых условиях? Здесь я ограничусь лишь постановкой этих вопросов, указывая на то, что, как мне кажется, является пробелом в аргументации Сартра.

Когда схваченный акт появляется как связанный с эго, последнее представляется как превосходящее этот акт. В действительности эго предстает как связанное не только с актом, пережитым и схваченным в настоящий момент, но также и с другими актами, количество которых может быть неопределенным. Оно представляется в качестве неизменной сущности, продолжа-

¹⁵ См. Husserl, *Cartesian Meditations*, pp. 33f.

¹⁶ Husserl, *Ideen*, I, §79.

¹⁷ *Ibid.*, §77.

¹⁸ См. *ibid.*, §§ 106, 108.

ющей существовать за пределами схваченного акта, который, подобно всем ментальным состояниям, по своей сути является временным. Таким образом, это проявляется скорее *через* схваченный акт, а не в схваченном акте. Причем все вышесказанное сочетается с тем, что это является трансцендентной сущностью. В таком случае нам следует исследовать его конституирование. Однако оно не конституируется непосредственно (in a direct way). Первыми конституируемыми синтетическими единствами являются диспозиции (*ütats*), действия и качества. Прежде чем исследовать конституирование это, нам необходимо рассмотреть конституирование этих трансцендентных физических объектов.

Если я испытываю к кому-либо отвращение, то говорю: «Я ненавижу этого человека». Отвращение является действительным чувством, которое я схватываю в акте рефлексии, и относительно реальности этого чувства не может быть никаких сомнений. Однако выражение «я ненавижу этого человека» содержит нечто большее, чем просто утверждение о действительном чувстве. Я хочу сказать, что обладаю неизменной диспозицией ненависти по отношению к этому человеку, что эта диспозиция не возникает лишь в момент появления во мне чувства отвращения, и что она не пропадет с исчезновением действительного чувства. Напротив, я уже давно ненавижу этого человека и буду ненавидеть его всегда. Та же самая ненависть, которая проявляется в моем действительном чувстве, проявилась вчера в отвращении, которое я почувствовал, когда увидел этого человека, и ее проявление в сходных чувствах можно ожидать в будущем, когда мне придется снова увидеть этого человека и т. д. Предполагается, что эта диспозиция сохраняется, даже никак себя не выражая, когда, например, я не вижу этого человека, или когда я слишком чем-то занят, чтобы думать о нем. Относительно этой диспозиции допускается различие между существованием и явлением, ибо она является постоянной. Из этого мы можем заключить, что она является не фактом сознания, а трансцендентным психическим объектом, конституированным на основании фактов сознания, данных в модусе рефлексии. Ненависть, будучи идентичной с конституированным синтетическим единством, противопоставляется множественным чувствам отвращения, антипатии, омерзения и т. д., через которые она проявляется. Ненависть проявляется во всей своей полноте через любое из этих чувств, подобно тому, как материальная вещь представляет себя во всей полноте через любую вариацию перспективы. И также как материальная вещь отличается от каждой вариации перспективы или модуса явленности, ненависть не сводится к отдельному чувству, через которое она о себе заявляет. Будучи связанными друг с другом, различные чувства объединяются и поляризуются относительно некоторого трансцендентного единства, постоянной диспозиции; как следствие, можно предвидеть, что другие сходные чувства, которые появятся в будущем, будут также связаны с прошлыми и настоящими чувствами и будут поляризованы относительно того же самого единства, имеющего отношение к этим чувствам. Однако в сознании (mind) наивного наблюдателя ненависть представляется в виде источника, из которого исходит чувство отвращения; кажется, что диспозиция, как источник и первопричина, должна существовать раньше того, что из нее исходит; это обстоятельство, охарактере-

ризованное Сартром как «волшебство» (magic), мы рассмотрим подробнее позже. Данная концепция психических диспозиций, как трансцендентных объектов и конституированных синтетических единств, имеет два важных следствия.

Подобно всем сходным сущностям, психические диспозиции подвержены неопределенности и сомнению. Каждое основанное на действительном опыте суждение касательно подобной диспозиции может быть опровергнуто более поздним опытом. Будучи убежденным в своей ненависти к определенному человеку, я могу ошибаться не только в том смысле, что моя диспозиция по отношению к нему может измениться, но даже в самый момент, когда я чувствую к нему отвращение и интерпретирую это чувство как выражение ненависти, я могу впасть в ошибку относительно своей истинной диспозиции. Это очевидно в тех случаях, когда в запале гнева я говорю человеку: «Я тебя ненавижу», но через некоторое время я отказываюсь от своего заявления и говорю: «Нет, это не так, я сказал это в гнев». Именно мое чувство отвращения, как действительно переживаемое ментальное состояние, обнаруживается рефлексией и не является подверженным сомнению. Но рефлексия не идет дальше этого. Абсолютная достоверность утверждения рефлексии не превосходит действительное чувство, как факт сознания, и не распространяется на объективное и объективированное единство, конституируемое этим фактом сознания, и о котором этот факт свидетельствует. В своем отношении к фактам сознания рефлексия не подвергается сомнению, чего нельзя сказать о рефлексии в отношении трансцендентных единств, конституируемых на основе этих фактов. В данном случае ситуация ничем не отличается от ситуации восприятия материальных вещей. Таким образом, мы можем рассмотреть возможность ошибки в собственных чувствах в свете существования постоянных диспозиций без отсылки к гипотезе о бессознательном сознании (unconsciousness).

Другое следствие связано с постижением сознания (mind) других людей. Когда я обсуждаю со своим другом его любовь, то подразумеваю тот же самый объект, что и он, а именно конституированное психическое единство, отличное от множественных актов сознания, через которые оно **проявляется**. Данный объект, т. е. его любовь, в равной степени подвержен сомнению, как для меня, так и для моего друга. Несомненно, что акты, посредством которых мой друг осознает, что влюблен, не совпадают с актами, через которые я узнаю о его любви. Тем не менее, чувство объективности заключается именно в том обстоятельстве, что объект, оставаясь неизменным, представляет себя через акты, которые отличаются друг от друга не только по своему количеству, но и по своему типу. Мое эго и мои психические акты, в противоположность актам сознания, перестают являться исключительно моей собственностью, поскольку они становятся доступными другим людям, тогда как ничего подобного не происходит с моим сознанием; оно остается закрытым и недоступным для всех кроме меня самого. Таким образом, проблема постижения сознания (mind) других людей упрощается и должна быть сформулирована по-новому. Однако условием этого упрощения является неэгологическая концепция сознания. По существу такие психические диспозиции как любовь, ненависть и проч. связаны с эго особым способом, кото-

рый мы рассмотрим ниже. Если бы это являлось существенной структурой сознания, то непроницаемость и недоступность сознания распространились бы на психические факты, а также на само это, поскольку оно конституируется на основе этих фактов. В таком случае я действительно мог бы понять своего друга как по аналогии. И это ни в коем случае не являлось бы пониманием. Все представления по аналогии, как бы далеко я в них не зашел никогда не предоставят мне тот же объект, что дан моему другу, и о котором он говорит.

Кроме диспозиций существует еще два вида конституированных психических объектов. Во-первых, мы отличаем *действия*, направленные на внешние объекты, например, письмо, вождение автомобиля и проч., от чисто психических действий, таких как мышление, умозаключение, сомнение, исследование, продвижение вперед науки и знания и т. д. Все эти действия могут планироваться, выполняться, обсуждаться, припоминаться и т. д. Их выполнение требует времени, проходит через фазы, выражается в языке, обладает различными моментами так, что эти действия являются *ноэматических* единствами в противоположность многочисленным актам и системам актов, которые на них направлены и обуславливают их конституирование. Во-вторых, у нас есть такие *качества*, как быть вспыльчивым, испытывать ненависть, враждебность и т. д., которые рассматриваются как потенциальные и виртуальные состояния (*potentialities and virtualities*) действий, которые предстоит выполнить, и диспозиций, которые предстоит принять. К этому классу психических объектов относятся все добродетели, недостатки, вкусы, способности, склонности и т. д.

Это в таком случае — это синтетическое единство этих психических объектов, которые по преимуществу являются диспозициями и действиями, иными словами, оно оказывается трансцендентным единством трансцендентных единств. Все эти объекты находят основание в это, которое осуществляет их постоянный синтез. Однако это основание не отличается от того, для чего оно таковым является; ситуация здесь отличается от примера обычного центра, относительно которого организованы различные материалы, и который только конституирует единство между этими материалами и сам к ним не принадлежит. Такое основание было бы в известной степени независимым от того, что оно поддерживает. Если бы это являлось основанием подобного рода, то оно не было бы связано с актами и диспозициями. В действительности же оно с ними связано. Производимые мной действия, в широком смысле слова, влияют на меня, как непосредственно, так и косвенно. *Основание*, которое зависит от того, что происходит с материалами, для которых оно таковым является, вероятно, может являться только конкретной организованной совокупностью этих материалов. Именно это имеет место в случае с это: оно является ничем иным как конкретной совокупностью диспозиций и актов, для которых оно является основанием, и оно не может быть найдено нигде, кроме как внутри этих психических единств. Для психических объектов это является тем же, чем вселенная является для материальных вещей: как первое, так и последнее следует рассматривать как бесконечные синтетические совокупности. По причине своего сосуществования психические объекты группируются в организованное единство; именно этим

единством является эго. Следовательно, оно никогда не может восприниматься непосредственно. Эго можно постичь только в рефлексии, схватывающей акт сознания в его отношении к определенной диспозиции; после этого *на горизонте*, за диспозицией *появляется эго*. Все это происходит в соответствии с тем фактом, что эго является всеобъемлющей совокупностью диспозиций. Следовательно, относительно отдельной диспозиции оно *является* горизонтом или рамкой, в которую вставляется данная диспозиция.

Для наивного, т. е. неаналитического, сознания (*mind*) наблюдателя — а все мы в определенной мере являемся таким наблюдателями — вещи представляются в несколько ином свете. Для людей эго является чем-то гораздо *большим*, чем всеобъемлющей совокупностью диспозиций, и им не нравится идея о том, что новая, только что появившаяся диспозиция, присоединяясь к старым диспозициям, тем самым проникает в эго. Им кажется, что скорее эго производит диспозиции, из которых акты сознания, например, чувства, *эманерируют* описанным выше образом. Феноменология учит нас рассматривать диспозиции как объективированные единства, конституированные посредством фактов сознания, и воспринимать эго как организованную совокупность этих диспозиций, иными словами, как совокупность, конституируемую на основе этих диспозиций. Однако для обыденного наблюдателя все предстает в обратном порядке. Эго становится источником или началом, а то, что в действительности является первыми доступными данными, т. е. акты сознания, становятся конечными продуктами. Если мы допускаем подобный наивный взгляд, мы приходим к тому, что «действительная происхождение» (*real production*) проходит в порядке, обратном порядку конституирования. Таким образом, эго наделяется характеристиками, принадлежащими исключительно сознанию, такими как, например, спонтанность. Отсюда происходит и весь набор парадоксов, связанных с эго. Появление диспозиций из эго становится иррациональным, не умопостижимым и, в конечном счете, по мнению Сартра, не может даже быть рассмотрено, кроме как в виде «волшебства».

Как мне кажется, Сартр зашел слишком далеко в допущении неаналитического, наивного взгляда. Рассматриваемая тема в действительности является настолько же уникальной, насколько кажется таковой. В течение многих веков считалось, что материальные вещи содержали внутреннюю суть или ядро. Предполагалось, что эта субстанция или сущность не только обуславливала качества вещи, но также и порождала их; считалось, что она являлась своего рода источником, из которого исходят влияние, которое одна вещь оказывает на другую вещь; наконец, предполагалось, что она оставалась неизменной, когда вещь подвергалась изменениям. Благодаря критической и аналитической рефлексии выяснилось, что подобного ядра не существовало, тем более не существовало неизменной субстанции, противостоящей всем модификациям *вещи*.¹⁹ Материальные вещи, а также воспринимаемые вещи, данные в обыденном опыте, являются лишь организованными единствами своих качеств и атрибутов, несмотря на то, что структура этих

¹⁹ См. обсуждение данного вопроса в G.F. Stout «The Common-Sense Conception of a Material Thing», *Proceedings of the Aristotelian Society*, I (1901), New Series.

единств и их организация еще до конца не прояснены. Предполагается, что с эго дела будут обстоять сходным образом. В отношении материальных вещей на смену рассмотрению их в терминах субстанциальности пришло рассмотрение в терминах функций и отношений; я утверждаю, что подобный переход должен осуществиться и во всех других сферах опыта.

Общий итог исследования, проделанного Сартром, может быть сформулирован следующим образом: эго не существует ни *в* актах сознания, ни *за* этими актами. Оно тесно связано с сознанием и стоит *перед* ним (It stands to consciousness and *before* consciousness). Оно существует в мире как мирская трансцендентная сущность (existent). Это истинно как относительно моего эго, так и относительно эго других людей. Таким образом, трансцендентная сущность может рассматриваться только как идеальное ноэматическое единство. Именно это имеет место в случае с эго; оно является ноэматическим коррелятом актов рефлексии. Эго проявляется во всей своей полноте в каждом подобном акте, но оно представляет себя в особом аспекте, а именно до тех пор, пока диспозиция является включенной в эго, к которому относится схваченный акт. В качестве совокупности диспозиций и действий эго может проявиться только в той или иной диспозиции или действии; эго само-презентация с необходимостью является односторонней. Каждая попытка постигнуть эго связана с пустыми значениями и интенциями, направленными на диспозиции и акты, которые в этот момент не являются данными, т. е. не даны в соответствующем схваченном рефлексией факте сознания; эти пустые значения и смыслы могут стать наполненными в более поздних попытках постижения. Следовательно, выходит, что не одно свидетельство относительно эго не является аподиктическим, поскольку в каждом постижении эго мы видим больше, чем дано на самом деле. И всякое свидетельство, которое можно будет получить, не будет более адекватным, поскольку то, что мы усматриваем относительно эго, вследствие пустых значений и смыслов, присутствующих в текущем постижении, может быть опровергнуто более поздними постижениями. Поэтому эго остается подверженным сомнению. Это не значит, что мы можем испытывать сомнения относительно того, обладаем ли мы эго, или что эго, в конечном счете, может оказаться гипотезой. Здесь имеется в виду одно простое обстоятельство: неважно, что мы знаем или думаем, что знаем, об эго — нашем собственном или принадлежащем другим людям — и неважно, основано ли это наше знание на одном постижении или на нескольких попытках постижения, независимо от их числа, это знание постоянно нуждается в подтверждении дальнейшими постижениями и является обоснованным, только если эти дальнейшие постижения эго подкрепляют. В этом смысле существованию эго всегда сопутствует определенная условность. Само эго также причастно этой сомнительности или, точнее, относительности, которая является основополагающим и экзистенциальным условием всех трансцендентных сущностей.

Перев. с англ. Петра Куслий

Условия присутствия личности

Я личность (person), и вы тоже личность. В этом пункте сомнений нет. Я человек, и вы, возможно, тоже человек. Если вы посчитали себя оскорбленным в отношении слова «возможно», вы виновны в своего рода расизме, ибо важным относительно нас с вами является не наша принадлежность к одному биологическому виду, а то, что мы оба являемся личностями, а вот это сомнению не подвергалось. Достоинство не зависит от происхождения — тут неважно, были ли вы рождены от женщины, были ли вообще рождены. Обычно мы не обращаем внимания на подобные тонкости, считая принадлежность к человеческому роду критерием обладания личностью — потому, без сомнения, что эти понятия имеют одинаковый или почти одинаковый локальный объем. В настоящее время человеческие существа являются единственными признаваемыми нами личностями; кроме того, мы признаем личностями почти все известные нам человеческие существа. И все же, с одной стороны легко вообразить личности, биологически весьма отличные от нас — они, может статься, населяют другие планеты — с другой, мы признаем условия, при которых человеку отказывают либо целиком в личности, либо в некоторых важных ее составляющих. К примеру, умственно неполноценные человеческие существа, дети и существа, признанные невменяемыми лицензированным психиатром, личностями не считаются, или же, по крайней мере, считаются лишенными ее существенных элементов.

Можно было бы ожидать, что у настолько важного понятия — мы признаем и отрицаем его с такой уверенностью — окажутся ясные необходимые и достаточные условия применения, однако, если это и так, мы их до сих пор не обнаружили. Не исключено, что мы в конце концов придем к выводу, что понятие личности непоследовательно и отслужило свой срок. Скиннер, среди прочих, утверждал именно это, но его доктрина не прижилась — частично оттого, без сомнения, что нам трудно и даже невозможно вообразить, к чему привел бы отказ от понятия личности¹. Идея, что мы можем пере-

¹ Скиннер (Burrhus Fredric Skinner, 1904–1990) является основателем теории бихевиоризма. Эта радикально-эмпирическая теория, претендуя на научность в понимании человеческого поведения, отказывается от ментальных предикатов на основании их ненаблюдаемости, объявляя все понятия, связанные с состояниями сознания, нереальными, мифологическими фикциями. Поведение как животных так и людей, настаивает бихевиоризм, следует видеть и объяснять как набор рефлексов, как определенную зависимость между внешними стимулами и поведенческими реакциями. Деннетт является противником бихевиоризма

стать рассматривать других и *себя* в качестве личностей (если тут не подразумевается наше полное самоуничтожение и, следовательно, прекращения рассмотрения чего бы то ни было в качестве чего бы то ни было) — такая идея, согласно существующим аргументам, внутренне противоречива (См. гл.12) Поэтому, даже если мы оставим в стороне сильные и слабые стороны рассуждений, послуживших основанием доктрины Скиннера, трудно представить себе как они смогли бы одержать победу в борьбе с таким интуитивно неуязвимым понятием как личность. И все же, если это понятие и является некой неустранимой частью нашего концептуального аппарата, оно, похоже, находится не в столь хорошей форме, как можно было бы ожидать. Может статься, к примеру, что личность есть нечто вроде висящего в воздухе почетного звания, которое под настроение все мы с удовольствием присваиваем себе и окружающим, руководствуясь при этом эмоциями, эстетическими пристрастиями, политическими соображениями и т.п. — подобно тому как светским львом является тот и только тот, кому удается заставить считать себя светским львом тех, кто считает себя светскими львами. Личность есть безусловно *нечто сходное*, и если она только это и не более того, нам следует пересмотреть значимость, которой мы наделяем сейчас это понятие.

Даже предположив, что личность *действительно* есть нечто большее, охотник за необходимыми и достаточными условиями все равно может наткнуться на препятствия — в случае, если имеется несколько различных понятий личности. Есть основания полагать, что дела именно так и обстоят. Грубо говоря, мы, похоже, имеем дело с двумя переплетенными понятиями, одно из которых можно назвать моральным, другое — метафизическим. Локк утверждает, что «личность» (person)

есть юридический термин, связанный с действиями и их сущностью; личностью, поэтому, обладают только разумные агенты, способные руководствоваться законом и испытывать счастье и несчастье. Личность, посредством сознания, продолжается за пределы сиюминутного существования по направлению к прошлым событиям — и таким образом получает возможность призывать к ответу и нести ответственность. (Опыт, Книга II, Глава XXVII).

Совпадает ли метафизическое понятие личности — понятие, в самом общем смысле, разумного, обладающего сознанием и чувствами агента — с моральным понятием агента ответственного, обладающего правами и обязанностями? Или же личность в метафизическом смысле есть лишь необходимое, но не достаточное условие личности в моральном смысле? *Одно ли и то же* быть существом, которому приписывается сознание или самосознание, и быть целью-в-себе — или же первое есть лишь предварительное условие второго? В теории справедливости Роулза, должен ли вывод из исходного положения рассматриваться в качестве демонстрации того, как метафизические личности *могут стать* моральными личностями, или же как показ того, почему метафизические личности *должны являться* моральными личнос-

и в книге Brainstorms, из которой взята настоящая статья, в главе «Skinner Skinned» («Скиннер скидывает кожу») приводит детальную критику идей и методов Скиннера. - Прим. *перев.*
² В статье «Justice as Reciprocity (Справедливость как взаимность)», новой редакции предыдущей статьи «Justice as Fairness (Справедливость как честная игра)», напечатанной в книге S. Gorovitz, ed., *Utilitarianism* (Indianapolis: Bobbs Merrill, 1971), Роулз допускает, что личности

тями?² В менее абстрактных контекстах различие выступает также ясно: когда мы объявляем человека душевнобольным, мы перестаем считать его ответственным за свои действия и отказываем ему в большинстве прав; при этом, если он не слишком уж далеко зашел по пути безумия, наше отношение к нему практически неотлично от нормального личностного отношения. В некотором смысле слова «личность», мы, похоже, продолжаем рассматривать его как личность и вести себя с ним соответственно. В самом начале я заявил, что мы — вы и я — являемся личностями. Я не мог рационально рассчитывать — и уж точно не имел достаточных оснований утверждать — что все читатели этой статьи легально вменяемы и способны нести моральную ответственность. Если что-то и было вне сомнений, так это то, что любой, к кому адекватно применимы использованные в первом предложении личные местоимения «я» и «вы», является личностью в метафизическом смысле. Если только это не подвергается сомнению, то метафизическое и моральное понятия личности различны. Однако даже если мы согласимся, что это так, имеются все основания полагать, что присутствие личности в метафизическом смысле есть необходимое условие присутствия личности в смысле **моральном**³.

Здесь я хотел бы остановиться и рассмотреть шесть известных тем — каждая из них является попыткой определить необходимое условие присутствия личности; каждая, в рамках определенной интерпретации, кажется мне верной. Вопрос будет стоять так: во-первых, как (в рамках моей интерпретации) они логически зависят одна от другой; во-вторых, почему они являются необходимыми условиями присутствия личности в моральном смысле; и, в-третьих, почему так трудно определить, являются ли они совместно достаточными условиями присутствия моральной личности.

Первая, самая очевидная, тема связана с утверждением, что личности суть *рациональные существа*. Она присутствует, например, в этических теориях Канта и Роулза, а также в «метафизических» теориях Аристотеля и Хинтикки.⁴

Вторая тема утверждает, что личности есть существа, которым либо атрибутируются состояния сознания, либо приписываются психологические, ментальные или *интенциональные предикаты*. Строусон, в частности, определяет концепт личности как «концепт такого типа сущности, что к ней при-

(persons) в исходном положении могут представлять собой «нации, провинции, деловые фирмы, церкви, команды, и так далее. Принципы справедливости применимы к конфликтным притязаниям, исходящим от лиц всех этих различных типов. Случай человеческих индивидуумов, по-видимому, обладает неким логическим приоритетом.» (Стр.245) В *Теории справедливости* (A Theory of Justice, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971) Роулз признает, что участники в исходном положении могут быть ассоциациями и другими образованиями, а не человеческими индивидуумами. (e.g. p. 146), и очевидная взаимозаменяемость фраз «участники в исходном положении» и «личности в исходном положении» приводит к идее, что Роулз считает, что для определенного морального понятия личности, моральная личность может быть *составлена* из метафизических личностей, которые сами по себе могут быть, а могут и не быть моральными личностями.

³ Оставляя в стороне возможные составные моральные личности (лица) Роулза. О составных лица см. Amélie Rorty, «Persons, Policies, and Bodies», *International Philosophical Quarterly*, XIII, 1 (March, 1973)

⁴ J. Hintikka, *Knowledge and Belief* (Ithaca: Cornell University Press, 1962).

менимы как предикаты, приписывающие состояния сознания, так и предикаты, приписывающие телесные, физические свойства.»⁵

Третья тема связана с тем, что вопрос о присутствии у чего-либо личности зависит в определенном смысле от занимаемой по отношению к этому чему-либо *установки (stance)*. Из этой темы вытекает, что дела обстоят не так, что, определив сначала объективный факт наличия у чего-либо личности, мы затем относимся к этому существу *соответственно*, но наоборот, само это наше специфическое отношение к чему-либо или кому-либо конституирует его (будь то он, она или оно) как личность — определенным, естественно, образом и до известного предела. Вариации на эту тему высказывали Маккей, Струсон, Рорти, Путнам, Селларс, Флу, Нагель, Ван де Вэйт, и я сам.⁶

Четвертая тема говорит о том, что объект, по отношению к которому принимается эта установка, должен быть в состоянии каким-то образом *ответить взаимностью*. Крайне разнообразные версии такой идеи высказывались или намечались Роулзом, Маккеем, Струсоном, Грайсом, и другими. Эта взаимность иногда выражается следующим, весьма, впрочем, малоинформативным, лозунгом: быть личностью значит относиться к другим как к личностям — и такую формулировку обычно сопровождает утверждение, что относиться к другому как к личности означает относиться к нему морально — возможно, следуя Золотому Правилу — однако это утверждение смешивает различные типы взаимности. По Нагелю «крайне враждебное отношение к другому человеку совместимо с отношением к нему как к личности» (стр. 134); Ван де Вэйт замечает, что разница между некоторыми формами преднамеренного и непреднамеренного убийства заключается в том, что в первом случае убийца относится к жертве как к личности.

Пятая тема связана с тем, что личности должны быть способны осуществлять *вербальную коммуникацию*. Это условие эффективно отрицает у животных полноту личности и связанную с ней моральную ответственность; явно или неявно оно присутствует во всех этических теориях типа социального контракта. Это условие также подчеркивается или предполагается

⁵ См. P. F. Strawson, *Individuals* (London: Methuen, 1959), стр. 101–102. Часто отмечалось, что определение Струсона откровенно широко, ибо оно покрывает все активные существа обладающие сознанием. См. например Н. Frankfurt, «Freedom of the Will and the Concept of a Person», *Journal of Philosophy*, LXVIII (January 14, 1971). Можно также утверждать (и я с этим согласен), что состояния сознания являются *лишь* подклассом психологических или *интенциональных* состояний, но мне кажется ясным, что Струсон в данном случае как раз и хотел забросить свои сети так широко, чтобы в них попали и психологические состояния в самом общем смысле.

⁶ D. M. MacKay, «The use of behavioral language to refer to mechanical processes», *British Journal of Philosophy of Science* (1962): 89–103; P. E. Strawson, «Freedom and Resentment», *Proceedings of the British Academy* (1962), перепечатано в Strawson, ed., *Studies in the Philosophy of Thought and Action* (Oxford, 1968); A. Rorty, «Slaves and machines», *Analysis* (1962); Н. Putnam, «Robots: Machines or Artificially Created Life?», *Journal of Philosophy*, LXI (November 12, 1964); W. Sellars, «Fatalism and Determinism», в книге K. Lehrer, ed., *Freedom and Determinism* (New York: Random House, 1966); A. Flew, «A Rational Animal», в книге J. R. Smythies, ed., *Brain and Mind* (London: Routledge & Kegan Paul, 1968); T. Nagel, «War and Massacre», *Philosophy and Public Affairs* (Winter 1972); D. Van de Vate, «The Problem of Robot Consciousness», *Philosophy and Phenomenological Research* (December 1971; Глава 1 настоящего издания).

многими авторами (включая меня самого), работающими в тех разделах философии сознания, где моральное измерение личности не обсуждается.

Шестая тема заключается в том, что личности отличаются от других существ наличием той или иной формы сознания: мы обладаем сознанием такого типа, какого нет ни у каких других биологических видов. Иногда этот тип сознания определяется как определенный вид *самосознания*. Трое философов с разных сторон утверждают, что наличие сознания есть предварительное условие возникновения морального агента — Анскомб, в книге *Интенция*, Сартр, в работе *Трансценденция Эго*, и Франкфурт, в недавней статье «Свобода воли и концепция личности».⁷

Ниже я попытаюсь продемонстрировать, что порядок, в котором я привел эти шесть тем — с одной оговоркой — является порядком их логического следования. Оговорка следующая: первые три темы взаимозависимы; агент рационален, когда он *интенционален*, когда он является объектом определенной установки (*stance*). Все вместе эти три темы являются необходимым, но не достаточным условием наличия той формы взаимности, которая, в свою очередь, является необходимым, но не достаточным условием способности к языковой коммуникации, которая является *необходимым*⁸ условием обладания особой формой сознания, которая, согласно тому, что разными способами доказывают Анскомб и Франкфурт, есть необходимое условие присутствия моральной личности. (Идеи Сартра здесь обсуждаться не будут.)

В прошлом я уже обращался к первым трем темам — рациональности, интенциональности, и установки — с целью определить не личность как таковую, но более широкий класс, который я назвал классом *интенциональных систем*. Ниже я собираюсь строить свои рассуждения на основе этого понятия, поэтому стоит привести его краткий обзор. *Интенциональной* является система, поведение которой может (по крайней мере иногда) объясняться и предсказываться на основе приписывания ей *представлений* (*beliefs*) и *желаний* (*desires*) — а также других *интенциональных* состояний, которые далее я буду называть просто *интенциями*, имея в виду надежды, страхи, намерения, восприятия, ожидания, и т.д. В случае *любой* системы могут найтись и другие способы объяснения и предсказания ее поведения — например, механический или физический — однако *интенциональная* установка может оказаться либо самой удобной или эффективной, либо просто приводящей к успеху — и этого достаточно, чтобы определить ту или иную систему как *интенциональную*.

При таком определении очевидно, что не все *интенциональные* системы являются личностями. Мы приписываем представления и желания рыбам и собакам и таким образом предсказываем их поведение; мы даже можем употребить этот же метод для предсказания поведения некоторых машин. Подобная стратегия удачна в отношении, к примеру, шахматного компьютера (это, кстати, единственная удачная стратегия в данном случае). *Предпола-*

⁷ Н. Frankfurt, «Freedom of the Will and the Concept of a Person», *Journal of Philosophy*, LXVIII (January 14, 1971).

⁸ И достаточным, но я здесь утверждать этого не буду. Я пытаюсь *доказать* это утверждение в книге *Content and Consciousness* (*Содержание и Сознание*), а также, в более свежем и явном виде, в главах 2 и 9 настоящего издания.

гая, что в связи с разворачивающейся партией у компьютера есть определенные представления (информация) и желания (функции предпочтения), я могу рассчитать — в подходящих обстоятельствах — его наиболее вероятный следующий ход, *полагая, что компьютер рационален по отношению к этим представлениям и желаниям*. Компьютер в этом примере является **интенциональной** системой не потому, что он обладает какими-то специфическими **внутренними** свойствами, а также не потому, что у него *на самом деле* есть представления и желания (как бы мы их не определяли), но просто потому, что по отношению к нему оказывается успешной некая *установка*, а именно **интенциональная** установка, согласно обычным правилам приписывающая ему **интенциональные** предикаты — установка, рассматривающая компьютер в качестве рационального представителя практического разума.

Важно осознать, насколько мягким является такое определение, и, соответственно, насколько широким оказывается класс интенциональных систем. Если, к примеру, мне удастся предсказать, что некое растение — скажем, плющ в горшке — обогнет угол и будет расти далее по направлению к свету, потому что оно «ищет» света и «хочет» выбраться из тени, а также, потому что оно «ожидает» или «надеется», что свет есть за углом, то я занимаю по отношению к этому растению определенную установку, и — приятный сюрприз — в достаточно узких пределах она работает. И в той мере, в какой эта установка эффективна, некоторые растения являются **интенциональными** системами очень низкого уровня.

Реальная польза принятия **интенциональной** установки по отношению к растениям стала мне окончательно ясна в разговорах с лесорубами штата Мэйн. Лесорубы неизменно называют дерево не «оно», а «он», и говорят о молодой ели так: «Он хочет раскинуть лапы в стороны, но делать это ему давать нельзя; тогда, чтобы выбраться к свету, ему придется подрасти, « или же так: «Сосны не любят мочить ноги, в этом они не похожи на кедры». «Можно «обмануть» яблоню, и «заставить ее поверить, что настало лето», поздней осенью разжигая под ней небольшой костер; в результате она зацветает. Такой язык не сводится целиком к живописности, и отнюдь не является суеверием; это просто эффективный способ понимания, контроля, прогнозирования и объяснения поведения растений, способ, который элегантно справляется с недостатком знания их управляющих механизмов. Изощренный биолог может говорить о передаче информации от периферии дерева к другим его частям, и это опять же будет пусть менее живописный, но еще **интенциональный** язык. Полное воздержание от интенциональных понятий может превратиться в настолько же **героическое**, неуклюжее и бессмысленное предприятие, каким стало аналогичное бихевиористское табу в отношении крыс и голубей. И даже когда эвристическая ценность **интенционального** подхода к поведению, скажем, дерева, сокращается до сходящего к нулю минимума, мне все же кажется более разумным принять, что дерево является вырожденной, неинтересной, **исчезающе-интенциональной** системой, нежели проводить черту, выше которой интенциональные интерпретации «объективно, на самом деле соответствуют истине».

Из вышеизложенного очевидно, что **интенциональность** системы не является достаточным условием присутствия личности, но является необходи-

мым условием. Если мы не можем по отношению к чему-либо принять **интенциональную** установку (частью которой является предположение о **рациональности**), то это что-то не может считаться личностью.

Нельзя ли, как следствие, определить личность как особый подкласс **интенциональных** систем? С первого взгляда кажется плодотворной гипотеза, что личностями является подкласс таких **интенциональных** систем, которые *действительно обладают* представлениями, желаниями и так далее, а не просто *предполагаются* имеющими таковые в целях резкого увеличения предсказательной силы. Похоже, однако, что попытки определить действительное представление (**belief**), исключающие возможность появления оно-го у собаки, дерева или компьютера, заканчиваются тем, что мы накладываем на это реальное представление такие условия, что (1) их жесткость противоречит нашим **интуициям**, и (2) они оказываются связаны с критериями личности, которые находятся дальше в нашем списке. Например, возможно утверждать, что действительные представления (**beliefs**) обязательно должны быть *вербально выразимы* их носителем,⁹ или же, что носитель должен *осознавать*, что он их имеет — однако у нас, судя по всему, есть множество представлений, которых мы не можем выразить **словами**, а также множество неосознаваемых представлений — кроме того, я надеюсь продемонстрировать, что способности с одной стороны к вербальному выражению, а с другой к осознанию, занимают свое особое место в наборе необходимых условий присутствия личности.

Гораздо дальше, мне кажется, продвигает нас обращение к четвертой теме, взаимности, и попытка рассмотреть как взаимность может быть определена в терминах интенциональных систем. Эта тема указывает, что личность должна отвечать взаимностью на определенную по отношению к ней установку, откуда понятно, что под такой критерий подпадает **интенциональная** система, сама занимающая **интенциональную** позицию по отношению к другим объектам. Определим как *интенциональную систему второго порядка* такую систему, которой мы приписываем не только простые представления, желания и другие интенции, но и представления, желания и другие интенции *по поводу* представлений, желаний и других интенций. Интенциональная система *S* будет системой второго порядка, если мы приписываем ей, например, следующее: *S* думает, что *G* желает, чтобы *p*; *S* надеется, что *T* боится, что *q*, а также возвратные случаи — *S* думает, что *S* хочет, чтобы *p*. (Важность возвратных случаев значительно вырастет (что неудивительно), когда мы обратимся к интерпретации нашего шестого условия, **само-сознания**. Некоторые считают, что возвратность автоматически превращает все **интенциональные** системы в системы второго, и даже *n*-ного порядка, на том основании, что, когда я думаю, что *p*, это предполагает, что я думаю, что я думаю, что *p*, и так далее — однако это фундаментальная ошибка; итерация представлений и других интенций никогда не бывает формально-избыточной; поэтому, несмотря на естественность и ожидаемость некоторых итераций, в общем случае они никогда не происходят тривиально и автоматически.)

⁹ Ср. Bernard Williams, «Deciding to Believe», в книге H. E. Kiefer and M. K. Munitz, eds., *Language, Belief and Metaphysics* (New York: New York University Press, 1970).

Зададимся теперь вопросом, являются ли человеческие существа единственными **интенциональными** системами второго порядка. Я рассматриваю этот вопрос как эмпирический. Мы приписываем представления и желания собакам, кошкам, **львам**, птицам и дельфинам, и таким образом, если все идет **нормально**, прогнозируем их поведение. Трудно при этом измыслить случай настолько изошренного поведения животного, что нам пришлось бы, в целях предсказательных или объяснительных, приписать ему интенции второго порядка. **Конечно**, если истинна какая-либо из версий механического **физикализма** (во что я сам **верю**), нам никогда *не понадобится* окончательно приписывать интенции чему бы то ни было, однако если в эвристических и прагматических целях мы все же решаем признать интенции у животных — возникнут ли у нас в этом случае прагматические мотивы предположить наличие у них также и интенций второго порядка? Психологи часто взывают к принципу, известному как Канон Экономности Ллойда Моргана — его можно рассматривать как один из вариантов Бритвы Оккама, ибо он утверждает, что, пытаясь адекватно описать поведение, организму следует приписывать настолько мало разумности и сознания, насколько это возможно. Этот принцип может интерпретироваться (зачастую именно так и происходит), как требование, доходящее до радикального **бихевиоризма**,¹⁰ но мне кажется, что это ошибка, и что его можно понимать как требование при принятии **интенциональной** установки ограничиваться предположениями о простейших, наименее высокоорганизованных представлениях, желаниях и т.д., достаточных для адекватного описания. Учитывая это, мы согласимся, к примеру, что Бобик *хочет* ужинать, и *думает*, что хозяин накормит его, видя как он просит, однако, нам при этом не требуется приписывать Бобику более развитое *представление* о том, что его умоляющий вид порождает у хозяина *идею*, что он, Бобик, *хочет* ужинать. Подобным же образом, когда я опускаю десятицентовик в автомат, продающий конфеты, мои *ожидания* не основаны на *представлении* более высокого порядка, а именно, что уходящая в автомат монета вызывает у него *представление*, что я *хочу* конфету. Иными словами, несмотря на значительное сходство бобикова умоляющего вида с коммуникацией второго порядка (в которой пес относится к хозяину как к **интенциональной** системе), если мы предположим, что Бобик считает хозяина просто выдающей ужин машиной, запускаемой умоляющим видом, мы придем к столь же адекватной предсказательной теории, более скромной в своих поползновениях, но при этом без сомнения все еще интенциональной.

Должны ли мы сделать отсюда вывод, что собаки, шимпанзе и другие «высшие» животные, неспособны подняться до уровня **интенциональных** систем второго порядка — и если да, то почему? Раньше я такой вывод делал, видя причину в том, что в отличие от человека животные не обладают языком, который, как мне казалось, необходим для интенций второго порядка. Иными словами, я думал, что четвертое условие присутствия личности может вытекать из пятого. Меня искушала следующая гипотеза: животные не могут иметь, скажем, представлений второго порядка — представлений

¹⁰ Напр. в статье В. F. Skinner, «Behaviorism at Fifty», в книге T.W. Wann, ed., *Behaviorism and Phenomenology* (Chicago: University of Chicago Press, 1964).

о представлениях — по той же причине, по какой они не могут иметь представлений о пятнице или о поэзии. Некоторые представления могут приобретаться, и, следовательно, ментально репрезентироваться только при помощи **языка**.¹¹ Но даже если некоторые представления действительно нельзя получить в обход языка, неверно, что все представления второго порядка принадлежат к их **числу**, и неверно также, что ничто, кроме человеческих существ, не может быть **интенциональной** системой второго порядка. Питер Ашли в письме описывает такой случай:

Однажды вечером я сидел у себя дома в кресле — в **единственном** кресле, где разрешалось спать моей собаке. Собака лежала передо мной на полу и скулила. Ей никак не удавалось «убедить» меня освободить кресло. Ее следующий ход является самым интересным, более того, **единственным** интересным местом всей истории. Собака встала и пошла к двери, причем так, чтобы я мог ее ясно видеть. Там она стала скрестись, наводя меня на мысль, что, отказавшись от попыток заполучить кресло, она решила вместо этого выйти во двор. Но как только я подошел к двери, чтобы ее выпустить, она стремглав бросилась назад через комнату и залезла в **кресло**, которое «**вынудила**» меня оставить.

Здесь вроде бы нам следует приписать собаке *намерение* заставить хозяина *поверить*, что она *хочет* во двор — намерение не просто второго, но третьего порядка. Ключ к этому примеру — элемент, делающий его примером интенции более высокого уровня — связан с тем, что представление, которое собака пытается вызвать у хозяина, является ложным. Если мы хотим обнаружить другие примеры животных, ведущих себя, как **интенциональные** системы второго порядка, стоит рассмотреть случаи обмана, когда животное, считая, что *p*, пытается вынудить другую **интенциональную** систему посчитать, что *не-р*. Там, где животное пытается вызвать в другом поведение, отличное от того, что вызвали бы *истинные* представления, в объяснении нельзя «отделить мясо от костей» и описать все в терминах интенций только первого порядка. Даже не приводя к этому причин, можно обобщить: когда *X* пытается вызвать в *У* поведение, неадекватное реальному окружению или нуждам *У*, но адекватное тому, что *У* *принимает за свою реальность или свои нужды*, нам приходится приписывать *X* интенции второго порядка. В такой форме это утверждение нам знакомо, ибо его часто использовали критики бихевиоризма: объясняя и контролируя поведение подопытных животных, можно быть бихевиористом только в отсутствии значительного рассогласования между реальной экспериментальной ситуацией и тем, что животные *воспринимают* как реальность. Известен тактический маневр против лабораторного бихевиориста — он заключается в организации эксперимента, обманывающего подопытных: если обман удастся, их поведение оказывается предсказуемо, исходя из их ложных представлений о ситуации, а не из самой ситуации. Отсюда видно, что **интенциональная** система первого порядка ведет себя как бихевиорист; она ничему не приписывает интенций. Поэтому, если мы хотим получить доводы в пользу того, что некая система *5* *не* является бихевио-

¹¹ По поводу идей, проливающих свет на отношения языка к представлениям и рациональности, см. Ronal de Sousa, «How to Give a Piece of Your Mind; or the Logic of Belief and Assent», *Review of Metaphysics* (September 1971).

ристом (что означает, что она является системой второго порядка) — это возможно только в тех ситуациях, где бихевиористские теории неадекватны, то есть, только тогда, когда бихевиоризм не объясняет каким образом системе *Судается* успешно манипулировать поведением другой системы.

Из этого вытекает, что пример Эшли не так уж и убедителен, и что его можно *опровергнуть*, предположив, что собака является в некотором роде бихевиористом. Ей не нужно считать, что *поскребывание* в дверь вызовет у Эшли идею, что она хочет во двор; собака, как хороший бихевиорист, может просто считать, что привила Эшли условный рефлекс идти к двери всякий раз, когда она в нее скребется. Она в этом случае прилагает обычный стимул, получает обычную реакцию, и это все. Пример Эшли не работает, если в описанном случае собака использует *стандартный способ добиться* открывания двери (скорее всего, так и есть), ибо тогда стоит удовлетвориться более скромной гипотезой, что собака считает, что хозяин натаскан подходить к двери, когда она в нее скребется. Если бы собака придумала *что-нибудь новенькое* с целью обмануть хозяина (скажем, подбежать к окну и подозрительно зарычать, выглядывая наружу), вот тогда мы бы согласились, что вставание с кресла было не просто рефлексом Эшли и не могло так «восприниматься» собакой — правда, подобная собачья изобретательность весьма маловероятна.

В чем же тогда разница между этим маловероятным вариантом и хорошо описанными случаями, когда строящая низкие гнезда птица, дабы отвлечь хищника от птенцов, притворяется, что у нее сломано крыло? Достижимый ею эффект нов, ибо скорее всего она не могла привить всем хищникам вблизи своего гнезда нужные рефлексy, и поэтому нам вроде бы приходится объяснять эту ее уловку как пример настоящего обмана, где птица *намеревается* внушить хищнику ложное *представление*. Если бы нам самом деле пришлось принять такую интерпретацию, стоило бы восхититься подобной птичьей изворотливостью; однако хорошо известно, что действия птицы являются просто следствием инстинкта. Почему выражение «следствие инстинкта» звучит тут пренебрежительно? Утверждение, что мы имеем дело с инстинктом, означает, что все птицы этого вида к ней прибегают; они прибегают к ней даже в не вполне подходящих обстоятельствах; даже когда есть более веские резоны оставаться в гнезде; рисунок поведения зафиксирован раз и навсегда, является неким *тропизмом*¹², управляющие воздействия которого встроены в организм генетически, а не приобретены в результате обучения или собственного изобретения.

Осторожность подсказывает не заходить слишком далеко в подобном пренебрежении. Ошибочно утверждать, что птица осуществляет свою уловку «бездумно» — она, конечно, ни в каком смысле не пробегает про себя ни по каким рассуждениям или схемам («Итак, если я буду махать крылом так, слово оно сломано, лиса *подумает...*»), но человек ведь тоже может делать нечто сходное по сложности, действительной разумности, новизне и соответствию ситуации, и при этом не иметь никаких «сознательных мыслей». *Думание мыс-*

¹²Тропизмом называется произвольная моторная реакция на раздражитель или внешние обстоятельства. — *Прим. перев.*

лей, как бы мы его ни определили, не является тем, что делает разумное поведение разумным. Анскомб говорит: «В самом общем смысле абсурдно считать, что [такая внешняя артикуляция рассуждения] описывает реальные ментальные процессы. Интересы теории требуют, чтобы эта артикуляция соответствовала некоему порядку, имеющему место всякий раз, когда действие совершается с **намерением**.»¹³ Но «порядок имеет место» как в случае птицы, так и в случае человека. Иными словами, когда мы задаем вопрос, почему у птиц в результате эволюции развился этот тропизм, мы в ответ даем объяснения, отмечая полезность такого инструмента для *обмана* хищников, то есть, для вызывания у них ложных представлений; в объяснении **нуждается** только источник происхождения у птицы интенций второго порядка. Я буду последним, кто станет отрицать или списывать со счетов огромную разницу между инстинктивным или тропистским поведением с одной стороны и более разносторонним, разумным поведением человеческих и прочих существ с другой — однако в данный момент я настаиваю на том, что, если с целью предсказания поведения безоговорочно принять **интенциональную** установку, то птица оказывается в той же степени **интенциональной** системой второго порядка, что и человек. Ввиду этого следует особенно подозрительно отнестись к соблазнительному **аргументу**, что *репрезентации* интенций второго порядка каким-то образом основаны на **языке**.¹⁴ Далеко не ясно, необходимо ли для эффективного предсказания поведения системы путем *приписывания ей* интенций, чтобы все или даже какие-либо из этих интенций *репрезентировались* «внутри» системы. В ситуации, которую мы пытаемся прояснить, приводя намерение птицы вызвать ложные представления в хищнике, нет, судя по всему, ни возможности, ни необходимости репрезентации такого рода сложной интенции в «мыслях» или в «сознании» какого-либо **существа** — обоснованность наших объяснений не зависит от того, думает ли необходимые мысли сама птица, эволюционная история, или Матушка-природа.

Взаимность, таким образом, при условии, что мы понимаем ее просто как способность интенциональных систем иметь интенции более высокого порядка, зависит от первых трех условий, и не зависит от пятого и шестого. Соответствует ли такое понимание взаимности тому, что обсуждают другие авторы, станет ясно, только когда мы рассмотрим, как взаимность переплетается с последними двумя условиями.

В отношении нашего пятого условия, способности к вербальной коммуникации, нам поможет теория смысла Грайса. Грайс пытается определить нечто, что он называет «намеренный (nonnatural)» смысл — смысл, связанный с *намерениями* говорящего, смысл, который говорящий имеет в виду, совершая высказывание. Начальное определение **таково**¹⁵:

¹³ G. E. M. Anscombe, *Intention* (Oxford: Blackwell, 1957): стр. 80.

¹⁴ Ср. Ronald de Sousa, «Self-Deception», *Inquiry*, XIII (1970), особенно стр. 317.

¹⁵ Ключевые статьи: «Meaning», *Philosophical Review* (July, 1957), и «Utterer's Meaning and Intentions», *Philosophical Review* (April, 1969). Начальная формулировка, приводимая в первой статье, подвергается серии новых редакций во второй **статье**, из которой и взято настоящее определение (стр. 151).

«Умел нечто в виду, высказывая *x*» истинно, если *U* высказывал *x* для некого адсата *A*, желая чтобы

(1)— у *A* возникла определенная реакция *r*.

(2)— *A* понял (признал), что *U* намеревался, чтобы (1).

(3)— (1) произошло в результате (2)...

Заметим, что (2) приписывает *U* интенцию не только второго, но и третьего порядка: *U* должен *хотеть*, чтобы *A* *понял*, что *U* *хочет*, чтобы у *L* возникла реакция *r*. В результате серии контрпримеров Грайсу пришлось перейти от изначального определения к гораздо более сложным его версиям, но это совершенно не важно, ибо все они включают интенцию третьего порядка типа (2). Из грайсовского анализа намеренного смысла можно сделать два важных вывода. Во-первых, поскольку намеренный смысл — смысл, который мы сообщаем путем высказываний — должен быть частью любой вербальной коммуникации, и поскольку он зависит от интенций третьего уровня, наше пятое условие зависит от выполнения четвертого, а не наоборот. Во-вторых, Грайс демонстрирует, что простых интенций *второго порядка* недостаточно для обеспечения действительной взаимности; для нее нужны интенции *третьего* порядка. Грайс вводит условие (2) с целью исключить случаи следующего типа: я оставляю на полу разбитый дочерью фарфор, чтобы его увидела жена. Этот случай отличен от попытки сообщить смысл путем высказывания и намерения, ибо, несмотря на то, что я пытаюсь вызвать у моей жены определенные представления относительно нашей дочери (моя интенция второго порядка), успех здесь не зависит от ее осознания этого моего намерения, а также от ее осознания, что я вообще как-то здесь замешан. Пользуясь удачным термином Эрвина Гофмана, можно сказать, что в этом случае между нами нет реального *контакта*, нет *взаимпризнания*. Чтобы можно было говорить, что произошел акт передачи и усмотрения смысла, акт имения в виду и усмотрения оно, между говорящим и адресатом должен произойти контакт — но с одной стороны контакт может происходить и в отсутствии намеренного смысла (собака *Эшли*), а с другой, зависящие от интенций третьего порядка действия не обязательно подразумевают контакт (напр. *A* может хотеть, чтобы *B* посчитал, что *C* желает, чтобы *p*). Таким образом, интенции третьего порядка являются необходимым, но не достаточным условием наличия намеренного смысла, осуществления вербальной коммуникации.

Ситуации намеренного смысла Грайса не случайно попадают в класс, другими членами которого являются обман и манипуляция. Вспомним ловкий контрпример, выдвинутый Серлем против одной из грайсовских формулировок: американец, схваченный во время второй мировой войны за линией фронта в Италии, пытается заставить поймавших его итальянцев принять его за немецкого офицера — и с этой целью произносит единственное известное ему немецкое предложение: «*Kennst du das Land, wo die Zitronen blühen?*»¹⁶ [«Знаешь ли ты край, где цветут лимонные деревья?»] Грайс отмечает, что такие случаи объединяет с ситуациями намеренного смысла элемент эксплу-

¹⁶ John Searle, «What is a Speech Act?» в книге Max Black, ed., *Philosophy in America* (London: Allen & Unwin, 1965); это также обсуждает Грайс в статье «Utterer's Meaning and Intentions», стр. 160.

атации рациональности жертвы. Успех тут зависит от того, удастся ли вынудить жертву начать цепь рассуждений, для которой прямо или косвенно выдвигаются посылки. В случае обмана эти посылки сам говорящий истинными не считает; в случае нормальной коммуникации считает. В грайсовской форме, коммуникация есть кооперативная манипуляция адресата говорящим; она зависит не только от рациональности адресата, который должен усмотреть намерения говорящего, но и на *доверии* адресата к говорящему. В качестве особого рода манипуляции, даже при условии необходимой рациональности адресата, коммуникация не достигала бы успеха, не будь доверие адресата к говорящему *обоснованным*, иными словами, разумным. Нормой высказываний, таким образом, является искренность; высказывания не могли бы выполнять свои основные функции, если бы в нормальном случае не вызывали доверия.

Ложь как форма обмана, может осуществляться только на фоне правдивости, однако другие формы обмана от доверия жертвы не зависят. В этих случаях успех связан с тем, что жертва *достаточно* умна, но все же не вполне. Глупые игроки в покер — бич умных игроков, ибо они не видят рассчитанных на них блефов и уловок. Сложные обманы не обязательно основаны на прямом контакте. Существует книга о том, как распознавать поддельный антиквариат (неизбежно являющаяся руководством его изготовления) — и эта книга дает следующий хитрый совет как провести покупателя-«эксперта»: завершив изготовление столика или любой другой вещи и воспользовавшись всеми средствами подделки ее возраста и степени износа, нужно взять обычное сверло и просверлить дырку в каком-нибудь заметном, но странном месте. Покупатель будет рассуждать так: никто без причины не стал бы сверлить тут такую кошмарную дырку (ее никоим образом нельзя заставить выглядеть «аутентично»); следовательно, дырка эта была зачем-то нужна; это означает, что столиком где-то пользовались, а если им где-то пользовались, это значит, что он не был изготовлен специально для продажи в этой антикварной лавке... следовательно, он подлинный. Даже если подобное «заключение» не до конца уничтожит сомнения, покупатель будет настолько занят продумыванием возможных способов использования дырки, что потребуются несколько месяцев, чтобы у него снова возникли сомнения.

Важным в подобном обмане, как и в случае с притворяющейся птицей, является то, что успех не зависит от наличия у жертвы *осознаваемой* цепи рассуждений. Все будет также, если покупатель просто заметит дырку и у него «возникнет ощущение», что вещь подлинная. Позже, он, *возможно*, примет те аргументы, которые придут ему в голову в качестве «обоснования» решения о подлинности, но может случиться, что он, обманывая себя, будет отрицать эти аргументы, несмотря даже на то, что *мысли эти* вообще никогда не приходили ему в голову. Цепь рассуждений объясняет, почему дырка срабатывает (если она срабатывает), но, как утверждает Анскомб, рассуждения не обязаны «описывать действительные ментальные процессы», если под этим понимать сознательные процессы или события. То же самое, конечно, справедливо и для коммуникаций Грайса; ни говорящий, ни адресат не обязаны сознательно иметь им описываемых сложных интенций — удивительно, что никто до сих пор не использовал этого в качестве возражения про-

тив его теории. Условия Грайса часто критиковались в отношении их недостаточности, однако можно выдвинуть еще не нигде не использовавшийся аргумент, что они не являются даже необходимыми. Крайне редкие люди сознательно продумывали эти сложные намерения до того, как их описал Грайс, человеческая коммуникация тем не менее имеет место уже довольно давно. До Грайса, столкнувшись с вопросом: «Хотели ли вы, *чтобы* ваш собеседник понял ваши намерения, дабы вызвать у него эту реакцию?», ответ, скорее всего, был бы: «Ничего такого замысловатого у меня на уме не было. Я просто хотел сообщить, что меня не будет дома к ужину» (или что-то в этом роде). Поэтому, если эти сложные намерения и являются постоянной основой наших коммуникаций, они, судя по всему, должны быть бессознательными. Действительно, на статьи Грайса наиболее естественно отреагировать, замечая, что *человек никогда не осознает*, что осуществляет все в них описанное в ходе коммуникации. Согласно мощным аргументам Анскомб, такая реакция показывает, что действие (в подобной дескрипции) не является *намеренным*.¹⁷ И, поскольку человек, порождая высказывания, не *осознает* этих намерений, нельзя считать, что он *говорит с этими намерениями*.

Почему же никто не использовал подобный аргумент против Грайса? Поэтому, мне кажется, что Грайс явно наткнулся здесь на нечто глубокое — его теория действительно дает нам необходимые условия намеренного смысла. Его анализ проливает свет на столько проблем! Вступаем ли мы в коммуникацию с компьютером на языке Фортран? Фортран выглядит как язык; у него есть грамматика, словарь, семантика. Взаимодействия на Фортране между оператором и компьютером часто рассматриваются как случай *человека, вступающего в коммуникацию с машиной*, однако такие взаимодействия являются лишь бледными копиями человеческих речевых коммуникаций — именно потому, что грайсовские условия намеренного смысла в этом случае обходятся. Их просто не к чему приложить. Достижение цели при передаче порции Фортранамашине не основано на признании машиной наших намерений. Это не означает, что в будущем подобный недостаток (или преимущество, в зависимости от задач) будет характерен для всех наших взаимодействий с компьютерами; это просто означает что в настоящее время мы в сильном (грайсовском) смысле с компьютерами в коммуникацию не *вступаем*.¹⁸

Если мы не хотим отказаться от модели Грайса, и при этом в обычных разговорах не наблюдаем никаких подобного рода *намерений*, следует отправить эти *намерения* в подполье и назвать их бессознательными или предсоз-

¹⁷ См. G. E. M. Anscombe, *Intention* (Oxford: Blackwells, 1957), стр. 11. Здесь, а также в нескольких следующих абзацах, я использую слова «intentions» и «intentional» в их *обычном* смысле — и чтобы подчеркнуть это, даю их курсивом.

¹⁸ Ховард Фридман заметил мне, что большое количество современных *фортрановских* компьютеров, «поправляют» оператора, вставляя знак «плюс», скобки, и т. д., дабы *сформировать* правильные выражения — может *показаться*, что они удовлетворяют критериям Грайса, ибо в узких пределах они диагностируют *намерения* «говорящего» и действуют на основе этого диагноза. На это можно ответить, что, во-первых, современные машины могут диагностировать только так называемые синтаксические намерения оператора, а во-вторых, эти машины судя по всему не удовлетворяют следующим, более детальным определениям Грайса; при этом мне не хотелось бы создать впечатление, что я утверждаю, что никакой компьютер этого сделать не может.

нательными. Эти *намерения* содержат «порядок, имеющий место», когда происходит коммуникация, — они являются ее предварительным условием, и в нормальном случае мы их не осознаем.

Заметим, что до настоящего пункта нам был вообще не нужен никакой тип сознания, и поэтому, если и существует некая концептуальная зависимость между сознанием или самосознанием с одной стороны и нашими остальными условиями с другой, то именно сознание должно вытекать из остальных условий, а не наоборот. Но чтобы показать это, мне нужно прежде продемонстрировать, как первые пять условий сами по себе играют определенную роль в этике, что следует из теории справедливости Роулза. Центральным в этой теории является описание некой идеализированной ситуации, «исходного положения (*original position*)», в котором находятся идеализированные личности; из этой идеализации выводятся первые принципы справедливости, проливающие затем свет на остальную часть теории. В данный момент меня не интересует ни содержание этих принципов, ни обоснованность их вывода; меня интересует лишь тактическая природа роулзовского подхода. Роулз воображает группу идеальных субъектов, определяемых им как рациональные, заинтересованные в собственной выгоде сущности; каждая из них в определенных рамках производит расчет эффектов взаимодействия своих индивидуальных интересов с антагонистичными им интересами других (что требует образования интенций высокого порядка, например, представлений о желаниях других, представлений о представлениях других по поводу их собственных желаний, и так далее). Роулз утверждает, что подобный расчет имеет оптимальное «решение», которое для всех заинтересованных в собственной выгоде субъектов является рациональной альтернативой гоббсовскому природному состоянию. Это решение заключается в подчинении, вместе с членами группы, очерченным Роулзом принципам справедливости. Какого же рода доказательство этих принципов предлагает автор? Принятие их, утверждает Роулз, можно рассматривать в качестве решения «игры самого высокого порядка» или «проблемы переговоров». Это подобно выводам теории игр и доказательствам в эпистемической логике Хинтикки¹⁹; это сходно также с «демонстрацией» того, как шахматная программа делает тот или иной ход, который является наиболее рациональным при наличии информации, доступной программе по ходу игры. Все основано на предположении об *идеально* рациональных агентах расчета; решения таких агентов являются существенно нормативными. Вывод из исходного положения Роулза видится мне, поэтому, как непрерывно перетекающий в те выводы и экстраполяции, с которыми мы имеем дело в более элементарных случаях обращения к *интенциональной* установке с целью объяснения и управления поведением простых сущностей. Для представлений нормативны истинность и последовательность, для высказываний нормативна искренность; подобным же образом, если Роулз прав, для межличностных отношений нормативна справедливость — в том виде в каком он ее определяет. Частью нашего взгляда на нечто как на обладающее представлениями и другими интенциями является возможность считать это нечто рацио-

¹⁹ См. Hintikka, *Knowledge and Belief*, стр. 38.

нальным — совершенно также частью нашего отношения к чему-то как к личности является возможность рассматривать это нечто как подчиняющееся принципам справедливости. Одним из способов лучше осознать обсуждаемую здесь своеобразную концепцию личности будет сказать, что, хотя Роулз и не пытается доказать, что справедливость есть неизбежный результат взаимодействия между *человеческими существами*, он в результате доказывает, что справедливость есть неизбежный результат взаимодействия между *личностями*. Иными словами, понятие личности необходимо нормативно и идеально; в той мере, в какой справедливость не проявляется в отношениях и взаимодействиях существ, эти существа не являются личностями. Тут мы снова видим, что «порядок, имеющий место» в справедливо устроенном обществе, не зависит от любых реальных эпизодов сознательной мысли. Существование справедливых практик и скрытое в них «признание» не основано на чем бы то ни было сознательном или намеренном расчете вокруг идеального исходного положения, не связано ни с какими взаимными договорами и сознательными установками в отношении других участников.

Признание другого как личности основано на реакции и поведении по отношению к нему определенного типа; этот тип связан с различными *prima facie* обязательствами. Признание до определенной степени этих обязательств, и, таким образом, элемент моральности, не есть вопрос ни выбора, ни интуитивного усмотрения моральных качеств, ни выражения чувств или отношений... это просто следование определенной форме поведения, в которой выражается признание других в качестве личностей.²⁰

Важность попытки Роулза вывести принципы справедливости из «исходного положения» проистекает, безусловно, из того, что, несмотря на узнаваемо *моральную* нормативность ее результата, *сам вывод* не есть вывод моральной нормы. Моральность за участниками исходного положения не предполагается. Это в свою очередь означает, что сам по себе вывод нормы не дает ответа на вопрос как и когда у нас возникает право считать личность *морально ответственной* за отклонения от этой нормы. Здесь нам помогает Анскомб, одновременно вводя наше шестое условие. *Если меня следует считать ответственным за мои действия* (за какую-то часть моего поведения в определенной дескрипции), я должен осознать это действие в данной дескрипции²¹. Почему? Потому что только если я осознаю действие, я могу *сказать*, в чем состояло мое намерение, и могу таким образом в качестве привилегированного участника включиться в игру вопросов и ответов, представляющую резоны моих действий. (Если у меня нет привилегированного статуса в ответах на вопросы о резонах моих действий, то нет особого повода задавать эти вопросы *мне*). Важность способности участвовать в такой игре заключается в том, что только тех, кто может давать резоны, можно рационально убедить принять какой-либо образ действий или отношений, или от-

²⁰ J. Rawls, «Justice as Reciprocity», в книге S. Gorovitz, ed., *Utilitarianism* (Indianapolis: Bobbs Merrill, 1971): 259.

²¹ Меня можно считать ответственным за события и положения дел, которых я не осознавал, но должен был осознавать, однако это не связано с *намеренными* действиями. В подобных случаях я отвечаю за предсказуемые последствия моих осознаваемых действий — включая акты недеяния.

говорить от него, и если некто оказывается не в состоянии «внимать голосу разума» в **каком-то** деле, то его нельзя считать в нем ответственным. Именно поэтому способности к вербальной коммуникации и осознанию своих действий центральны для всех, кто поддается аргументам и убеждению, и такая **убеждаемость**, такая взаимная регуляция интересов, осуществляемая совместным использованием рациональности, есть свойство оптимального режима личностного взаимодействия.

Эта способность к участию в совместном использовании рациональности есть основание для еще одного условия личности, недавно выявленного Гарри Франкфуртом²². Франкфурт утверждает, что личности являются подклассом **интенциональных систем** способных к тому, что он называет «*волеиями (volitions) второго порядка*». С первого взгляда это выглядит просто как класс интенциональных систем второго порядка, но ниже мы увидим, что это не так:

Кроме желания, решения и согласия *делать* то или *это*, люди также могут хотеть иметь (или не иметь) определенные желания и мотивы. Они способны хотеть быть иными в своих предпочтениях и целях, отличными от того, чем они являются... Никакие другие животные кроме человека, похоже, не обладают способностью к рефлексивной самооценке, которая проявляется в формировании желаний второго порядка (с. 7).

Франкфурт указывает, что существуют случаи, где о человеке можно сказать, что он хочет иметь определенное желание, даже если он не хочет, чтобы это желание заработало, стало «его волей» (Человек, к примеру, может хотеть испытывать желание употребить героин с целью просто понять как именно субъективно переживается желание героина, совершенно не стремясь к тому, чтобы оно стало его действующим **желанием**). В более серьезных случаях человек хочет желать того, чего в настоящий момент не желает, и хочет также, чтобы это желание стало его волей. Эти случаи Франкфурт называет волеиями второго порядка, и утверждает, что именно они «**существенны для возникновения личности**» (с. 10). Я постараюсь как можно яснее изложить здесь его аргумент. Он начинается с анализа разницы между обладанием свободой действия и свободой воли. Согласно этому анализу, свободой воли обладает тот, кто обладает желаемой волей, тот, чьи волеия второго порядка **удовлетворимы**. Воля личностей не всегда свободна, и в некоторых обстоятельствах личности отвечают за действия, совершенные без свободы воли, однако при этом личности всегда должны быть «сущностями, для которых свобода их воли проблемна» (с. 14) — иными словами, сущностями, способными к формированию волеий второго порядка, неважно удовлетворимых или нет. Франкфурт вводит замечательный термин «распущенные (wanton)» для тех, «у кого есть желания первого порядка, но... нет волеий второго порядка». (Волеия второго порядка по Франкфурту являются, конечно, **рефлексивными желаниями** второго порядка).

Франкфурт утверждает, что мы интуитивно считаем всех животных, а также детей и некоторых умственно дефективных людей «**распущенными**», и тут я не могу придумать ни одного контрпримера. Сила этой теории в том,

²² Н. Frankfurt, «Freedom of the will and the concept of a person», там же см. сноски 3. Франкфурт не говорит, рассматривает ли он это условие как только необходимое или же и достаточное для возникновения моральной личности.

что, согласно Франкфурту, человеческие существа (единственные признаваемые нами личности) отличаются от животных именно в этом отношении. Но чем же особенны воления второго порядка? Почему именно они среди всех высших интенций отмечают область личности? Это связано, я полагаю, с тем, что «рефлексивная самооценка», о которой говорит Франкфурт, как раз и есть настоящее самосознание, достигаемое путем занятия по отношению к *самому себе* установки не только участия в коммуникации, но задавания вопросов и убеждения. Как замечает Франкфурт, желания второго порядка остаются пустым понятием, если человек не может в соответствии с ними *действовать* – действие же в соответствии с желанием второго порядка должно логически отличаться от действия в соответствии с его компонентом первого порядка. Действие в соответствии с желанием второго порядка (операции с целью занять определенное желание первого порядка) есть действие, направленное на самого себя в том же смысле, в каком действие может быть направлено на другого: человек *воспитывает* себя, убеждает себя, выдвигает аргументы, угрожает себе, подкупает себя в надежде привести к возникновению в себе желания первого порядка²³. Установка по отношению к себе и *доступ к себе* в этих случаях существенно подобны установке и доступу по отношению к другому. Тут необходимо *спрашивать себя* каковы твои истинные желания, мотивы, резоны, и только если человек в состоянии осознать свои желания и ответить на такой вопрос, он может вызвать в себе *изменения*.²⁴ Мне кажется, что начиная именно с этого пункта, «имеющий место порядок» невозможен, не будучи переплетен с сознательной мыслью, находящейся в диалоге с самой собой.

Нельзя ли тут утверждать, что все вместе эти необходимые условия моральной личности являются также и достаточными? Этого утверждать нельзя, и причина тут, как я попытался показать выше, в неизбежной нормативности понятия личности. Человеческие существа и другие сущности могут только стремиться приблизиться к идеалу, но нет никакого способа установить «проходной балл», который не был бы произволен. Даже если все шесть условий (в жесткой интерпретации) рассматривать как достаточные, то это все равно не обеспечит наличие у чего-либо личности, ибо тогда вообще не найдется ничего, что им бы удовлетворяло. Моральное и метафизическое понятия личности есть не отдельные несвязанные концепции, но две различные подвижные точки одного континуума. Относительность пронизывает критерии присутствия личности на всех уровнях. Объективно удовлетворимого достаточного условия того, что нечто или некто действительно обладает представлениями, не существует, и по мере того, как под

²³ Мое внимание было обращено на тот факт, что собаки часто мастурбируют во время *течки*, явно с целью *усилить желание* к совокуплению. Такого рода случаями можно пренебречь, ибо, даже предполагая, что собака работает над своим желанием, стремясь его *усилить*, эффект достигается *неинтенциональным* ('чисто психологическим') образом; собака не обращается к своей рациональности, не использует ее с целью достижения результата. (Подобно тому, как если бы для человека единственным способом работы над волением второго порядка было принятие таблетки или стояние на голове, и т. п.)

²⁴ Margaret Gilbert, в статье «Vices and Self-Knowledge», *Journal of Philosophy*, LXVIII (August 5, 1971): 452, рассматривает следствия того факта, что 'только если человек считает, что у него есть какая-либо черта характера, он может решить измениться так, чтобы ее не было.'

интенциональной интерпретацией какой-либо сущности обнаруживается иррациональность, размываются основания для приписывания этой сущности каких бы то ни было представлений, особенно если имеется неинтенциональное, полностью механическое объяснение (а такое объяснение в принципе *возможно всегда*). Сходным образом, наше предположение, что нечто есть личность, оказывается под сомнением именно в тех случаях, когда это действительно важно — когда причинен ущерб и встает вопрос об ответственности. В такой ситуации основания для утверждения, что человек виновен (свидетельства причиненного ущерба, свидетельства того, что человек осознавал, что причиняет **ущерб**, а также, что он делал это свободно), являются по природе своей также основаниями сомневаться, что мы имеем дело с личностью. И если задаться вопросом, что могло бы *разрешить* наши сомнения, то ответ будет — ничего. Когда встают такие вопросы, мы даже относительно самих себя не можем сказать, являемся ли мы личностями.

Перев. с англ. Григория Хасина