

ВЛАДИМИР НИКИТАЕВ

Новый гуманизм:  
субъект против индивида  
(размышления над «Эрой индивида»  
Алена Рено<sup>1</sup>)

Сегодня мы живем среди неразобранных руин проекта Просвещения, который был главным предприятием Современности.

Джон Грей. «Поминки по Просвещению»<sup>2</sup>

С первых страниц своего историко-философского исследования Ален Рено ставит в центр внимания не столько собственно историю, сколько современную социокультурную ситуацию Запада. Философская суть данной ситуации, по его мнению, заключается в том, что называется «смертью субъекта», в осуждении *идеи субъекта* и широком распространении *антигуманизма*, сопровождаемом призывами вернуться к традиционалистским или даже архаическим практикам жизни.

Идея субъекта, основанного на картезианском *cogito*, подверглась в прошлом веке двум сокрушительным ударам: со стороны психологии бессознательного и со стороны философии радикальной конечности человеческого бытия. Падение этой идеи (своего рода десубъективация человека), если принять это всерьез, не только проблематизирует основания общественных наук, но и порождает тревожную ситуацию в плане правовой и практической организации социальной жизни, потому что означает, по сути, потерю основных «точек вменения» человеку какой-либо общезначимой нормативности. Действительно, регулятивное функционирование идеи субъектности<sup>3</sup> связано с полаганием *тотального самосознания* (рефлексии) и *свободы воли* человека, т. е.

<sup>1</sup> Рено А. «Эра индивида. К истории субъективности» (пер. с франц. С. Б. Рындина по ред. Е. А. Самарской. Статья Б. В. Маркова). СПб.: «Владимир Даль», 2002.

<sup>2</sup> Грей Д. «Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности» М.: «Праксис», 2003. – с. 280.

<sup>3</sup> Здесь уместно обратить внимание на то, что хотя в тексте русского перевода Рено используется слово «субъективность», но действительный смысл (не имеющий в себе налета индивидуализма и вкусовщины) лучше выражается словом «субъектный». Соответственно, «субъективизм» следует понимать в духе идеологии *субъекта*, а не субъективности (в русском значении этого слова).

со способностью человека «быть сознательным и ответственным автором собственных мыслей и поступков, короче: их фундаментом, их sub-jectum» (с. 16). Считается, что множество работ от Ницше до Фуко, от Хайдеггера до Деррида, от Маркса до Бурдьё, и от Фрейда до Лакана не оставили камня на камне от такого понятия субъекта. Основное внимание в этом отношении Рено уделяет Хайдеггеру, который, по его мнению, во-первых, гомогенизировал историю Нового времени в духе «метафизики субъективности», а во-вторых, представил эту историю как приход субъекта к полному господству (в достигшей планетарного масштаба технике), обернувшись саморазрушением субъективности (субъектности).

Философская концепция истории Нового времени сложилась у Хайдеггера в ходе размышлений над творчеством Ницше, что означает: под углом метафизики воли к власти. Эта метафизика, указывает Хайдеггер, скроена по мерке человеческого бытия. Новое время начинается с освобождения человека от связанности церковным учением об истине Откровения и спасения, и постановкой *вопроса о методе*, как вопроса о пути, на котором человек способен сам, без «внешних опор», утвердить себя в бытии, способен придти к истине, идя только от себя самого.

«В начале новоевропейской философии стоит тезис Декарта: *ego cogito, ergo sum*, “я мыслю, следовательно, я емь”. Всякое осознание вещей и сущего в целом возводится к самосознанию человеческого субъекта как непоколебимому основанию всякой достоверности. Действительность действительного определяется впоследствии как объективность, как такое, что понимается *через* субъекта и *для* него в качестве пред-метного и преподнесенного ему. Действительность действительного есть представленность *через* представляющего субъекта и *для* него. Ницшевское учение, делающее всё, что есть, и как оно есть, “собственностью и произведением человека”, осуществляет лишь предельную развертку того декартовского учения, по которому всякая истина восходит к самодостоверности человеческого субъекта»<sup>4</sup>.

Это влечет за собой приход «субъекта» (монополию на которого захватывает человек) к господству и переопределение сущности свободы: *свобода* стала означать способность человека самому обеспечить себя истиной и целями, самому определять для себя необходимое и обязывающее. Собственная логика воли к власти ведёт к тому, что человек жаждет господства над Землёй, — для этого он развил науку, которая присутствующее раскрывает в качестве предмета, и создал технику, превращающую это присутствие в *постав*. Однако постав есть забвение сущности бытия; тем самым, бытие оборачивается против своей истины. Человек забывает, что он — «пастух бытия» и превращается в «человеческий материал», ставится на службу нигилизму как «бытийной оставленности», следствием чего являются мировые войны, «блуждание», «немир»<sup>5</sup>.

Если для Хайдеггера, таким образом, история субъективности есть история *нигилизма*, то Рено, надеясь отстоять ценности гуманизма и демократии,

<sup>4</sup> Хайдеггер М. «Европейский нигилизм». — М. Хайдеггер. «Время и бытие: Статьи и выступления». М.: «Республика», 1993. — сс.111–112.

<sup>5</sup> Хайдеггер М. «Преодоление метафизики». — Цит. соч., сс. 188–189.

намерен представить более сложную реконструкцию истории и выявить «множественность лиц субъекта» (с. 14).

Центрально место в этой новой реконструкции Рено выделяет оппозиции *субъекта* (гуманизм) и *индивида* (индивидуализм); оппозиции, которую он возводит к различию *автономии* и *независимости*.

«В то время как понятие автономии вполне допускает подчинение закону или норме с тех пор, как они приняты на свободной основе (договорная схема в точности выражает это подчинение закону, данному самим себе), идеал независимости больше не приемлет этого ограничения Я, а, наоборот, стремится к простому утверждению Я в качестве неотъемлемой ценности. Тогда место основанной на себе самой нормативности автономии занимает простая “забота о себе”. Соответственно, на смену связи с общественностью и *согласию* (consensus) в отношении разделяемых норм приходит раскол на общественное и частное со всей той ценностью личного счастья и соответствующим отчуждением от общественного пространства, которые так хорошо описывает Токвиль.» (с.70)

Соглашаясь с Хайдеггером в том, что в плане культуры Новое время начинается одновременно с возникновением гуманизма, а в философском – с философии субъекта, Рено, тем не менее, ставит задачу обнаружить в истории эпохи модерна своего рода «индивидуалистическое извращение». Тем самым он надеется, оставаясь в самой современности, показать, во-первых, что индивидуализм – не единственная возможность выхода из распадающегося традиционного общества, а во-вторых, что для преодоления современного социокультурного кризиса на Западе нет необходимости возвращаться к каким-либо формам тоталитаризма, эксгумировать архаическую, домодернистскую нормативность, основанную на ценностях иерархии и черпающую свою силу в Традиции или в вере в Бога.

Нетрудно понять, что успех этой неогуманистической программы зависит от того, насколько убедительно и плодотворно удастся различить и развести в философской истории Нового времени линию субъективизма и линию индивидуализма. Возникающие здесь трудности связаны прежде всего с тем, что термин «индивидуализм» весьма расплывчат и использовался преимущественно для обозначения эмпирически наблюдаемых социально-политических феноменов. В связи с этим Рено совершенно справедливо формулирует вопрос о возможности использовании такого термина применительно к «философской истории философии». К сожалению, он оставляет его без должного разбора и ответа, переходя вместо этого к анализу концепции индивидуализма Луи Дюмона («*Homo aequalis*», «Эссе об индивидуализме»)<sup>6</sup>.

Дюмон исходит из противопоставления двух идеологических систем (которые, по его мнению, характеризуют и два типа обществ): «холистической» и «индивидуалистической»; историю Запада с этой точки зрения он трактует как переход, или даже как *переворот*, от первой системы ко второй. Решающую роль в этой трансформации сыграли христианство (в особенно-

<sup>6</sup> При этом в тени остается то, что концепция индивидуализма, во-первых, относится совсем к другому «уровню бытия», чем, например, монадология Лейбница и анализ Хайдеггера, а во-вторых, получена совсем с другой точки зрения и в любом случае – даже когда речь у Дюмона и Хайдеггера идет вроде бы об одних и тех же феноменах – представляет собой иную *проекцию*.

сти кальвинизм), со своим принципом «равенства всех перед Богом», и идеология естественного права. «Триумф индивида» выражается в Декларации прав человека и гражданина 1789 года; в ней выдвигаются основополагающие «требования индивидуализма», каковые суть *равенство* и *свобода* в смысле независимости. В объявлении *права на собственность* Дюмон, а вслед за ним и Рено, видит следствие индивидуализма.

Последний момент представляется довольно важным и проблематичным в целом для заявленного Рено подхода к анализу индивидуализма. Потому не будет лишним высказать и аргументировать обратное утверждение: право собственности — не следствие индивидуализма, но его предпосылка и основание. Либеральное «равенство» — это, по сути, равенство относительно некоторого умозрительного понятия *человека вообще*, таким образом, что каждый равен другому в качестве *человека вообще*. По этой причине принцип равенства сам по себе остается довольно неопределённым в своем практическом применении: он может применяться и негативно, для уничтожения привилегий и разрушения иерархий, — и позитивно, в качестве основания признания прав Другого (который эти права прежде должен иметь или наделяться ими в силу признания его равным тому, кто ими уже обладает). Очевидно, что из равенства самого по себе индивидуализм еще не следует. По меньшей мере, требуется также принцип *независимости* людей друг от друга и от любых возможных форм их объединения. Независимость как таковая имеет чисто негативное действие. И только «неприкосновенное и священное» право собственности есть безусловно позитивный принцип во всей этой системе, придающий ей достаточную для практики определенность и действенность. В самом деле, если «человек вообще» есть ничтожество, то принцип равенства утверждает лишь, что всякий человек — ничтожество; но если «человек вообще» — *собственник* (неважно, «естественных прав», земли или имущества), тогда каждый — собственник и в этом равен другому (следовательно, не должен иметь никаких льгот и привилегий для своей собственности); а принцип независимости означает *независимость собственности*. Независимость собственника от других во владении своей собственностью влечёт за собой и специфическую *ответственность*, наступающую в тех или иных случаях распоряжения собственностью. Таким образом, достаточно принять «право собственности», чтобы в обществе, исповедывающем собственность в качестве определяющего признака «человека вообще», наступили либеральное *равенство* и *свобода* (независимость)<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> К примеру, Алексис де Токвиль, задавшись вопросом, почему именно во Франции произошла революция, и придя в ходе размышлений к парадоксальному замечанию, что «бремя феодализма казалось совершенно непереносимым именно там, где в действительности оно было наименее тяжелым», в конце концов находит решение в факте, который можно назвать *доминированием института собственности*. С одной стороны, задолго до революции «крестьянин не просто перестал быть крепостным, он стал *собственником земли*», причем таких собственников было во Франции «*великое множество*». С другой стороны, дворянство во Франции практически полностью отошло от общественных дел и отправления власти, «сеньор — не более чем первый обыватель», т.е. всего лишь *собственник*, — но с множеством обременительных для *собственности* его соседей-крестьян прав и привилегий. — См. А. Токвиль. «Старый порядок и революция». М.: 1997, сс. 25–32).

<sup>8</sup> Ср.: «Программа либерализма, следовательно, если выразить ее одним словом, будет читаться так: *собственность*, т.е. частное владение средствами производства (в отношении товаров, готовых

Историческую реконструкцию эпохи модерна, принадлежащую Дюмону, Рено считает хотя и противоположной Хайдеггеру, но столь же «односторонней», столь же повинной в стремлении сделать (представить) современность «однородной». Чтобы преодолеть односторонность необходимо, указывает он, понять, что современность пережила внутренний конфликт с самой собой, и «повернуть современность против её собственных отклонений».

«Между холизмом и индивидуализмом мог бы и должен располагаться гуманизм, между целым и индивидом – субъект» (с.103)

Для расчистки искомого места Рено считает необходимым эксплицировать «незамеченный конфликт между современными ценностями», т. е. между *автономией* и *независимостью*. Соглашаясь допустить, что связь между *независимостью*, *самодостаточностью* и *неупорядоченной свободой* (в смысле Руссо) вполне характеризует индивидуализм Нового времени (и лучше всего – индивидуализм современный), он настаивает на исключении *автономии* из этой «цепочки ценностей». Вопрос «Как ценность независимости заслонила ценность автономии?» Рено полагает решающим для понимания современности.

Здесь, видимо, уместно сделать следующее замечание. Для Рено и его соавтора Люка Ферри, насколько можно судить по данной монографии, довольно характерны суждения вроде «субъект умирает... вместе с появлением индивида» (с.26), «индивидуалистическое отклонение гуманизма» (с.70), «индивид остается частью субъекта» (с.72) и т. п., как если бы Новое время в самом деле, реально-исторически, начиналось как эпоха субъектности, а затем «свернула» в индивидуализм. Текст на сс.104–107 позволяет, до известной степени, понять, в чем тут дело. Похоже на то, что Рено постоянно или периодически «склеивает», отождествляет реконструкцию «истории современных ценностей» с реконструкцией истории эпохи модерна как таковой. Даже если согласиться с тем, что начало эпохи модерна было «временем двойной ценности», ценности автономии и независимости, то, чтобы перейти отсюда к культурно-исторической характеристике эпохи, надо ответить, какая из этих ценностей была общепонятной и сравнительно общезначимой, и, следовательно, реализовалась не только избранными философами. К сожалению, Рено этого не делает, ограничиваясь – в ходе критики Дюмона – понятийным противопоставлением автономии и независимости как «двух уровней ценности», которые «нельзя накладывать друг на друга» (с.109).

Разумеется, сделанное замечание несколько не умаляет важности попытки концептуального различения между «автономией» и «независимостью».

Понятие *автономии* Рено фактически берет у Канта, который понимал «автономию» как единство дающего закон и подвластного ему (закону), – в оппозицию «гетерономии», навязыванию закона извне, как идущего от чего-то радикально иного. Согласно Канту, человек свободен, если он в состоянии достичь тождества своего индивидуального сознания с практи-

к потреблению, частное владение является само собой разумеющимся и не оспаривается даже социалистами и коммунистами). Все остальные требования либерализма вытекают из этого фундаментального требования.» – *Мизес Л.* «Либерализм в классической традиции». М.: «Начала-Пресс», 1994.

ческим (моральным) разумом трансцендентального субъекта, составляющего подлинную природу человека, и вполне следовать ему, что означает: определять свою волю разумом. Таким образом, ценность автономии допускает – даже предполагает – принцип ограничения Я через добровольное подчинение всеобщему закону (закону, который мог бы быть признан любым разумным существом). Это также означает, замечает Рено, что «ценность автономии является конститутивной для демократической идеи» (с.109), особенно если учесть восходящий к Фихте принцип, утверждающий intersубъективность в качестве необходимого условия субъективности. Intersубъективность же, настаивает Рено, надо понимать как признание другого в качестве *alter Ego*, а не как того, кто «ниже» или «выше» меня (принцип иерархии, о возвращении которого грезит Дюмон).

Идеология индивидуализма ориентируется на понятие *независимости* как полного отрицания каких-либо ограничений вообще, все равно, исходят ли они от других индивидов, из традиции и «учений», или обнаруживаются индивидом «внутри себя» в качестве ограничений, мешающих удовлетворению его желаний. Индивидуализм отрицает всякие общезначимые нормы (в том числе нормативные структуры мышления) в пользу кредо: «У каждого своя истина, своя мораль, свой вкус». Поскольку свобода человека заключается в том, чтобы следовать «своей природе», а природа человека выражает себя в *желаниях* («потребностях»), то индивидуалистическая свобода есть свобода следовать своим желаниям, «не отказывая себе ни в чём». Естественно, что такая логика ведет к десоциализации человека и, дабы общество не развалилось под воздействием индивидуализма, развивается «индивидуалистическая культура независимости, способная сосуществовать с усилением метаперсонального господства» (с. 114–115). Своего рода апория индивидуализма заключается в том, что нередко независимость вызывает у человека чувство одиночества, бессилия и беспокойства, нарастание которых ведёт к тому, что он сам начинает желать усиления «метаперсонального господства», именно: власти государства, с которым индивиду оказывается легче установить отношения (вследствие их формальности и своего рода анонимности), чем с другими индивидами. Индивидуализация нередко оказывается для человека вынужденной, а потому – тягостной. Зигмунд Бауман очень кстати напоминает нам об этом.

«Подданные современных государств являются *индивидами по воле судьбы*; то, что определяет их индивидуальность, – их ограниченность в собственных ресурсах и личная ответственность за результаты принимаемых решений, – это не предмет их собственного выбора. Все мы сегодня индивидуалисты *de jure*. Однако это вовсе не означает, что мы являемся индивидуалистами *de facto*. Обычно по формуле “человек – хозяин своей судьбы” составляются рассказы о жизни, а сама жизнь проживается совсем не так.»<sup>9</sup>

Со своей стороны государство само не прочь сбросить с себя «излишек власти», поскольку чиновники не хотят нести ответственность за решения, которые приходится принимать в условиях принципиальной неопределенности и расплывчатости либерального мироустройства.

<sup>9</sup> Бауман З. «Индивидуализированное общество», М.: «Логос», 2002. – с. 111.

Рено предпринимает немалые усилия для того, чтобы из философского субъективизма «дедупцировать» индивидуализм в качестве некоего патологического отклонения. Но почему уважаемый профессор Сорбонны не обращает внимание на то, что лежит практически на виду: *индивидуализм есть составная часть либерализма*<sup>10</sup>, следовательно, только в составе либерализма, т. е., как минимум, в сочетании с принципами собственности и равенства, можно уяснить его смысл и суть? «Связь независимости, самодостаточности и неупорядоченной свободы», которую Рено принимает в качестве характеристики индивидуализма, вполне раскрывается только применительно к *собственности*. Поэтому, несмотря на явную антисоциальность индивидуализма, воцарившегося с началом Нового времени, Запад не только тут же не развалился, но добился мировой гегемонии. Тотальный кризис социальных институтов и упадок Запада начался тогда, тогда экспансия либерализации привела к тому, что *желание* сбросило с себя флёрдоранж «естественных потребностей» и эмансипировалось не только от «устаревших» традиций, но и от привязанности к *собственности*, по меньшей мере в её твердых, вещественных формах. Чтобы удовлетворять потребности или получать от чего-то удовольствие, это что-то стало необязательно иметь в своей собственности. В качестве примера тут можно сослаться на «сексуальную революцию», с её пафосом освобождения сексуальных отношений от брака как формы «частной собственности» на человеческое тело. «Субстанциализм» классического либерализма уступил место *функционализму*, который контрдифферентен многим прежним оппозициям, включая противопоставление зависимости и независимости.

В том, что касается философских истоков современной ситуации, — и Хайдеггер, и Дюмон, и Рено исключительную роль придают монадологии Лейбница. При этом, если Хайдеггер видит в монадологии «истину картезианского субъекта» и основание «метафизики современной эпохи», а Дюмон — единственно серьезную попытку «примирения холизма и индивидуализма», то для Рено она выражает «саму сущность индивидуализма Нового времени» (с. 137), а Лейбниц — автор *онтологического индивидуализма*, автор проекта, разные аспекты которого разрабатывали Беркли и Юм, Гёрдер, Гегель и Ницше.

Главное, что Рено инкриминирует Лейбницу: *монада — это субъект в качестве индивида*, субъект, испорченный индивидуализмом. Аргументы можно суммировать следующим образом.

Лейбницева монадология разрушает идею субъекта, во-первых, тем, что отрицает тотальность самосознания: на онтологическом уровне постулируется существование «несознательных» монад (т. н. «субстанциальные формы» или «жизни»), а на эмпирически-антропологическом уровне утверждается наличие у человека «малых» или «незаметных восприятий», т. е. того, что позже назовут *психическим бессознательным*. Вторая составляющая картезианского субъекта — принцип самоопределения — также подвергся в монадологии существенной девальвации: монады суть «бестелесные автоматы», закон функционирования которых задан Богом. Монадам присуща полная автаркия, они «во все не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти», а потому не способны взаимодействовать друг с другом. Иными сло-

<sup>10</sup> Для Рено *либерализм* почему-то ограничивается экономикой (с.123, прим.2).

вами, монады — и люди «на самом деле», т. е. на уровне метафизики — друг от друга независимы и не имеют между собой никакого общения. Потому-то и нужна «предустановленная гармония», по поводу которой Рено замечает:

«В самом деле, эта идея предполагает, что действительность конституируется из индивидуальностей, неспособных учредить между собой порядок, неспособных самостоятельно установить этот порядок без предустановленного управления ими или без логики имманентности...» (с. 62–63).

Предустановленная гармония заключается в том, что законы, по которым изменяются влечения (*appetitus*) монад к тому или иному своему состоянию (*percipitio*), согласованы друг с другом (Божественным установлением). Субъективность, таким образом, не нуждается в интерсубъективности.

«...Вместе с Лейбницем оказывается завоеван (и философски обоснован посредством индивидуализма в онтологическом смысле термина) тот главный принцип, который оправдывает индивидуализм в этическом смысле термина: именно в силу сосредоточенности на самом себе и заботы только о самом себе, вследствие своей независимости и подчинения закону своей природы (формуле, которая его характеризует) каждый индивид способствует проявлению порядка универсума, гармонии и рациональности целого. Впервые больше нет непреодолимого противоречия между заботой о себе, исключительной заботой о сохранении “нашего индивида”, и утверждением рациональности целого...» (с. 185)

Рено обращает наше внимание на то, что в то же самое время (начало XVIII века) та же самая схема, независимо от Лейбница, нашла свое выражение в некоторых популярных экономико-политических сочинениях на тему функционирования общества, в частности, у Мандевиля в «Басне о пчёлах, или Пороки частных лиц как благо для общества», или даже в концепции «невидимой руки» Адама Смита.

Собственно, интересен уже сам ход на связывание социально нагруженной оппозиции субъекта и индивида с монадологией Лейбница. В частности, он позволяет увидеть в новом ракурсе и некоторые «проклятые вопросы» русской истории и современности. Возьмем известный парадокс, одну сторону которого составляет представление о русском народе, как сугубо *коллективистском*, «общинном», и в этом отношении резко отличающемся от европейцев, а другая, как бы теневая сторона, заключается в *индивидуализме* русского человека, проявляющемся и тогда, когда он пребывает в родных пенатах, и когда оказывается в составе диаспоры на чужбине. Кому из нас не приходилось сталкиваться с фактами, или хотя бы с сетованиями на то, что русским людям, в отличие от других народов, не свойственен (или присущ в наименьшей степени) протекционизм, солидарность и предпочтение «своих», вообще — при всем известном *патриотизме* русского народа — не развито чувство «своих» не только на национальном, но даже на бытовом, «семейном», уровне?.. Совершенно непонятным, на первый взгляд, образом «коллективистский» народ не желает или оказывается неспособен к горизонтальной *самоорганизации* (для реализации своих же интересов), которую проявляют не только азиаты, но и образцово «индивидуалистические» европейцы.

Однако противоположны ли друг другу коллективизм и индивидуализм? Или, в действительности, они суть одно, и противоположен коллективизму (как и индивидуализму) — *субъективизм* (субъектность)?



Обращаясь за ответом на данный вопрос к Лейбницу следует, прежде всего, вспомнить, что подлинная реальность, природа и «начало всех вещей» для Лейбница заключаются в *силе*, которая проявляется в действии<sup>11</sup>. В любой точке мира мы встретим сопротивление или движение, т. е. действие; более того, говорит Лейбниц, встретим *жизнь*. Источник и носитель этого действия (жизни) – субстанциальный субъект – Лейбниц и называет «метафизической точкой» или *монадой*. В монаде он различает «первичную активную силу», она же – «субстанциальная форма», «энтелехия», «жизненное начало», а в живых существах – *душа* (*anima*), и «первичную пассивную силу», силу сопротивления и претерпевания, которые суть то, что в философии именовалось «первичной материей». Монада, таким образом, не имеет протяженности. Протяженность физических тел возникает за счет *распространения* действия монады; то есть, можно сказать, что эмпирические тела суть *тела действия* монад или, еще точнее, сферы их *власти*.

Действительно, тело каждой монады, согласно Лейбницу, *соизмерно её перцепции*, при этом, любая монада имеет бесконечное множество перцепций; преходящее состояние, которое охватывает и представляет собой это множество в целом, едином, Лейбниц также называет «перцепцией». В этих перцепциях монада «отражает весь универсум» со своей точки зрения, и в этом образе универсума содержаться как «отчетливые» перцепции, так и множество «неотчетливых». Впрочем, «отчетливые», т. е. *сознательные* (сознаваемые, сопровождаемые самосознанием) перцепции присущи монадам не ниже уровня *душ*, в которых они суть то, что мы обычно называем «восприятием»; более низкий уровень субстанциальных форм, или просто «жизней», обладают только *бессознательной* чувственностью. Универсум отражается в монаде не только как он есть на данный момент, но и тот, каким он был, и тот, которым будет, – именно поэтому монада не нуждается в «окнах», в том, что бы в неё что-то входило или выходило, т. е. никакого *контакта* между монадами нет и быть не может. Отсюда следует, что «естественные изменения исходят из *внутреннего принципа*» («Монадология», §18). Этот «внутренний принцип», под действием которого одна перцепция сменяется другой, Лейбниц именуется «аппетитом» (*appetitus*), что, учитывая бессознательный (в простейшем случае) характер, можно перевести не только как «влечение», «стремление», «желание», но и как «инстинкт». Теперь понятно, что тело, которое связано с монадой и ей принадлежит, соизмерно её наиболее отчетливому представлению (перцепции), которое, в свою очередь, определяется её инстинктом. Это верно для любой монады, а дальше в дело вступает иерархия монад, различие между «жизнями», «душами» и «духами» (разумными душами).

Составная субстанция, выступающая как тело в привычном нам, эмпирическом смысле слова, есть *агрегат* монад, объединенный под водительством «господствующей энтелехии» (которая в животном есть душа, а в человеке – разумная душа), или – *коллектив* монад, собранных воедино идеальной во всех смыслах *властью*. Господствующая монада располагает властью в преде-

<sup>11</sup> Для понимания, что Лейбниц называет «(движущей) силой», надо к известным нам по курсу теоретической механики характеристикам силы добавить характеристики энергии (способность производить работу, закон сохранения).

лах того пространства, «отчетливое» представление которого она способна достичь, исходя из своего инстинкта (но не только), а находящиеся в этом пространстве другие монады (ниже «степенью своего совершенства») подчиняются ей совершенно «добровольно», без всякого внешнего физического принуждения (которое невозможно просто по природе самих монад). Нетрудно увидеть во всем этом прообраз «воли к власти» Ницше. Конечно, у Лейбница всё завязано на созданную Богом «систему предустановленной гармонии», по которой инстинкты и перцепции монад, т. е. внутренние законы их (монад) развития, согласованы друг с другом; так что, например, определенным изменениям в человеческой душе соответствуют определенные изменения в теле, и наоборот. Причем «духами» правит сам Бог, подобно монарху.

Однако, что мешает нам предположить чисто естественное подчинение «жизней» — «душам», а «душ» — «разумным душам»?.. В социальном плане получится примерно такая картина: *простые* индивиды образуют коллектив, когда среди них есть *начальник* — индивид, за которым заранее (априори) признана власть; если же *начальника* нет, то коллектив может образоваться вокруг *харизматической личности* (индивид, выше других «степенью совершенства») или некоторого индивида, способного увлечь своей «идеей» других. Если же ни первого (формальной власти), ни второго (почитания), ни третьего (идейного интереса) нет, то остаются *те же самые* люди, живущие — или, вернее будет сказать, выживающие<sup>12</sup> — отдельно, по сугубо эгоистическому закону. Можно сказать, что коллектив образуется в обычном случае посредством «вертикального» организационного воздействия, за счет того, что есть некий центр, который вносит в него и удерживает на себе «общее». Кроме того, в экстраординарных случаях коллектив образуется в качестве реакции на общую и явную угрозу, в ответ на агрессию *чужих*. Таким образом, определяющим признаком коллектива служит наличие *очевидной и однозначной власти* (в самом широком смысле слова), *внешней* по отношению к подавляющему большинству его членов *формы организации* или *воли*, вынуждающей их «добровольно» (без физического или психического подавления) объединяться под началом носителя этой формы или воли. Необходимость такого положения дел кроется в самой природе индивидуалистического существования, когда даже в ситуации заинтересованности в общих усилиях на первом плане остаются привычка во всех своих действиях принимать в расчет только себя, обостренная чувствительность к превосходству другого, стремление обособиться при первой же возможности и т. п.

Какова же альтернатива? В общем-то, нетрудно представить себе *субъектов*, для которых перечисленные моменты индивидуализма если и имеют место, то незначительное, не главное, уступая *разумному пониманию* иерархии своих интересов и жизненных целей, пониманию того, что реализация их предполагает общество в целом и возможна только в сотрудничестве с другими, при неременном априорном уважении личности каждого. Субъ-

<sup>12</sup> Краткий анализ такого образа жизни, преимущественно на основе его телевизионных репрезентаций в форме «реальных шоу» типа «За стеклом», «Последний герой» и «Слабое звено», дает З. Бауман в «Предисловии к русскому изданию» своей книги «Индивидуализированное общество».

ект всегда открыт *другому* — не как потенциальному начальнику или подчиненному, но как напарнику.

Далее, если исходить из онтологической первичности индивида — «дикого» или коллективного, — то, очевидно, *переход* к «цивилизованному» сообществу требует некоторого механизма интериоризации такими индивидами внешнего источника общности. Этот механизм, в свою очередь, может быть «внешним» или «внутренним». В качестве искомого внутреннего механизма может выступать, например, «практический разум» по Канту или, поскольку это довольно сильное допущение, хотя бы *рефлексия*. Однако, выводя обсуждение этого вопроса в план компаративной этнологии мы поступили бы весьма опрометчиво, предположив, что немец, англичанин или француз много рефлексивнее русского, или что он был таковым тогда, когда начиналась эпоха модерна и закладывался фундамент нынешнего Запада. Следовательно, речь должна идти о некотором внешнем к индивиду, исторически возникшем механизме, который отчасти формирует способность западного человека к субъектности, то есть, как минимум, к горизонтальной самоорганизации, отчасти имитирует её эффекты, и который не состоялся у нас, в России. Впрочем, это — особая тема. Зададимся, в завершение этого хода, другим вопросом: чем коллектив, объединенный вокруг идеи или общего, интересного для всех дела, отличается от сообщества свободных субъектов? Если не брать то, что ему предшествовало, и тот способ, которым он был организован?.. Поскольку в таком коллективе невозможно состоять, не интериоризируя эту идею или не выполняя «от души» дело, то пребывающая в нем монада уже не монада, — по меньшей мере, она *ближе* к состоянию субъекта, чем «дикая», индивидуалистическая монада. С этой точки зрения можно заметить, что в начале Перестройки у нас была *возможность*, — которая, к сожалению, не реализовалась и к настоящему времени практически утрачена. Сегодня уже иные коллективы, иные отношения как в самом коллективе, так и по отношению к коллективу как таковому.

Вернемся к Алену Рено и его трактовке монадологии Лейбница как поворотного пункта в истории субъективизма. Конечно, философию Лейбница можно интерпретировать различным образом<sup>13</sup>. И всё же, думается, не стоит провозглашать Лейбница родоначальником «философии индивидуализма». И даже если ни у кого из классических философов не окажется такой философии — надо ли об этом сожалеть? У индивидуализма есть другие глашатаи и апологеты. Не будем забывать о том, что индивидуализм реально известен нам как часть буржуазного либерализма. Что касается монадологии, то можно указать как минимум на три расхождения между монадологией и классическим либеральным индивидуализмом.

Ближайшим «своим» и для монады Лейбница, и для индивида либерализма является *тело*, однако существенно разным образом: душа *правит* телом как коллективом монад (причем одни из подчиненных монад могут покидать это коллектив, другие — присоединяться), а «я» индивида *владеет* своим телом как вещью.

<sup>13</sup> Например, в духе разработки *онтологии множественности миров*. — См. Никитаев В. В. «К онтологии множественности миров». Философия науки. Вып. 6. М.: ИФРАН, 2000; и «Кентавр», 24, 2000.

Монада сама по себе – универсальна, она есть «живое зеркало универсума» и учитывает в своей деятельности так или иначе все другие монады; индивид – партикулярен, его главная забота заключается в обеспечении «тихой радости частной жизни», он отрицает общественное как таковое и стремится не считаться с ним, насколько это возможно.

Независимость как свобода от «внешних ограничений» в следовании «своей природе» видится как общая черта монады и индивида. Но что это значит: *своя природа*? Согласно Лейбницу всякая монада – уникальна, ей присуще своё, уникальное представление универсума и особенный же инстинкт. Можно сказать, что «желание» монады состоит в том, чтобы развернуть и реализовать в себе свой, особенный мир. Либерализм же утверждает, что все люди имеют одинаковую, «общечеловеческую» природу, все они стремятся к удовлетворению типичных человеческих потребностей, к удовольствиям и счастью, всем им присущ одинаковый здравый смысл (*common sense*!). Именно потому, что эти индивиды одинаковы по *такой* «природе» – между ними возможна *конкуренция*, возможен массовый спрос на одни и те же товары и услуги, вообще возможно массовидное поведение. Одинаковость «базовых потребностей» есть основа либерально-демократического капитализма, основа и в то же самое время, на самом деле, *миф*. Отсюда становится понятен своего рода исторический парадокс: одновременное возникновение либерального индивидуализма («триумф индивида») и «дисциплинарного общества» по Фуко. Потому что существование *либеральной демократии* возможно только тогда, когда «независимые» индивиды преформированы как одинаковые по своей «природе», причем реальная (не всегда демонстративная и явная) деятельность по такому формированию подкрепляется идеологией «равенства». Различия, которые могут быть сочтены (и считаются) существенными и несут в себе напряжение социального противопоставления, в русле политики толерантности объявляются «несущественными» и реально делаются таковыми посредством техники *контрразличий*. В итоге получается сочетание, которое Ницше считал абсурдным, – сочетание *индивидуализма* и *эгалитаризма*.

Лейбниц выдвинул принцип «тождества неразличимых», и к нему возводил уникальность монад, а либеральный индивидуализм культивирует нечто вроде «различия тождественных», поощряет какие-то малые, несущественные (а существенные, как уже отмечалось, редуцируются к несущественным) и подчас несуразные отличия одного индивида от другого, которые держатся, в конце концов, на принципе собственности: мой автомобиль отличается от твоего прежде всего тем, что это – *мой* автомобиль. Своё как оригинально моё, своеобразное, и своё как принадлежащее мне, как собственность, – как бы не различаются<sup>14</sup>. В историческом плане, утверждает Хайдеггер, на первое место выдвигается

«создание такого человечества, которое находит свой сущностный облик уже и не в “индивидууме”, и не в “массе”, но в “типе”. Тип объединяет в себе, видоизменяя, и неповторимость, ожидавшуюся раньше от индивида, и единообразие и универсаль-

<sup>14</sup> Точно так же как не различается «надличностное», или, точнее, «наындивидуальное», как связанное с общественным существованием человека – и как вообще не имеющее отношения к человеку, за что «никто не даст ни гроша».

ность, каких требует общество. Но неповторимость “типа” заключается во впечатляющей заразительности одинакового штампа, не терпящего вместе с тем никакой скучной уравниловки и нуждающегося, наоборот, в своеобразной иерархии...»<sup>15</sup>

Разумеется, в споре по поводу того, какая интерпретация Лейбница или истории философии вообще наиболее адекватна, в данном случае мало смысла, если он не продвигает нас к ответу на главный вопрос – вопрос о «третьем пути», о проходе между Сциллой либерализма и Харибдой тоталитаризма. В последней части своей книги, «Трансцендентность и автономия. Конец монадологии», Рено исследует две возможности «борьбы против монадологической схемы», против эгоистического замыкания индивида на самом себе: *горизонтальный* разрыв имманентности, как его представляет Эммануэль Левинас, и *вертикальное* преодоление, в духе Иммануила Канта.

Левинас исходит из ситуации кризиса гуманизма, кризиса, проистекающего, по его мнению, из радикальной и неустранимой неуспешности любой человеческой деятельности, шаткости человека как такового, изначально приговоренного к одиночному заключению с самим собой. При этом Левинас заранее отвергает коллективность, как такой способ объединения Я и Другого, который устраивается вокруг некоего посредника, «будь то личность, истина, деятельность или исповедание» («Время и Другой»<sup>16</sup>); более того, он намерен «порвать с Парменидом» и утвердить множественность, не допускающую слияния в единство (с.26). Построение онтологической схемы спасения Левинас начинает с мистического события «сочетания» сущего с «актом-существования» (*l'exister*), вследствие чего прежде анонимный акт-существования получает своего господина и собственника, а сущий – обузу в виде этого самого «акта». Так образуется *субъект* и его *настоящее*, его радикальное *одиночество* и *самотождественность*, которая по Левинасу суть то же, что материальность. В этом состоянии субъект может только исходить из себя (ибо больше неоткуда) и неизбежно возвращаться, потому что в «непрерывном возвращении» – сама суть настоящего. Возможность освобождения Я из этого рабства у Самого Себя кроется в «спасении посредством мира».

«Если отвлечься от всякой связи с будущим и прошлым, то субъект оказывается навязан самому себе, и притом в самой свободе своего настоящего. Его одиночество изначально не в том, что он беспомощен, а в том, что предоставлен на растерзание самому себе, вязнет в себе. Это и есть материальность. В самый миг трансцендентности нужды она ставит субъекта перед пищей, перед миром как пищей и тем самым предлагает ему освобождение от себя» (с.63–64).

Таким образом, возможность терзать «пищу» освобождает субъекта от необходимости терзать себя; и это есть «первое самоотречение субъекта». Однако, это еще не спасение, поскольку труд, тяготы, мучение и страдание всё еще связывают субъекта с самим собой. Субъект не может освободиться от себя, пока он активен; настоящее наполнено *светом*, который отсылает субъекта к самому себе. Но страдание открывает ему соседство *смерти*, относи-

<sup>15</sup> Хайдеггер М. «Европейский нигилизм», Цит. соч., с. 120.

<sup>16</sup> Левинас Э. «Время и Другой. Гуманизм другого человека». СПб., ВРФШ, 1998. – сс. 102–103. Далее страницы указываются по этому изданию.

тельно которой субъект радикально пассивен (в смерти он не может самой мочь), он никоим образом не может её «увидеть», «схватить» и использовать. В предвестии смерти возмещается *иное* — иное свету, сознанию, активности и настоящему субъекта. В событии смерти заключается принципиальное отличие *будущего* (всегда скрытого во мраке и наступающего неожиданно) от настоящего, в нём — конец самодержавного властвования субъекта, приход такого *иного*, само существование которого заключается в том, чтобы быть иным.

«А тем самым — скажем это сразу — существование делается плюралистичным, что не означает здесь множественности существующих, а выявляется в самом акте-существования. В акте-существования существующего (до сих пор ревниво бравшийся субъектом на себя и проявлявшийся в страдании) вкрадывается множественность. В смерти акт-существования отчуждается от существующего» (с.75).

Однако сохранится ли при этом Я (личность)? Можно ли в смерти остаться собой? Может ли вообще сущий вступить в отношение с иным так, чтобы иное не уничтожило его? Такого рода отношение Левинас находит в сексуальности, *face-to-face* с Другим, одновременно открывающим и скрывающим *иное*. Здесь будущее связывается с настоящим и возникает *время*, так же как и *отцовство*, в котором и свершается «избавление» субъекта от Самого Себя, от своей самотождественности.

Позволим себе усомниться в «феноменологии эроса» по Левинасу. Превращая интенцию в физическое касание и феминизируя то, к чему и о чём она, Левинас стремится представить сексуальные отношения (опыт ласки) как интерсубъективные, но не связанные ни со «слиянием» (одна из многочисленных двусмысленностей в концепции), ни с «посредником». Удастся ли ему это?.. Согласимся с Левинасом, что ласкающий действительно не домогается тела Другого или телесного удовольствия для себя, но желает нечто *иное*. Что такое это иное, есть ли оно иное вообще или некоторое определенное иное? Поскольку дело идет о частном типе отношений, странно было бы не допускать в них редукции иного вообще до партикулярно иного<sup>17</sup>. Разве не можем мы это иное квалифицировать как *любовь*? Любовь — это иное (иного) смерти, иное по отношению к телу и к сексу самому по себе, а поскольку ласкающий желает вызвать любовь Другого, то иное и по отношению к нему. «Ласка есть выражение желания быть любимым» — в свете этой мысли всё становится на свои места. Можно пойти дальше и спросить: почему ласка нужна ласкающему? Не потому ли, что он сам — любящий? Даже если это и нельзя утверждать в качестве всеобщего правила, то исключить — резона еще меньше. Но не становится ли тогда любовь тем самым «третьим», тем «посредником», который объединяет людей? Левинас избегает этого выхода к теме любви, концентрируя внимание на различии полов и утверждая *женское* в качестве искомого иного: ласка в слепоте (темноте) касания бесцельно ищет женское, скрывающееся в вечной целомудренности (*pudeur*). Если это и Эрос, то какой-то иной, не греческий и не христианский.

<sup>17</sup> Тем более, что может помешать иному быть иным, а значит, множественным в себе?

Впрочем, главное возражение Левинасу, которое выдвигает и Рено, вызывает не трактовка эроса, но определение *субъективности как пассивности*<sup>18</sup>. В работе «Гуманизм другого человека» Левинас указывает на необходимость усомниться в свободе, понятой как исток и настоящее, и ставит задачу найти субъективность в радикальной пассивности, которая более пассивна, чем пассивность следствия в каузальной цепи, и более изначальна, чем природа, чем всё, что знает сознание и Я. Кантианские реминисценции во всем этом довольно заметны, как и принципиальное отличие от Канта: ноумен в критической философии есть трансцендентальная — то есть активная — причина и основание, а «праизначальный» субъект Левинаса — «пассивнее самой пассивности».

«...На фоне бытия субъект выделяется не своей свободой, которая сделала бы его господином вещей, но праизначальной затрагиваемостью, которая древнее, чем начало; эта затрагиваемость вызвана в субъекте, хотя вызов никогда не предстоял, логос себя не являл... Посредством этой затрагиваемости субъект ответственен за свою ответственность... Он есть ответственность прежде, чем стать интенциональностью» (с. 207).

Казалось бы, невозможно резче возразить Лейбницу с его аксиомой первичности действующего начала, чем утверждая *праизначальность* радикальной пассивности, и трудно нанести индивидуализму или «метафизике субъективности» больший ущерб, чем настаивая на предшествующей всякой свободе (и несвободе) *ответственности* субъекта. Однако эта ответственность есть невыразимое и непередаваемое, её нельзя принять или отвергнуть, её не то что нет «здесь и сейчас», но никогда и не было в *настоящем*.

В чем же смысл этой субъективности-как-уязвимости, этой неинтенциональной этики послушания, в которой послушание предшествует повелению? Прежде всего, почему эта ответственность, от которой невозможно уклониться, не есть рабство? Потому, или, вернее, в том случае, отвечает Левинас, когда человек избран Благом (Богом), — тогда пассивность есть пассивность избранничества и «Благо — в этой пассивности» (с. 211), которая становится связью с Другим. Но увы, ничего в этой запредельной пассивности не делается природной душевной склонностью эмпирического субъекта, например «природной добротой». Благо остается *внешним*, Другой — другим, а потому в субъекте возникает «искушение отделиться от Блага» — искушение, которое «есть само воплощение субъекта или его присутствие в бытии» (с. 215). Это есть грех, т. е. «ответственность поневоле за отказ от ответственности», а в грехе являет себя Зло. Бытие искушает человека утвердиться в эгоизме. Какой же выход? И почему Левинас утверждает, что Я — «заложник всех других»?.. Оказывается, всё дело — в чувственности, в чувствительной наготе кожи, всегда уже подставленной ласке или удару.

«Чувствительность распахнута, открыта как город, объявленный открытым при приближении неприятеля; она по сю сторону всякой воли, всякого поступка, заявле-

<sup>18</sup> Заметим, что в обоих событиях встречи с иным, которые рассматривает Левинас, субъект пассивен: в событии любви субъект почти так же пассивен, как и в событии смерти, любовь внезапно охватывает человека и подчиняет его себе.

ния, принятия позиции; это сама уязвимость. <...> Такова субъективность субъекта, радикальная пассивность человека» (с.232).

Таким образом, запредельная, праизначальная пассивность проступает в *уязвимости*, которая есть одновременно чувствительность к другому существу и откровенность перед ним, выставленность на обзор и даже на позор. Уязвимость — это невозможность независимости и самоидентификации, она делает тщетной попытку Я вернуться к Самому Себе, совпасть с собой, — такова «пожирающая саму себя субъективность субъекта» (с. 243).

Если теперь, с этой точки, обернуться на двадцать лет назад в творчестве Левинаса, и попытаться связать концы с концами, то не означает ли это, что я в своей уязвимости несу ответственность за других, «которые даже не принадлежат к моему роду», несу ответственность за них вплоть до подстановки себя на место другого, «до подставленности ране в необоснованном обвинении», несу ответственность даже за самое ответственность других (не полагаясь при этом на их ответственность за меня) *потому, что* они освобождают меня от Самого Себя? И благодаря этой «ответственности» (не будем забывать: чувственности) «субъективность есть не Я, а я» (с. 241)? Чем тогда эта субъективность пассивности отличается от *мазохизма*, который сам, в свою очередь, есть радикальное освобождение человека от всякой морали? Или, если понимать отдавание себя Другому не столь буквально, то чем это отличается по смыслу от сентенции «Лучше сострадать другому, чем страдать самому»? И полагать этику принципиально *до онтологии* — не есть ли это лучший способ её (этику) уничтожить?..

Возможно, Левинас некоторым образом отвечает на эти вопросы в других своих сочинениях, которые мы не затронули, но ведь и Рено, отмечая, что Левинас смещает смысл этического от автономии в сторону гетерономии, возражает ему практически в этом же пункте. Рено указывает, что Левинас путает автономию и независимость, и уничтожая независимость уничтожает автономию, хотя «идея автономии уже включает в себя открытость другому» (с.345 — здесь и далее мы возвращаемся к ссылкам на страницы книги Рено). Более того, она позволяет выявить трансцендентность, осуществляемую *не вопреки имманентности, но в ней самой*. Этика, настаивает Рено, должна быть интенциональной,

«А интенциональность в этическом опыте не подходит для описания в терминах гетерономии: этика, поскольку она связана с появлением ответственности, неизбежно вызывает ориентацию на *автономию*, без видения которой плохо понятно, как нравственный субъект мог бы мыслить себя в качестве ответственного за другого. *Разрыв имманентности, таким образом, раскрывает связь автономии и трансцендентности...*» (с. 347–348).

Итак, все дороги ведут в Рим, а все поиски философии субъектности — к Канту. Конечно, Рено не просто возвращается к Канту (в начале своей книги он объяснил, что реставрация критической философии *in toto* невозможна), но чтобы добыть ответ на определенный вопрос: как возможно сочетание «радикальной конечности» с автономией; иными словами, может ли индивид стать субъектом. Человек есть существо, многообразно обусловленное в своем существовании, прежде всего — временем и необходимостью жить среди дру-



гих и вместе с ними. Некоторая, а именно *негативная*, свобода мыслима (возможна) для него как *независимость* от других (что, собственно, и составляет цель либерализма как либерализации), но это ведет к вредному для общества — да и для самого человека — индивидуализму. Возможна ли для такого существа свобода как *автономия*, как способность *самому* определять своё существование среди других людей, в обществе, причем определять *позитивно*, полагая некие разумные правила (а не просто отрицая, как в предыдущем случае)?..

Применительно к истории философии Канта этот вопрос можно сформулировать и в таком виде: как согласовать «Критику чистого разума» с «Критикой практического разума»? В истории этого вопроса особую значимость имеет дискуссия между Хайдеггером и Кассирером, к которой и обращается Рено. Стратегия Хайдеггера заключалась в последовательной экспликации идеи *радикальной конечности* субъекта — идеи, с первыми проявлениями которой мы встречаемся уже в трансцендентальной эстетике из «Критики чистого разума». Человек даже как трансцендентальный субъект не может *познавать* мир иначе, как посредством своей чувственности (созерцания), продуцируя представление о *данном* — вроде *дара* — ему бытию, и он не имеет и не может иметь такого рассудочного понятия о чем-либо, из которого следовало бы реальное существование его (понятия) объекта. В отношении познания субъект явно разомкнут вовне и в той или иной степени пассивен, т. е. восприимчив, причем, утверждал Хайдеггер, это характерно и для *трансцендентального воображения*. Более того, согласно Хайдеггеру, Кант следует этому принципу конечности и в «Критике практического разума», — когда пишет о *чувстве уважения*, которое вызывает в человеке моральный закон, утверждающий автономию чистого практического разума в качестве воли<sup>19</sup>. Упрощенно этот тезис Хайдеггера можно выразить так: *моральный закон потому закон, что вызывает к себе уважение*. Уважение, в свою оче-

<sup>19</sup> Этика Канта занимает совершенно особенное место среди всех этических систем. Кант и здесь произвел своего рода «коперниканский переворот»; по крайней мере, его *категорический императив* лежит в совсем иной плоскости, чем, например, «золотое правило» этики и т. п. этические принципы. Это следует подчеркнуть особо, поскольку до сих пор нередко встречается некое недоразумение, вследствие которого категорический императив Канта обсуждают в одном ряду с другими этическими принципами. Известное издревле (и Канту оно было известно) «золотое правило» гласит *«Не делай другим того, чего не желаешь себе»*. Категорический императив: *«Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства»*. Кажется, что и там, и там речь идет о человеческом действии, о поступке. Однако императив Канта адресован воле и призван определять способность желания, а не сам поступок как таковой, или, если угодно, это поступок по *внутреннем мире*, т. е. императив следует понимать как *«Желай так/того...»*. А «золотое правило» есть правило для *действия во внешнем мире*, которое оно ставит в зависимость от желания (или нежелания) человека. Не только характер действия — у Канта это действие разума на волю, у древних мудрецов — телесное действие человека в жизненном мире, — но и направленность отношения между действием и желанием здесь противоположны. «Золотое правило» ставит поступок в зависимость от чувственности — против чего Кант возражает жестко и систематически, с самых первых страниц своих этических сочинений показывая, что сам этот принцип не верен. Поэтому «материальные» этические правила типа «золотого», «принципа счастья» и т. п. (включая христианские заповеди, пример анализа которых дает сам Кант), сами должны пройти проверку на нравственность критерием категорического императива. Таким образом, категорический императив — это *метаправило*, правило выбора этических правил поведения.

редь, открывая нас закону позволяет нам использовать этот закон в качестве основания «определения к действию», т. е. быть *субъектом*.

Кассирер подверг хайдеггеровскую интерпретацию философии Канта глубокой критике. Согласно Кассиреру, если тезис конечности (или рецептивности) теоретического разума с некоторыми важными оговорками и может быть принят, то в отношении практического разума дело обстоит ровно наоборот: на основе абсолютности (безусловности) *идеи свободы* здесь совершается шаг в чисто интеллигибельное, в сверхэмпирическое и сверхвременное. Чувство уважения только указывает на тот способ, которым сам по себе безусловный закон *представлен* в человеческом сознании, оно есть не основа кантовской этики, но касается лишь её *применения*. Выстраивая этику Кант тщательно следил за тем, чтобы трансцендентальная постановка проблемы не выходила в область психологии или антропологии (именно в этом смысл его слов о том, что моральный закон значим не только для людей, но и для всех разумных существ вообще).

«И с этим, — пишет Кассирер, — связано моё подлинно существенное возражение против хайдеггеровской интерпретации Канта. Вследствие того, что Хайдеггер пытается отнести, даже свести всю “способность” познания к “трансцендентальному воображению”, у него остается только *единственный* уровень отсчёта, уровень существования во времени. Различие между “феноменами” и “ноуменами” стирается и нивелируется: *всё* бытие относится теперь к измерению времени и тем самым к конечности. Но этим устраняется одна из основных опор, на которой покоится всё мыслительное построение Канта и без которой оно должно рухнуть; Кант нигде не провозглашает “монизм” воображения, напротив, настаивает на решительном, радикальном дуализме, на дуализме чувственного и интеллигибельного миров. Ибо его проблема — не проблема “бытия” и “времени”, а проблема “бытия” и “долженствования”, “опыта” и “идеи”...»<sup>20</sup>

Опять-таки упрощая, возражение Кассирера Хайдеггеру применительно к нашей теме можно сформулировать так: закон не потому закон, что его уважают, но *его уважают потому, что он — закон*.

Рено признает правоту Кассирера в споре с Хайдеггером насчет интерпретации текстов Канта, однако сожалеет о том, что Хайдеггер не стал разрабатывать принципы «этики конечности»; сожалеет потому, что, по его мнению, идея автономии в том виде трансценденции к бесконечному, какой её находит у Канта Кассирер, мало пригодна для преодоления индивидуалистических отклонений гуманизма в современном контексте. Ноуменальный субъект мертв — и кто сегодня способен утвердить категорический императив как *закон*?<sup>21</sup> Кроме того, продолжает Рено, если признать «бесконечность» практического разума, то непонятно, чего ради он ограничивает себя в качестве теоретического разума, и почему Кант это нигде не обсуждает как проблему. Не потому ли, что на самом деле «практическая философия Канта является этикой конечного» (с. 398)? Но где же тогда искать признаки этой «конечности»?..

<sup>20</sup> Э. Кассирер. «Кант и проблема метафизики. (Замечания к интерпретации Канта Мартином Хайдеггером)». — *Кассирер Э. «Жизнь и учение Канта*. СПб.: «Универ. книга», 1997. — с.392.

<sup>21</sup> Возможно, тут стоит напомнить, что Кант находил (считал) моральный закон как *факт* интеллигибельного мира.

За ответом на данный вопрос Рено обращается к «Критике способности суждения» (это вполне естественно, так как сам Кант подчеркивал, что способность суждения есть «промежуточное звено» между рассудком и разумом), а именно — к тому, как Кант обсуждает *рефлектирующую* способность суждения. Можно понять дело так, что Рено предлагает разрабатывать *рефлексивную этику* и на ней утвердить новый гуманизм. Если представить Рено третьей стороной в том, схематизированном нами, споре о моральном законе, то его тезис мог бы звучать так: *закон потому закон, что его рефлексифицируют как закон*. Идею автономии следует использовать в этой рефлексии в качестве *регулятивной идеи* (что, собственно, и рекомендовал делать Кант в отношении трансцендентальных идей) или «горизонта смысла». По аналогии с теоретическим априори (предварительными условиями объективации) Рено предлагает зафиксировать наличие *этического априори*, в качестве которого он видит идею автономии. Рискнем предложить свою трактовку этического априори (она, вроде бы, даже «по букве» ближе к философии Канта): это — онтологическое предпонимание человеком необходимости жить с другими людьми. Думается, что от такого априори не откажется даже самый индивидуалистичный либерал — ведь никто из них не торопится стать Робинзоном.

Конечно, предложенный Рено замысел рефлексивной этики порождает вопросов больше, чем дает ответов, и скорее начинает новую дискуссию, чем подводит черту под прежними. Но не считаться с позицией «нового гуманизма» сегодня уже нельзя. И по меньшей мере в отношении перспектив философии можно сделать вполне определенный вывод. Действительно, идея *автономии*, как её понимал Кант и намереваются возродить неогуманисты, предполагает обращение к *разуму*, который принимает всеобщее в качестве закона для себя прежде всего затем, чтобы *мыслить* (*ergo* состояться как таковому). Следовательно, философия должна перестать быть *филологией*, должна вырваться из структур языка и вернуться к мышлению, как своей свободе.

23.05.2003.