**РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ**

**УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ А. И. ГЕРЦЕНА**

На правах рукописи

#  УДК130.2+800.1

КОШМИЛО

 Олег Константинович

**ИСТОРИЯ ФОРМИРОВАНИЯ СУБЪЕКТИВНОСТИ**

 **(СТРУКТУРНО – ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ).**

**Специальность 09.00.01-**

онтология и теория познания.

**Диссертация**

на соискание ученой степени

кандидата философских наук

Cанкт – Петербург

2001

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ--------------------------------------------------------------------------------5

ГЛАВА I.КОНСТРУКЦИЯ СУБЪЕКТИВНОСТИ 15

I.1. Три этапа европейской субъективности 17

а) Античность. Природа. Пространство. 18

б) Средневековье. Бог. Время 30

в) Новое Время. Субъект. Идея центра 38

I.2. Кант: чистый субъект и идея свободы как инстанция времени 52

I.3. Гегель: абсолютный субъект и бытие как *понятие* 70

ГЛАВА II. ПЕРЕХОД ОТ КОНСТРУКЦИИ СУБЪЕКТИВНОСТИ К ЕЕ ДЕКОНСТРУКЦИИ 84

## **II.1.Шопенгауэр:субъект как корреляция *воли* и *представления* 85**

II.2. Маркс: субъект *труда*  и феноменология *экономического* *символа* 91

II.3. Ницше: субъект *воли к власти* и генеалогия морального *ресентимента* 97

II.4. Гуссерль: субъект времени и интерсубъективный символ в функции темпорализации 106

II.5. Хайдеггер: Dasein и трансцендентальная субъективность в про-свете *различия бытия* и *сущего* 119

ГЛАВА III. ДЕКОНСТРУКЦИЯ СУБЪЕКТИВНОСТИ 133

III.1. Переход от феноменологии к психоанализу 135

III.2. Диалектика Имени и Лица 146

III.3. Схематическая история европейской субъективности в терминах Эдипова треугольника 162

а) Античность. Мать. Лицо 164

б) Средневековье. Отец. Имя 165

в) Новое время. Субъект. Центр 165

III.4. Модель мира в структурализме Делеза. 167

III.5. Гендерная интерсубъективность 180

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 186

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ 191

# ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность диссертационного исследования.** Структурно - феноменологический анализ истории формирования субъективности нацелен на экспликацию единой структуры субъекта, чья планомерная диахронизация представляет процесс развертывания субъективности во времени западной истории. В связи с этим делается акцент на трех этапах европейской метафизики : Античность, Средневековье и Новое время. Каждый из этих этапов является проекцией одной из составляющих структуры субъективности. В Античности структура субъективности эксплицируется в «налично-телесном», «вещественном», или, как выражается А.Ф. Лосев, «эстетическом представлении космоса». Бытие понимается в Античности в его наличной *природности*. Значимыми характеристиками таковой оказывается *пространственная* ограниченность, *горизонтальность*, *цикличность* временных разверток, которые характеризуют вещественно-телесный план космоцентричной Античности как план экспликации реального стороны структуры субъективности.

В христианском Средневековье структура субъективности выражает себя в идеальной, трансцендентной духовности, которая является свидетелем бытия потустороннего Божества. Акцент теперь переносится с *реального* тела на *идеальный* дух, что одновременно констатирует их различие. Такое перенесение манифестирует субстанциализацию Логоса в переходе циклического времени в линейное и направленное время *истории,* и понимании вещи как *символа* божественной сущности. *Номиналистическая символичность, вертикальная иерархичность, линейная и направленная развернутость исторического времени* теоцентричного Средневековья есть проекция идеальной стороны субъекта, когда значимым оказывается прежде всего сотворенность мира из Слова. Идея вербальной креации мира отдает предпочтение духу, как свидетелю Божественного присутствия, перед телом..

В Новое Время субъективность достигает своей имманентной истины, освобождаясь от объектных проекций, и полностью достигает своего самосознания, которое открывает себя, прежде всего, в имманентной идеальности *математического символа.* Сам центр различия между идеальным и реальным является третьей и конституитвной составляющей структуры субъективности. Проекцией этого центра в Новом Времени является *математический символ.*, который кладется в основание mathesis universalis. Кант в своей схеме субъективности выделяет те же три составляющие структуры: 1) логическую(«чистый рассудок»), 2)эстетическую («чувственность»), 3) практическую («чистый разум»). Гегель по другому определяет ту же схему: внутреннее или идеальное означается как «в-себе бытие», внешнее или реальное как «для-себя-бытие» и центр их различающий Гегель называет «в-себе и для-себе бытием». Таким образом, прояснение связи этих трех эпох в контексте аналитики единой и непрерывной структуры субъективности до сих пор остается существенной проблемой истории философии и смежных с ней философских дисциплин.

В современной ситуации отсутствует ясность онтологического, гносеологического и историко -- философского характера в описании *перехода* от классической конструкции субъективности к неклассической деконструкции. Современные школы и концепции, создавшие свои теории субъективности, как-то: феноменология, марксизм, психоанализ, экзистенциализм, структурализм, конечно, проблематизируют основание такого перехода, но все же оставляют нерационализируемый пробел, в котором растворяется его центр.

В диссертации предпринимается попытка экстраполировать статичную *структуру* субъективности на динамический *процесс* становления субъективности на протяжении всей истории европейской метафизики.

Помимо имманентных ресурсов релятивисткой трансформации субъективности этому в немалой степени поспособствовали и обстоятельства внешнего характера. Глубочайшие потрясения в областях культуры, экономики, политики, науки, государственного строительства, тотальная «переоценка ценностей» в сфере морали, образование геополитического противостояния Востока и Запада - все это связано, прежде всего, с кризисом теоретического субъекта, отражающегося во всех отраслях деятельности человека. Эпистемологическая симптоматология кризиса субъективности чрезвычайно обширна: - это и «нигилизм» Ницше, и «галилеевская математизация природы», о которой говорит Гуссерль в «Кризисе европейских наук», и хайдеггеровское «забвение бытия», это, наконец, фрейдовская психопатология, которая, смыкаясь с соссюровской лингвистикой в структурном психоанализе, открывает роль культурного символа, с его вечно возвращающейся структурой.

Современное исследование проблемы субъективности позволяет сделать вывод о корреляции глобальных проблем мира и общества и изначальной расколотости субъекта.

**Степень разработанности темы.** Понимание субъективности невозможно без анализа её историко - философской преемственности в сочетании теоретико-методологических с культурологическими аспектами рассмотрения В центре внимания диссертационного исследования стоит проблема выявления универсалий субъективности. Основным аспектом проблемы субъективности является ее отношение к *бытию*, их конфликт и возможность схождения. По сути, всю философию можно занести под рубрику отношений между бытием и субъективностью. Начиная с ранних форм человеческого сознания и на всем протяжении его исторического развития, человек всегда бился над вопросом о своем месте в мире и о смысле этого места.

Список привлекаемой литературы обширен и имеет различный теоретический характер. Поскольку проблема субъективности так или иначе связана с онтологическим статусом человека вообще, автор обращается к учениям досократиков. Среди них следует выделить Анаксимандра, Гераклита, Парменида, Протагора, Эмпедокла. Особое значение для понимания античного этапа формирования субъективности имеют учения Сократа, Платона, Аристотеля. Для создания более точного представления о древнегреческом космосе исследование обращается к трудам Гомера, Софокла, Эсхила, Пиндара, орфиков, Эврипида. В этой части также рассматриваются концепты и теории постоянно обращавшихся к Античности мыслителей и писателей, без которых уже невозможно современное представление о ней. В первую очередь это --Ф. Гёльдерлин, Ф. Ницше, М. Хайдеггер, А.Ф. Лосев, а также такие антиковеды как П. Левек, А.А. Гуссейнов и другие.

 В части, посвященной рассмотрения мира средневекового христианства, обращается к текстам Библии и книг отцов и докторов церкви, таких как Августин, Ориген, Дунс Скотт, Иоанн Дамаскин, Василий Великий, Нил Сорский, Мейстер Экхарт, Якоб Беме. Среди авторв, чья литература использована в исследовании, можно отметить как западных -- Й. Хейзингу, Ж. Ле Гоффа, так и отечественных медиевистов -- Л..П. Карсавина, С.С. Хоружего, С. С Неретину и других..

Поскольку эпоха Нового Времени – это эпоха самосознания субъективности, то её описание ссылается на работы Р.Декарта, Б.Паскаля, Г. Лейбница, Б. Спинозы, И. Канта, И. Г. Фихте, Ф. Шеллинга, Г.В.Ф. Гегеля.

 Среди теорий, оказавших влияние на формирование неклассических схем субъективности, в диссертации исследуются --- теория политической экономии К. Маркса, волюнтаризм А. Шопенгауэра, метафизика воли к власти Ф. Ницше, трансцендентальный субъективизм Э. Гуссерля, аналитика Dasein М. Хайдеггера, психоанализ З. Фрейда, структурный психоанализ Ж. Лакана, структурализм Ж. Делеза, Ф. Гваттари, К. Леви-Строса, Р. Барта, М. Фуко. В аспекте корреляции субъекта и языка рассматривается структурная лингвистика Ф. де Соссюра, Р. Якобсона, Э. Бенвениста. История субъективности была бы невозможна без обращения к теории «разрыва» как методологического остова «генеалогии» и «археологии» М. Фуко. В диссертации также учитываются достижения философии Ж. Деррида, Ж. Бодрийяра. В контексте аналитики социальных проекций субъективности значимыми оказываются позиции представителей Франкфуртской школы -- Т. Адорно, Г. Маркузе. Аналитика отношений бытия и субъективности рассматривается на основе произведений Ж. Батая. Экзистенциальная тематика субъективности исследуется на основе произведений Ж.-П. Сартра, А. Камю. Диссертация содержит отсылки к трудам таких русских философов как П. А. Флоренский, С. Булгаков, Н.А. Бердяев. Диссертационное исследование опиралось также на работы представителей литературной традиции, чье творчество в немалой степени посвящено проблеме субъективности как крайнего выражения человеческой индивидуальности. Среди них -- Ф.М. Достоевский, Л.Ф. Селин, Х. Борхес Ю. Мисима. У. Голдинг, М. Кундера, М. Павич.

Исследование постоянно обращается к представителям современной отечественной традиции изучения субъективности. Среди них: В.Я. Пропп, М.М. Бахтин, А.В. Михайлов, В.Н. Топоров, А.А. Грякалов, М. Ямпольский (философия языка, структуры дискурсивности, поэтика); М.К. Мамардашвили, А.М. Пятигорский, Я.А. Слинин, В.В. Лапицкий, Н.С. Автономова, Н.Б. Иванов, В.В. Молчанов, А.Н. Исаков (структура субъективности, онтология сознания, феноменология времени); В.А. Подорога, В.Ю. Сухачев (феноменология телесности), К.А. Сергеев, Б.В. Марков, А.К. Секацкий (история субъективности), А.М. Руткевич, В.Лейбин(психоанализ).

**Цели и основные задачи исследования.** Цель работы – создание целостного представления о структуре и функциях субъективности, синтезирующего в себе понимание исторических детерминаций статуса человека. Построение целостной концепции субъективности возможно лишь при соединении теоретико – методологического и социально – мировоззренческого подходов к объекту анализа. В связи с этим в диссертации решаются следующие задачи:

-анализ онтологического и гносеологического статуса субъективности;

-прояснение истока и исторического развертывания субъективности;

-выяснение режимов природы и генезиса субъективности;

-сопоставление структуры субъективности и структуры темпоральности сознания в направлении их полной конвергенции;

-аналитика субъективности в контексте структурной лингвистики Ф. де Соссюра, Р. Якобсона, Э. Бенвениста в корреляции со структурой языка.;

-проблематизация самого источника различия между субъективным и объективным.;

 -аналитика и типология серии бинарных оппозиций, члены которых представляют либо субъект, либо объект, вплоть до самого фундаментального различия, которое по убеждению представителей психоанализа венчает иерархию бинарных оппозиций в виде гендерной дифференциации.

#### Методология и источники исследования. Методологическими идеями при работе над диссертацией служили фундаментальные положения философии о преемственности теоретико – познавательного и историко – философского процессов. Ключевым методом исследования является структурно - феноменологическая аналитика, рассматривающая предмет анализа, как со стороны *структуры* субъекта*,* когда, *структурируя* субъективность, мы совершаем *дескрипцию* объективной историчности, так и со стороныобъекта в качестве *феномена* субъективности, когда, *дескрипция* историчности позволяет *структурировать* субъективность.

Методологическими источниками диссертационного исследования также являются рефлексивный метод классического философствования, принцип *снятия* гегелевской методологии, феноменологическая редукция, онтологическая герменевтика, методология структурно-психоаналитической философии, в основе которой лежит *метод символической редукции*.

Наряду с традиционной философской терминологией особое значение в диссертации приобретает терминологический аппарат геометрической топологии, который активно использует структурный анализ, поскольку он позволяет *представить* теоретико – познавательное функционирование субъективности в виде оптической схемы.. С помощью оптичеческой схемы анализируется феноменальное устройство познавательнах процессов, коль скоро их направленность *предметна.*

**Новизна исследования.** Выявление специфики и сущности субъективности осуществляется посредством объединения феноменологическо–дескриптивного и структурно - аналитического подходов, которое позволяет преодолеть исходные трудности вычленения предмета анализа. В большинстве посвященных субъективности исследований, эта концепция рассматривается, как правило, или «снизу» - со стороны теорий, предлагающих историческую, социальную, религиозную, экономическую, политическую и т.д. детерминации исторических типов рациональности, или «сверху» – со стороны универсальных систем субъективности, упрочивающих её в статичности и неизменности. В таких случаях нередко происходит утрата части содержания концепции как явления, принадлежащего одновременно сфере философии и сфере истории, в которой происходит первичное осмысление идеи субъективности. Необходим учет роли исторической практики, с помощью которой идея субъективности активно влияла на теоретическое и обыденное сознание той или иной эпохи. В диссертации критически анализируются теоретико – методологические, историко-практические и мировоззренческие универсалии субъективности.

В имеющихся исследованиях недостаточно изучена история становления субъективности именно в её связи с исторической практикой, что затрудняет понимание субъективности как явления специфически исторического. Последнее препятствует подтверждению того факта, на современном этапе изучения субъективности проявляется требующая осмысления тенденция исторической ориентированности философского знания: универсально– теоретический «логос» приближается к историческому «феномену», а исторический «феномен» стремится к собственному рациональному определению.

Существо научных положений, разрабатываемых в диссертации, заключается в установлении новых фактов и обоснования решения ряда вопросов философии, онтологии и теории познания на примере анализа субъективности.

К ним относятся:

* целостное рассмотрение субъективности как явления мировой культуры на основе анализа её основных теоретико-методологических и историческо - практических универсалий;
* соотнесение теоретико-методологических положений субъективности с мировоззренческими ориентациями различных эпох ;
* определения природы и особенностей субъективности как смысловой оси истории философии;
* определение перспектив дальнейшего развития субъективности.

Новизна исследования заключается также в применении структурно-аналитического подхода к опыту европейской метафизики. Предпринимается попытка экстраполировать статичную структуру субъективности на динамический процесс становления субъективности на протяжении истории европейской метафизики.

##### Теоретическая и практическая значимость исследования . Материалы, выводы и основные идеи диссертации позволяют взглянуть на проблему субъективности не только в контексте философии и культуры европейской цивилизации, но и в плане истории человечества. Аналитика истории субъективности предстает как способ самосознания человечества и возвращения человека к своему истоку. На основе анализа истории субъективности можно выстроить не только генезис её структуры, но и историю методологических способов её аналитики на всем протяжении развертывании проблемы.

Материалы диссертации могут быть использованы в осмыслении природы философской рациональности, определения современных теоретико - познавательных стратегий и процедур, а также в процессе идентификации личности и человека.

##### Апробация работы. Материалы и теоретические выводы диссертации использовались в ряде докладов и выступлений на конференциях в РГПУ им. А.И. Герцена и СПбГУ: на научных конференциях «Философия 20-го века: школы и концепции», «Социальная аналитика ритма», «Ребенок в современном мире» в 2000, 2001 годах Тезисы докладов опубликованы в соответствующих сборниках. Кроме того, положения диссертации излагались на практических семинарах факультета философии человека и филологическом факультете РГПУ им. А.И.Герцена.

**Структура диссертации**. Работа состоит из введения, трех глав, разделенных на части, заключения и списка использованной литературы.

**Основные положения диссертации содержатся в следующих авторских публикациях:**

1.«Эдип трансцендентальный: история как институт воспитания». // Тезисы докладов и сообщений 6-ой Международной конференции «Ребенок в современном мире» ,-СПб, 21-23.04.1999. С.49-51

2.«К методологии структурного анализа историообразующих феноменов». // Философия 20 –го века: школы и концепции. Материалы научной конференции 23-25.11.2000.СПб., 2000. С.271-272

3. «Как возможен ребенок, или еще одно доказательство Бога». // Тезисы докладов и сообщений 8-ой Международной конференции «Ребенок в современном мире» ,-СПб, 23-27.04.2001.

4«Структура мира и ее ритмическая пульсация в структурализме Ж. Делеза». // В сб. «Социальная аналитика ритма».—СПб., 3.10. 2001.

глава 1. конструкция субъективности.

Поскольку классические теории *позитивно* описывали субъективность, понимая её движение как прогресс, развитие, то их совокупность вправе назвать *конструкцией*. И если современная философия стремится *ниспровергнуть*, *деструктурировать* (Хайдеггер), *деконструктурировать* (Деррида) субъективность, то постклассическую аналитику субъективности можно назвать *деконструкцией*.

В работе «Так говорил Заратустра» Фридрих Ницше употребляет метафору «Великого Полдня» как точки зенита. «Великий Полдень» – это точка высшего «солнцестояния» европейской метафизики, это пункт, когда до сих пор восходившее солнце метафизики Запада начинает ход своего заката. Ницше, таким образом, персонифицирует собой точку раздела между конструкцией и деконструкцией, находясь строго *посередине* этих двух способов рассмотрения истории субъективности.

Основное отличие *деконструкции* как структурного анализа субъективности от классической *конструкции* объекта в том, что первая констатирует нередуцируемость ни к понятию, ни к предмету центра различия между ними, который по совокупности своих предикатов теоретически идентичен бытию в его классическом понимании, он несет функцию централизации, идентичен и непрерывен. Что же есть субъективность? Это *принцип*, лежащий в основе никогда не прерывававшейся истории. И это режим, которым единственно эта история существует. То есть, субъективность – это сама *история* в ее *что* и *как*. И потому история – это история самой субъективности. Субъективности не оппонирует извне никакая объективность, кроме той, что непосредственно ею включается, ибо всякая «объективность» – это лишь alter ego, изнанка самой субъективности. Как принцип субъективность жестко замкнута на самой себе, «имманентно детерминирована» и задана из самой себя в том различии, которое сама и конституирует. То есть, субъективность уже включает имманентную объективность, и, строго говоря, субъективность понимается только как субъект-объектная оппозиция, ибо только режим такого имманентного конституирования противостояния является «динамической пружиной» диалектически развертываемой историчности. Субъективность есть принцип историчности, которая регулирует и конституирует субъект - объектную оппозицию, чей исток укоренен в бытии. Универсальной формой субъективности является символический обмен между реальным и идеальным. На всех уровнях её формирования мы имеем дело с одним и тем же принципом «совместного вбрасывания» знака и того, к чему он отсылает, будь то жертвоприношение, театральное действие, познание с его обманом слов на вещи, торговля или даже бракосочетание. И прежде чем достигнуть своей окончательной и абсолютной формы, субъективность претерпела значительную метаморфозу. Античность имеет дело с непосредственностью наличной телесности. В Средневековье проводится различие между миром земным и миром трансцендентным, представлять*идеальность* которого прерогатива сферы Логоса. В Новое время субъективность манифестируется в наиболее адекватной форме *математического**символа*, в котором она обретает полную самостоятельность, причем уже не благодаря тому, *как* нечто символизируется, и не благодаря тому, *что* символизируется.

## **I.1. Три этапа европейской субъективности**

В задачи, стоящие перед первой частью первой главы, не входит дать завершенную картину каждого из трех этапов метафизики Запада (сама дифференциация которой остается в известной степени гипотетичной). Проблема состоит несколько в ином, скорее в экспликации в каждой из эпох тех структур, которые *свяжут**все три эпохи воедино*. И коль скоро темой диссертационного проекта является исследование истории субъективности, то крайне важным является привязка «эпохальных» структур к самой структуре субъективности.

Что и как обуславливает единство этой историко-философской серии – космоцентризм – теоцентризм – антропоцентризм? Где и когда произошел тот раскол, диахроническая экспликация которого протянулась на три этапа европейской культуры – Античность, Средневековье, Новое Время?

### а) Античность. Природа. Пространство.

По распространенной классификации мир античной Европы принято характеризовать понятием "космоцентризма". К сожалению, в силу исторической отдаленности представление об античном мире является наиболее смутным. Но, к счастью, мы можем с непосредственной ясностью соприкасаться с дошедшими до нас памятниками культуры. Данным очерком не ставится задача детально и подробно охватить античный мир – этот европейский остров в океане мирового язычества, достаточно выявить его наиболее характерные черты.

Представление об античном космосе проделало в своем бытии своеобразный генезис, который обладает внутренней связанностью в последовательности, *серии – мифос, поэзис****,*** *логос*. Феноменами таких сущностей, соответственно, становится ритуальное жертвоприношение и сущностно с ним связанный миф, ритуализированное театральное действие, проводниками которого являются поэт и актер как "жрецы Диониса", и, соответственно, изреченное устами поэтов и мыслителей слово-логос о бытии, которое слагает, связывает волнение сущего.

И, сообразно с этими вехами развития, последовательно проводится анализ античного мира.

Первое, чем поражает античный мир, это отношение к миру как дому. Но не только с образом дома ассоциируется древнегреческое бытие. Всей языческой архаике присуще отожествление Земли как человеческого мира с образом *Матери*, "Великой Матери", культ которой свойственен всем наиболее ранним формам языческих религий, которые возникли в период изначального "матриархата", о предшествовании которого "патриархату"[[1]](#footnote-1) свидетельствует большинство источников.

 "Кормящая природа" тесно связывается греками с образом матери, которая представляет для маленького ребенка весь мир. В данном случае и в этом смысле наиболее исчерпывающей является феноменология А.Ф. Лосева, который в полной мере в своих многочисленных трудах описал "материнские" характеристики греческого космоса, уже далее переходящих в "пластичность" и "телесность", на понятиях которых основана вся "античная эстетика" А.Ф.Лосева . Вот лишь некоторые его характеристики греческого "космоса": "Весь мир представлял собой (для греков – О.К.) единое живое тело и … на первых порах обязательно женское"[[2]](#footnote-2).Космос – это "… живое существо, в котором отдельные органы и части хотя и различаются, но уже не настолько глубоко, чтобы существовать самостоятельно и независимо друг от друга"[[3]](#footnote-3), "у Платона выражается общегреческая мысль, когда говорится, что "наша земля – наша мать", что "ею рождены люди" и что в беременности и рождении не земля подражает женщине, а женщина – земле"[[4]](#footnote-4). "В Греции природа – добрая мать человека, своего любимого создания"[[5]](#footnote-5).Немецкий мифолог и исследователь Античности Курт Хюбнер приводит в "Истине мифа" слова исследователя мифов Бахофена – "фундаментальный мифологический опыт человека состоит в том, чтобы видеть в Земле свою мать – прародительницу, которая порождает жизнь и затем вновь приемлет ее в свое лоно"[[6]](#footnote-6). И далее сам Хюбнер замечает: "Сердце сына своей матери ищет женское правремя, погребенное в глубинах и все же вечно современное"[[7]](#footnote-7). В общем большинство исследователей отмечают "материнский" характер греческого космоса, весьма показательным для которого является сам ***способ*** мифологического сказания.

Миф – это то первое, в чем к речи было приведено бытие. Мифос – первое слово о бытии. По расхожей классификации Миф соответствует так называемой "общинно-родовой" формации. Это служит поводом для разговоров о некой «примитивности» мифа И миф, и община не примитивны – внутри них существуют связи, которые просты, которые архаичны, изначальны. Первое вообще не примитивнее следующего, оно только проще. Формы связи слов, имен в мифе соответствуют формам родственных (кровных и свояческих) отношений людей в общине[[8]](#footnote-8). Мифологическое сказание организуется по тем же принципам, по которым организуется жизнь родовой общины с ее устройством, иерархией, вертикалью и горизонталью, с союзами и спорами. Связь слов также проста и очевидна, как связь родственников и потому не нуждается в "логическом" обосновании и искусной "аргументации", чужда всевозможным "логическим" и "риторическим" фигурам.

Именно "первобытный коллективизм"[[9]](#footnote-9) родовой общины, соответствуя особому устройству мифа, позволяет выявить принципы, так сказать синтаксис "архаического" мифа, зиждущегося на принципах рода. Но имеется еще одна крайне важная характеристика мифа, выделенная Лосевым А.Ф.: "Всякий миф есть такое построение, в котором *сконденсировано* (курсив мой – О.К.) и дано в виде напряженной равнодействующей силы целое множество самых разнообразных исторических продуктов и образований"[[10]](#footnote-10). Сконденсированность, сжатость мифа указывают на его *символический* характер. Миф – не сказка и не эпос, миф – символ бытия[[11]](#footnote-11)(и по преимуществу первый).Исследователи мифа отмечают большое количество признаков мифического сознания, здесь и "фетишизм", и "анимизм", и "зооморфизм" и т.д. Однако суммируя эти черты язычества, хочется определить одну основочерту – назовем ее "оральностью" (но пока вне психоаналитического контекста). Оральность – это определенный способ отношения к миру; причем крайне важно, что для архаики свойственно отождествлять его с Матерью, *когда* мир подобен "доброй кормящей матери", чему соответствует "пассивно-собирательный" характер хозяйствования в пику "активному" земледелию и животноводству, когда ключевым событие жизни общины является сакрально-экстатическое "пожирание" ритуальной жертвы; когда наконец, человеческое сообщество есть, прежде всего, "застольная общность"[[12]](#footnote-12), и то, что реально объединяет людей, есть "жертвенный мир"[[13]](#footnote-13). Как говорит К. Хюбнер, "жертвенный мир, теокселия, где гостит бог, представляет собой сердце мифологического культа"[[14]](#footnote-14).

Миф – не жанровое произведение искусства, не литература; миф – сакральное слово, вписанное в канон языческого священнодейства Это слово божьей славы, славословие и благодарение, которые архаичный человек в своем языческом благочестии воссылал "бессмертным". Как говорит Ван дер Лев: "Миф есть воспевание в слове, ритуал есть заявление в действии"[[15]](#footnote-15).Священное слово мифа символически претворяется в действии ритуала. И в этом смысле наиболее ярко символическая структура мифологического слова являлась в праздничном действе ритуального жертвоприношения. И сакральное слово, и ритуальное действие производятся по единой схеме, но если символический обмен, лежащий в основе речи остается скрытым, то символический характер жертвоприношения явлен непосредственно. И в контексте теории субъективности символический обмен играет роль феномена субъективности как инстанции, относительно которой этот обмен происходит. Ритуальное жертвоприношение и театральное действие трагедии в телесности приносимой жертвы и в маске трагического соответственно героя выявляет инстанцию символического обмена, который как феномен указывает на центр этого обмена. Именно с этим центром совпадает субъективность в эпоху античности. Очевидно, что эта инстанция пока лишена каких-либо человеческих черт.

Как природное, так и социальное пронизано присутствием божественного, - "боги есть повсюду", или в другом переводе этих слов Фалеса, "все полно богов". Курт Хюбнер, анализируя греческий миф в книге "Истина мифа", делает важный вывод: всякое место тесно связано с тем или иным божеством, и как таковые места суть в-мещения богов[[16]](#footnote-16).Такой «пантеизм» является также основой социальной гармонии античного мира. Гарантом социальной легитимности. а вместе с ней "моральности", которая необходимо включается в первую, ибо мыслима только в контексте "коллективной", общественной нормы и законности, была санкция богов, чья воля выражает себя, "подает знаки" в устах жрецов и прорицателей. Цикличность социального года соответствует режиму космического цикла, годовое время делится праздниками, кои Древняя Греция отмечает в избытке (45 праздников в год)[[17]](#footnote-17). Но само "время праздников не содержится в потоке времени"[[18]](#footnote-18). Праздник – ключевое событие в жизни полиса. Праздник – "это встреча с божеством"; во время праздника приносится слава и жертва богам. Центральным событием любого праздника является ритуал жертвоприношения. Вообще, жертвоприношение это тот сакральный обряд, который собирает вокруг себя всю литургику языческих (и не только) религий.

Принцип жертвоприношения заключается в двойном даре, даре смертных и божеств, симуляцией которого является обмен, который производится вокруг и основывается на критерии эквивалентности, чье отсутствие произволяет "добровольность" сопожертвования смертных и божеств, вступающих в праздник в союз. Сакральность акта жертвоприношения основана на идентификации бога с жертвенным животным (например, быком), чья плоть и кровь в особом месте и в особое время становятся священными, исполненными божества[[19]](#footnote-19).

Сакральный смысл "жертвенного пира", символической жертвы – "божественная сила наполняет мясо жертвенного животного, жертвенный ячмень и вино, и, когда они съедаются "культовым сообществом", эта сила переходит в них", бог "жертвовал самим собой, его нуминозная (священная – О.К.) субстанция перетекала в мясо жертвы, которое съедалось, а эта субстанция перетекала из него в людей, и через их благочестие и самопожертвование возвращалось снова к нему"[[20]](#footnote-20). Жертвоприношение – это *перенос* сакрального смысла, в данном случае "божественной силы" на жертвенное яство, которое выступает в *символическом*значении "божества". То есть в ритуале жертвоприношения *символ* возникает откладываясь в символическую перспективу в своем первозданном смысле, *символ* есть заместитель, представитель божества, нечто его *симулирующее*[[21]](#footnote-21).

Далее, важнейшими чертами Античности являются особые хронос и топос мифа и праздника, которые некоторые исследователи именуют "священными", "архаичными" и т.д. По сути, хронос и топос в мифе и празднике совпадают, все пространство становится одним топосом, поскольку топос замыкается в круг, горизонт, в то, что наши предки, наши национальные русские предки называли словом «небоземъ» (В.Даль), и всякая временная последовательность исчезает. Такое исчезновение можно также назвать "синхронизацией", но без ее оппозиции «диахроничности». Мифические и праздничные топос и хронос суть топос и хронос «возвращенного» бытия как «вечного настоящего», причем бытия возвращенного из стародавнего прошлого.

Именно в символе, в процессе символизации, на котором основано жертвоприношение, положено начало *символизации* бытия как сути познания и воображения. Ничем иным, кроме как символизмом не назовешь все человеческое правосудие, в котором наказание становится проекцией "мук совести" за нарушение обета, клятвы, завета, короче - *слова* на плоскость тела и материальной собственности преступника – парадоксальная ситуация! Разговор о наказании пошел не случайно. Дело в том, что так возбуждает, вызывает экстаз принимающего участие в праздничном ритуале жертвоприношения – это наказание, убийство и перенос бытия (сиречь ужаса, смертельного ужаса) на объект[[22]](#footnote-22).

В переходе от действия ритуального к действию театральному происходит перенос и места жертвоприношения, или, как его называет Хайдеггер, «место склонения» богов и людей. Но перенос это не только и не столько некое изменение в пространстве, это и качественный скачок. Греки называют перенос смысла *метафорой*, к которой прибегают тогда, например, когда выговор непосредственных имен запрещен. Так, первоначальный смысл, закрепленный за определенным *местом* открепляется и получает так называемое переносное значение в чем-то *ином*.

Сакральное место жертвоприношения смещается в *центр* сцены, а ритуал становится *сценическим действием*. Существенно меняется институт жречества и объект жертвоприношения. В театре и жрец, и жертва – совпадают, совмещаются *в лице трагического героя*, которое есть главное действующее лицо, но именно как лицо, всего лишь лицо, личина, маска. Маска – это та защитная граница, которая отделяет актера от выражаемого им смысла и тем сохраняет ему жизнь. Очень важную функцию выполняет хор, ибо он создает *символическую границу*, периферию, во-круг того места, в котором должно являться герою, то есть хор, изначально будучи свитой Диониса и служивший его выражением в театральном действии играет роль собирателя места, образования, во-образования, в котором должно совершиться жертвоприношение. Но режиссером этой мессы является сам герой, ибо он несет на себе структурообразующую функцию, и он главное действующе-*страдающее* лицо. Герой и хор находятся в динамической сопряженности, в какой находятся «сущностное» и «наличное». Периферия хора действительно представляет народ, народную массу в том ее специфическом качестве, каковым является аморфность, безымянность и безликость, «чистая материя». Хор – это людская масса, способом бытия которой является некая *усредненность*. Хор – это символ того, что схватывается в понятии «общественная мораль», «общественное мнение», «здравый смысл». «… Публика античной трагедии узнавала себя в хоре орхестры", - пишет Ницше, и далее добавляет: "в сущности, никакой противоположности между публикой и хором не было"**[[23]](#footnote-23)**. Главной функцией хора как символического *горизонта* является заключение мира в единство, в целостность. Этической подоплекой, что продемонстрировал анализ Ницше, является *оправдание***[[24]](#footnote-24)** эстетическим образом творческой активности героического *преступления* как того поступка, через которой единственно реализуется человеческая свобода (однако здесь Ницше абсолютно категоричен в своем чисто новоевропейском истолковании свободы как "спонтанности»), ибо «лучшее и высшее, чего может достигнуть человечество, оно включает путем преступления, и потом принуждено принять на себя и его последствия». В героических преступлениях Эдипа и Прометея удивительно и парадоксально совмещены дар и кража, жертва и преступление, ибо эти герои вступают в зону смертельной опасности, в то место где ранее стоял *жертвенник*, на котором совершался символический обмен между смертными и богами. То есть, мы видим, как место жертвоприношения с ритуального жертвенника переносится на трагического героя театрального действа, осуществляется *метафора* сакрального места на человеческое бытие, которым исполнены поэт и актер как «новые жрецы» Диониса.

Следующей формой выражения бытия в античном мире становится Логос. Именно в Древней Греции была фундирована философская задача объять в одном *слове* все сущее, вместить в одно слово смысл всего бытия. Решение этой проблемы виделось выходом из той расколотости мира на «дионисическое» и «апполоническое» (Ницше), которая отражает одну из черт античного мышления, чей «космогенез» представлялся (по Ф. Корифорду) состоящим из трех этапов:

1. первичное единство,
2. разделение на пары,
3. взаимодействие противоположностей[[25]](#footnote-25).

Для античной мысли характерно собирание воедино распавшихся "разделившихся на пары" стихий мира – огня и воды, воздуха и земли, например, через абсолютизацию той или иной стихии («вода» Фалеса, «воздух» Анаксимена, «огонь» Гераклита). Большинство исследователей рассеяли туман «непосредственно-вещественного» истолкования этих наименований бытия, имеющих откровенно символическое значение. Язык древнегреческой поэзии и «сущностного» мышления, произнесенный Гомером, Пиндаром, орфиками, Софоклом, Парменидом, Гераклитом, Эмпедоклом и другими, сильнее и настойчивее, чем какой-либо другой, слагает и связывает сущее.

Но собирание «дионисического» и «аполлонического» нечто другое, это собирание того, что греки мыслили соответственно, как logos и idea, как номинальное и наличное, именно в модусе их соотношения появляется помысленное в Древней Греции различие бытия и становления. Обратимся к Хайдеггеру, разбирающему «одно изречение Анаксимандра», где речь идет о растворении бытия в столкновении вещей, «упорствующих» в своем «промедлении»[[26]](#footnote-26) и приходящих тем самым в «бесчинство». То, что Хайдеггер мыслит как промедление есть становление, в котором теряется, «скрывается» бытие. Хайдеггер говорит, что это «между» «начинено промедлительным». Греки умели сдерживать это «между-бытие», мысля его вне понятия и образа (именно здесь, в этом «между-бытии» Ницше располагает безосновный «дух музыки», правда, будучи ангажирован радикальным романтизмом Шопенгауэра и Вагнера). Удерживание «между-бытия», «между-мирия» осуществляется в полном молчании, подобном «благоговейному молчанию»[[27]](#footnote-27), раздававшемуся в момент закалывания «жертвенного животного». Но это «между-бытие» склонно к расщеплению, в котором оно мгновенно *скрывается*, о чем повествует одно изречение Гераклита. Именно из этого «между-бытия» путем расщепления извлекается сам режим промедления, распадающийся в «туда-сюда», идущее «проме – дление» как временное деление – «сюда-прихождение» и «туда-от-хождение», порождая два модуса времени – будущее и прошлое, в котором скрывается вечное Есть, редуцируясь до ничтожного мгновения «теперь» как границы между будущим и прошлым. «Теперь» вкупе со «здесь» образует индексную, указательную пару, выражаемую соответствующим местоимением «вот», чья пустая формальность окончательно утрирует бытие в его объективности. Внутренняя связка «вот»-индексов «теперь» и «здесь» обосновывает их внешнее различие, в котором про-падает «между-бытие». Пара «здесь»-«теперь» неотъемлема от позиции «человеческого» как средоточия распада бытия на парменидовское «бытие» и «мышление».

В том смысле, в каком «промедление существует в сочинении»[[28]](#footnote-28) – это означает, что «промедление» (время) возникает из «сочинения» (бытия), которое «внезапно» раскалывается, порождая сразу вступающие в конфликт, спор, вражду, polemos крайности, чье дробление длится до бесконечности. Именно только как режим спора раскрывает себя *время*, конституируя *становление* и модусы *возможного* и *необходимого*. Человек как место «сочинения» бытия оказывается единовластным регулятором отношений внутри бытия. Человек заявляется Протагором как «мера всех вещей». В основе такого заявления действительно отсутствует способ удостоверения субъекта, основанный на принципе запечатленным в cogito Декарта, но так или иначе обозначено место возможного отожествления *бытия* и *мышления*. Именно в проблеме положенного Парменидом тождества пришли в столкновение гераклитовский logos[[29]](#footnote-29) и платоновская idea[[30]](#footnote-30). Фундаментальным качеством платоновской идеи является её единство и неделимость.[[31]](#footnote-31) Аристотелевская метафизика выстраивается как диалектика сущности и другого.[[32]](#footnote-32) Гилеоморфический циклоообмен как взаимопроницаемость формы и материи, имея своими аспектами такие опозиции как действительное/возможное, действие/претерпевание, способность/лишенность, есть живое, динамичное прoтивостояние, кругооборот сущности и явления, ведь«…невозможно, чтобы сущность состояла из сущностей, которые находились бы в ней в состоянии осуществленнсти, ибо то, что в этом состоянии осуществленнсти образует две две вещи, никогда не может быть одним; но если это две вещи в возможности, то(в осуществленности) они могут стать одним»[[33]](#footnote-33) Принцип, лежащий в основе этого спора-обмена при постоянном наличии связи между враждующими сторонами, Аристотель выражает как energeia.

Итак, греческий мир последовательно зафиксировал сакральное место символического обмена в трех формах: 1)как священное место жертвоприношения, которому соответствует *мифос*; 2)как располагающееся в *центре* театральной сцены место действия и наказания трагического героя, которому соответствует *поэзис*; 3)как любое человеческое бытие со специфическим даром Логоса, на который, по словам Гераклита, восхитительным образом обменивается все сущее.

Таким образом, способ бытия субъективности в античности выступает в феноменальности символической телесности, выявляющейся из природной наличности. Такая символическая телесность предстаёт как священная жертва, как маска трагического героя и как всякое человеческое присутствие.

### б) Средневековье. Бог. Время

Средневековый мир при всей видимой скудности своего наличного содержания, является богат своим "внутренним", поскольку душа средневекового человека устремлена в трансцендентные выси и божественные глубины. Тремя наиболее важными характеристиками христианского Средневековья являются его *сотворенность* из *Слова* (об-у-словленность), его *историчность* и его номинальная *символичность*.

Прологом к бытию мира, так, как его понимали в Средневековье, звучит произнесенное богом Слово, воплощением которого является мир. Словом Священного Писания отныне определяется всякая человеческая жизнь («и Слово было Богом»). Уже никогда ни один человек не сможет принимать мир как нечто непосредственно зримое, наличное и явленное, так, как это было в языческой античности. Миру уготовлена функция *символа*[[34]](#footnote-34)*,* который производит «номиналистическое разделение слова и вещи».[[35]](#footnote-35) Мир, бывший некогда наличным Ликом, призван светиться символом *Божьего**Имени* (молитва «Отче наш»).

Средневековая мироощущение, формируемая вокруг «первичного текста» Библии все свое существо основывает на «вере» как генеральном залоге спасения из греха, то есть вера становится осью, вдоль которой мир поляризуется на «греховное» и «спасительное». Поскольку мир (mundus) *сотворен* трансцендентным Богом из *ничего* (et nihil), то все разделяется на двое – духовное, нетварное и тварное, греховное. Это же разделение имплантируется вовнутрь самого человека – отныне он таинственная корреляция духа и плоти. Разум, как носитель духовности, есть с-видетель «божественного» бытия, именно этим с-видетельством и определяется его существо, отделяясь от «бездуховной», тварной Природы. Центр тяжести понятия Бога, а затем и всего божественного, вообще всего того, что отражается «внутренним миром» человека, переносится с природы на уже *внеприродный* разум. Мир, «сотворенное» получает *символическое* значение – природа – «храм Божий», человеческое тело – «храм духа». Мир предстает как иерархия символов, и тем самым как иерархия ценностей, поскольку символ обладает той или иной значимостью или степенью *интенсивности*. Происходит преобразование горизонтальной статичности античного мира в вертикально-интегрированный символический мир христианской общины. Если античный мир был материально-символическим, то мир Средневековья, избирая в качестве агента-посредника слово, становится номинально-символическим. Значимым становится слово, имя, и в пределе, конечно, Имя Бога, которое, в первую очередь и «призывается» и которое является конституитивным для всей номенклатурной иерархии. Средневековье-это цивилизация Имени, словесная цивилизация. В связи с особым статусом Имени находится и форма организации социума, где власть принадлежит мужчине как «отцу», делая всю систему жизненной стратификации «патриархальной», ибо «отец» –даритель и носитель имени противоположен «матери» как носительнице и дарительнице тела и лица, видимости.

Поскольку все «природное» обращается в символизирующее творца, поскольку нечто «природное» существует только по способу отношения к своему «божественному» источнику, поскольку всему природному назначено служить всего лишь отражением, «зеркалом», «лицом» своей сверхприродной сущности, постольку природа не имеет самостоятельного бытия в своей преходящей и подверженности гибели и уничтожению. И в этом смысле такой же подчиненный, служащий, «рабский» статус получает то, чем человек принадлежен к природе, то есть плоть, потому она «греховна» и смертна. (В средневековой дело доходило до полного отожествления «природного» и «дьявольского» (манихейство)).

Христианское отвращение от всего «природного», «земного» имеет широкий спектр выражения в самых различных формах: «уход от мира», отказ от семейной жизни, аскеза и т.д. В Средневековье "теряют свое значение кровно-родственные связи"[[36]](#footnote-36), ибо "все становятся братьями-сестрами во Христе" (но не утрачивается принцип распределения семейных ролей, просто горизонтальная диспозиция сменяется вертикально-иерархической схемой, конструируемой по оси Отец-Сын). Христианская коммунальность близка античной, языческой семейственности , её коллективизм уже оторван от семейно-родовой субстанции, ибо принцип религиозной интеграции в христианстве основан на идеальной укорененности в Боге, на «братсве во Христе». И патриархальная семья, и монашеское общежитие пронизаны единым принципом власти патриарха и, особенно, монастырь, где «под неограниченной властью главного аббата жила крепкая и единая организация, обеспечивающая личное спасение определенными формами труда и молитвы, протекавших под строгим и бдительным надзором…» [[37]](#footnote-37) Натуральный, органический демократизм античности сменяет идеальный иерархизм средневекового общества, который находит свое завершение в «абсолютной монархии». Монархия является отражением принципа монотеизма.[[38]](#footnote-38)

Так как "материалом" символизации "нетварного" бытия может быть только "тварная" вещность, чьи онтологические основания в христианстве весьма сомнительны, приоритет получает *вербальное* выражение. (Характерно сдержанное отношение христианской церковью "телесно"-вещественных изображений Божества. А жестко монотеистический Ислам, имеющий с христианством общие корни, вообще запрещает "чувственное" изображение Аллаха)[[39]](#footnote-39). Только слово способно явить Божье бытие во всей чистоте и "беспримесности". Таким словом становиться прежде всего слово молитвы. Каждый святой отец Церкви полагал своим долгом сотворить свою молитву. Основополагающий характер Слова объясняется тем, что "Слово стало плотью" и тем, что только через Слово *спасается* человек, искупая *грех*. Христианской философии слова созвучен древний грек Гераклит, говорящий об обмене всех вещей на логос подобно тому, как вещи обмениваются на золото. Так же в христианской молитве – на *священное* слово обмениваются *грешные* вещи. И поскольку слово кладется в основание вещного мира, *обу****-****словливает* его, то отныне миру как вещному миру суждено быть этим *словом* опосредованным и назначено быть светом Имени Господа. С высоким статусом слова связан весь схоластический спор вокруг универсалии, который стал ключевой проблемой христианской философии языка[[40]](#footnote-40).

Христианская теология задает *границы* свершения исторического мира и, полагая *линейность* как последовательное движение и *направленность* как целеустремленность, совершает историзацию христианского мира[[41]](#footnote-41). Такая *темпорализация* возможна тогда, когда вещь помещается в заданный интервал между двумя границами, одна из них – начало, другая – конец. Этими временными границами оказываются Грех и Суд[[42]](#footnote-42) как преступление и наказание. Различие между историческим прошлым и будущим знаменуется фактом Пришествия Спасителя[[43]](#footnote-43). Прошлое христианской истории протягивается в модусе "воспоминания" до первособытия – *первородного**греха*, а будущее проектируется в модусе "превосхищения" до Второго Пришествия и, следующего с этим, Страшного Суда. Христианская историософская мысль в лице Августина Аврелия и Оригена размыкает круглогодичный цикл эллинского лада, в течении которого природа совершает полный круг, и замыкает жизнь человечества в цикл истории, конец которой отражает начало, как наказание отражает преступление. Таким образом, христианская историософия вносит в индивидуальную жизнь человека *темпоральный*аспект, который коррелирует с *субстанциализацией* функции Логоса так, что последняя становится восставляемой к центру круга исторического становления *вертикалью времени*. *Становление*, из понимаемого Античностью в смысле оппозиции бытия и становления, проецируется на *горизонт*истории, превращаясь в *историческое становление*, округу которого центрирует субстанция "вечного" Логоса как точки временного отсчета.

Для понимания субъективности крайне важными являются такая характеристика средневекового мира как его *символичность*, его *символизм*, - средневековый человек оказывается в ситуации, когда все что-нибудь *значит*, что-нибудь *означает*, *отсылает* к чему-нибудь *другому*[[44]](#footnote-44). Тварный мир, "падшая природа" "освящаются" исключительно через *символическое* опосредствование. Средневековье дотошно проводит *символический*синтез каждой вещи, наделяя ее определенным божественным *смыслом*, лишая ее тем самым самостоятельности. Вещи *становятся быть* лишь постольку, поскольку *отвечают потребности* заочного мира быть очными, прокладывая путь per visibilia ad invisibilia (от видимого к невидимому). Природа по аналогии со зданием храма должна быть символически опосредована в "мировой храм" как мироздание[[45]](#footnote-45). Причем религиозная символизация мира осуществляется в определенной биполярности, так "будущее ("конец света") уже присутствует на западе, священное прошлое пребывает на востоке".

По этому же принципу различаются Земля и Небо, которые соотносятся как горизонт и вертикаль, отражая религиозную иерархичность. Символичность и иерархичность сущностно соотнесены друг с другом, ибо *символическое* призвано *отвечать потребности* того, что оно символизирует и *служить* его отражением; тем самым оно находится в состоянии *подчинения*. Функция символизации осуществляет *властные* функции распоряжения, подчинения и выстраивания символического, системного порядка. Во властном охвате мира в качестве *символа* Бога средневековый человек выходит из-под зависимости от него, его бытие в природном мире приобретает опосредованный характер, благодаря которому он способен дистанцироваться от мира или *трансцендироваться* (но пока, конечно, не как трансцендентальный субъект, но как "образ Божий"). То, что называется религиозным *экстазом* (выходом), позже назовут трансценденцией. *Трансценденция* неразрывно связана с *символизацией*. Вот что об этой связи говорит И. Хейзинга: "Врожденное чувство трансцендентной сущности вещей приводит к тому, что всякое представление очерчивается незыблемыми границами (символа – О.К.), остается изолированными в своей классической форме…"[[46]](#footnote-46).

От средневекового *символа* до *предмета* в новоевропейском смысле еще далеко, но шаг к возгосподствованию *абстрактной**формы* над самобытной вещью так или иначе уже был сделан[[47]](#footnote-47). А что же с человеком, ведь и он определенным образом лишается своего космического топоса, коли его существо претерпевает символическое обращение в "образ Божий" и в участника «христианской общины»? Вся средневековая социальность конституируется на оппозиции Отец-Сын, которая имеет сходство с другой интерсубъективной схемой, схемой Господин-Раб. Но первой, в силу «родственности» отношений, присуща «доверительность» и «любовь».

Сам принцип символизации чего-либо основан на инстанции *сосредоточения****,*** *концентрации* действительности. Таким сосредоточением действительности в Средневековье, конечно, является храмовое действо, а в нем центральным событием становится *жертвоприношение* как чудо *пресуществления* и *причащения* *Святым Таинствам*, в котором происходит встреча Бога и его "возлюбленного чада" – человека. Место этой встречи – алтарь. Отличие античного жертвоприношения от средневекового в том, что, если язычник "познавал" бога, вкушая его "плоть" и "кровь" в виде жертвенного мяса и вина, то христианин познает Бога вкушая его "плоть и кровь" как Слово, ибо Христос – воплощенное Слово, чье претворение в Священном Писании и возлежит на алтаре, и благодаря чему в пику "хлебу единому", как сказано, "жив будет человек".

Так субъективность средневекового мира объективируется в сфере идеального, которое связано прежде всего с инстанцией слова, проницающего собой всю христианскую реальность. Но слово воспрнимается здесь в некой абстрактности. Вот что говорит об этом известный русский медиевист Л.П. Карсавин: «В тяготении средневековья к «определенности», к «форме» сказывается общность, отвлеченность восприятий и осуществлений идеи, недостаток внимания к индивидуальному и особенному. Отвлеченно мыслится идея Града Божьего, идеи империи и папства, социального и политического строя. Отвлеченным характером отличается средневековая философия вплоть до полного торжества аристотелизма. Конечно, жизнь конкретнее, но конкретность её не ценится, воспринимаемая в отвлеченных схемах. Для идей не хватает соответствующих отвлеченных терминов. Их заменяют тем, что конкретное рассматривают как символ, таинственно возводящий к общему возносящий в его сферу всякого прикоснувшегося к реальной действительности…»[[48]](#footnote-48). В Средневековье инстанция символического обмена еще более упрочивается в человеческом существе, предельно выделяя в нем *идеальную* сторону – дух, как главное вместилище божественнго присутствия. Конфликт духа и плоти заостряет не только проблему индивидуализации человека в его выделении из природного мира и мира подобных ему существ, но и усугубляет конфронтацию идеального и реального, мыслимого и существующего, делая его носителем этого противоречия, противоречия опасного для мира и мучительного для самого себя. Именно в качестве конфликта духа и плоти предстает в Средневековье принцип субъективности.

### в) Новое Время. Субъект. Идея центра

Новое время как этап, завершающий образование европейской субъективности, есть эпоха *тотального* возгосподствования ее как над имеющим божественное происхождение Словом, так и над природной Наличностью, независимость от которых субъективность получает занятием центральной позиции, учреждающем различие между идеальным, нематериальным Духом и реальной Природой. Поскольку Новое Время – эпоха, отмеченная преимущественно печатью «антропоцентризма», то проводниками ее духа становятся *гении*, чья субъективность закрепляется понятием «авторства»[[49]](#footnote-49), в отличие от античных героев и средневековых святых. Череда эпохальных свершений Новой Европы совпадает с чередой великих людей: Рене Декарт, конституируя принцип cogito, упраздняет необходимость веры в священные авторитеты и столпы традиции; Мартин Лютер принципом «sola fide» («только верой») отказывает Церкви в функции посредника между Богом и Человеком; Уильям Шекспир создает в своем произведении «Гамлет» образ трагической индивидуальности; его герой испытывает сомнение в легитимности социокультурных ипостасях Отца Небесного, и ищет для себя самоочевидную достоверность[[50]](#footnote-50); Николай Коперник совершает революционные преобразования в астрономии, трансформируя картину мира из «геоцентрической» в «гелиоцентрическую»; плеяда итальянских живописцев радикально меняет «взгляд» на окружающий мир, открывая *перспективу*, законам которой отныне должен подчиняться живописный канон. И так далее. Так как *открытие* становится главным способом «творческой самореализации», то этой ряд продолжается по сегодняшний день.

Поскольку основополагающим типом рациональности становится научность (mathesis universalis), единственным основанием которой может быть только *самодостоверность* как самосознание субъекта, то процедура познания заключается во все время уточняющейся централизации позиции субъекта в его освобождении от трансцендентных Бога и Природы, то есть субъект самоуточняет свою истину.

Диалектика центра и периферии Николая Кузанского, по которой мир есть «окружность», центр которой «везде и нигде», расшатывает «небесно-земное» устройство мира, лишая все сотворенное и Творца какого-либо устойчивого положения. Поскольку «фактически» центра нет, то Земля отнюдь не находится в центре мира. Материализация *религиозного* термина «*бесконечное»* открывает новую реальность исчисления *бесконечно малых* и *бесконечно больших* величин. Мир распластывается в гомогенной протяженности, которую структурирует *система координат* с *воображаемыми*, причем математически, *предметами* – точкой и прямой, алгебраическими смыслами которых являются соответственно, точка центра и прямая линия окружности с радиусом, равным бесконечности (R=Ґ). В соответствии с этим задачи познания сводятся к интенсификации центра системы координат мира и экстенсификации ее периферии. Замкнутый горизонт античного мира, описанный физикой Аристотеля, размыкается новоевропейской рациональностью воображаемой математической точки, которую Галилей понимает как «пустую точку», «пустоту»[[51]](#footnote-51). Принципиальным атрибутом такой точки является ее «*неделимость»*. «Нулевая» точка конституирует все принципиальные схемы новоевропейского мировоззрения: нулевая точка является вершиной *обратной перспективы* в качестве точки пересечения ее лучей, она же есть вершина *маятника* как механической модели мира. Нулевая точка центрирует символическую систему координат как основополагающую геометрическую схему мира. Ноль лежит в основе *дифференциального* и *интегрального* исчисления и математики иррациональных чисел. *Генеральной* функцией нулевой позиции является функция *централизации всех порядков* сущего, которые витками *горизонтали* накручиваются вокруг вертикальной оси, образованной движением нуля.

Конституитивен ноль и для такой новоевропейской реалии, как *единица измерения*; она, являясь *условной*, то есть *символической* (ее «объективность» - результат «договора», «соглашения»), центрируется нулевым центром. Другими словами, единица измерения есть *мера* или различие, а центрирует, и тем самым *образует* это различие – центр. То есть центр есть структурообразующая инстанция всякого различия. Мир раскрывается по схеме, образуемой двумя тенденциями: идет скручивание постоянно уточняющейся конусообразной вертикалью к 0 (нулю), причем коэффициентом этого стремления является , а в плоскости горизонтали идет раскручивание *меры* измеряемого сущего. Геометрическим профилем одной тенденции является *обратная перспектива*, профилем другой – перспектива *прямая*. Обе тенденции находятся в «кодетерминированной» (Ж. Делез) сопряженности, основанной на «приблизительном» соответствии[[52]](#footnote-52). Это «приблизительное равенство» является конституитивным, поскольку центр различия, на котором конфликт вертикали и горизонтали основан, есть элемент непрерывного *возмущения*.

Поскольку с одним элементом оппозиции: интериорная единица измерения – экстериорная мера, совпадает сущее, то очевидно, что сфера единицы измерения соответствует сфере субъективности, в функции которой входит «быть критерием», то есть опять же мерой. (Поскольку способом бытия субъективности является самосознание, а основанием бытия – самодостоверность, то Гегель может сказать, что *критерий сознания* принадлежит *самому сознанию*. И в этом смысле важно понять, что *субъективность* – это не «Я мыслю», и не «Я есть», это то, что центрирует дизъюнкцию «либо Я мыслю, либо Я есть»). И если эта мера «критерий принадлежит сознанию», то понятно, что *единство измеряемого сущего*, или, называемой Кантом единством трансцендентальной апперцепции, основано на *всеообщности* единицы измерения; говоря проще, если все мерить одной меркой, то все измеряемое с необходимостью интегрируется в единство. Единица измерения играет роль той инстанции опосредования, или «*ключа»*, который заключает мир в единство. Единица измерения как «*всеобщий»* критерий схватывающего измерения выступает в качестве *символа интеграции*.

Новоевропейская рациональность, воспользовавшись возникшим в Античности понятием *символического* и открывшейся в Средневековом мире *трансцендентной* реальности, связанной с божественным бытием Логоса, коррелирует их в *математический символ*. Христианская религия, поделив мир на тварный и трансцендентный миры и учредив превосходство идеального над реальным, обусловила крен и одностороннее отношение к миру, в котором господство идеального обернулось хищническим опустошением природы. Но и сам Бог не оказался в стороне от этого процесса. Тот математический орган науки и техники, созданный для познания и овладения природой, создавался за счет Его, *Бога Имени*, поскольку сферой конституирования математических идеальностей оказалась именно та сфера, которая в Средние века считалась исключительно компетенцией Логоса.

Если античная математика в своих воображаемых построениях опиралась на сущее и служила способом теоретической (и не более) гармонизации мира (подобно тому, как музыкальная теория заимствует свою конструкцию из математике), то новоевропейский математический проект, mathesis universalis полностью отказывается от каких-либо трансцендентных по отношению к субъекту источников, конституируя свои принципы на его «внутренних» ресурсах[[53]](#footnote-53). Таким образом, в тотальной *объективации*, лишившейся еще в эпоху Средневековья своего "волшебства" природной наличности, и в математической *формализации* еще бывшей суверенной в прошлую эпоху Логоса, превращающуюся в логико-математическое означающее, происходит восхождение субъективности к собственному имманентному центру, который понимается как истина и свобода.

В проектах mathesis universalis и scientia generalis создается новая теоретико-символическая модель мира, чья методология зиждется на принципах новейшей математики, которая, будучи представлена в трудах Декарта, Лейбница, Дезарга, Ньютона полностью наследует значение идеального как «метафизически идеального», претворяясь в *математически идеальные объекты* как «иррациональные», «трансцендентные» и т.д. Но наиболее важнейшей «абстракцией» (эта функция также претерпевает в «метафизической математике» XVII века значительную трансформацию) оказывается понятие нуля, геометрическим смыслом которой является математическая "идеальная" точка в своих основополагающих характеристиках "неделимости" и "непротяженности". (Вообще, новоевропейская математика постоянно "абсорбировала" всю сферу "идеального", целиком вытеснила всю сферу "божественного", каковым идеальное и представало в Средневековье). По принципу "взаимно-однозначного и взаимно-непрерывного соответствия" множества бесконечно больших величин и множества бесконечно-малых величин в "Монадологии" Лейбница устанавливается соответствие между "бесконечно большим" миром и "бесконечно малой" монадой.

Новоевропейская модель мира формируется в соотнесенности последовательного ряда радиусов стремящегося к бесконечности горизонта, в функции которого входит "экранирование", и последовательной иерархии центров, располагающейся к нулю вертикали, чьей задачей является "фокусирование", то есть античный мир, как "вращающийся в самом себе круг" (Аристотель) попадает в зазор между "идеальными", "воображаемыми" пределами – 0 (нулем) и Ґ (бесконечностью). Мир предстает как бесконечно большой Интеграл бесконечно малых Дифференциалов - . Замкнутый античный космос, не терпящий никакой бесконечности, будучи совершенным и законченным, в Средневековье размыкается инстанцией "божественной" или "актуальной" бесконечности, затем "актуальная бесконечность" как бесконечность качественная, вытесняется "потенциальной бесконечностью" как бесконечностью последовательного ряда, дурной бесконечностью. Но, естественно, что тут же возникает проблема инстанции непрерывности и идентичности; и так как деление бесконечно, такой инстанцией самоустанавливается когитальная монада или Я.

Поскольку мир теряет свои "трансцендентные" опоры, поочередно, сначала в природе, символическим порядком которой является видимая *наличность*, затем в Боге, чей символический порядок определяется *языком*, движение которого к тому же образует историю, то существеннейшей функцией субъективности становится *математическое центрирование* мира, и, естественно, самой собой. Или, поскольку мир утратил свои "трансцендентные" границы, то единственным способом определения мира становится *замыкание*его на субъекте как *центре*, причем *непрерывность*его гарантирует как раз таки прерывание объекта, а *идентичность* - негация как различие объекта. Субъективность становится "нулевой точкой", которая является "бесконечно удаленной точкой", введением которой Дезарг осуществил воображаемую трансценденцию субъекта и имманентную. Таким образом, эта точка является одновременно и трансцендентной, и имманентной субъекту "Человек становится центром сопряжения сущего как такового"[[54]](#footnote-54). И в этом смысле, что же есть функция cogito как сущностная функция субъекта, если она не только непрерывно дифференцирует предмет, но и дифференцирует соответствующие ему понятия? Cogito есть ни что иное, как воображение[[55]](#footnote-55), как процедура опосредования разума в точке как центре. Способ такого воображаемого центрирования в гносеологическом плане определяется Кантом как *синтетическое суждение a priori*, Гегелем как *снятие*, Лейбницем как *абстрактное сокращение*.

Г.В. Лейбниц предлагает чисто геометрическую схему *представления* сущего по принципу *проективной* "*репрезентации*". Модель такой репрезентации образует фокус, проективные прямые и плоскость экрана. По сути говоря, модель *проективного конуса* становится фигурой новоевропейского истолкования мира, то есть фигурой самого мира. Важным также является то, что периферию «объективно детерминированного» горизонта как экрана конституирует центр «спонтанного» фокуса субъективности. Конституирующим объективность, таким образом, является субъективность, она есть инстанция структурообразования. Возникает ситуация, когда не «монада» репрезентирует мир, а мир *служит* репрезентацией субъективности. И здесь происходит также существенный поворот в истории отношения человека и бытия: если античный человек осуществлялся во встрече «присутствий», и так сплачивал всю меру бытия, а средневековый человек по способу причастности к Божеству, сотворившего мир, символизирует собой *единство* Творца и им сотворенного, то новоевропейский субъект самоконституируется как центр, который образует периферию, становится воображаемым эквивалентом мира, поскольку из него, как из "центральной монады" развертывается по принципу репрезентации весь мир. Лейбницевская схема проективной репрезентации, основывая на субъекте «факт всеобщей взаимосвязи универсума»[[56]](#footnote-56) и адекватность бесконечного мира в бесконечно малом «выражении», полностью решает проблему основания мира, *фокусируя* его конусообразную модель на субъекте, благодаря которому (фокусу) субъект входит в безраздельное господство над миром.

Такая парадоксальная инстанция как 0, будучи бесконечно малым *приращением*, вводится новоевропейской рациональностью в качестве абсолютного центра, ни от чего не зависящей середины, причем инстанцируясь как цель идентификации субъекта. Ноль – 0 – чисто *воображаемый*, *имагнитивный субъект-объект*. Причем в нуле абсолютно совпадает метафизическая идеальность с идеальностью математической. Универсальность нуля в его столь вожделенной Новой Европой "неделимости", и в этом смысле ноль есть математически схваченная метафизическая идея *центра*. Именно на этих исключительно математических основаниях формируется приходящий на смену "присутствию", единящего еidos и logos, и "духу", с-видетельствующего бытие Бога, новый идеал разума. Разум онтологически инстанцирует математическую идею нуля, только *неделимость* нуля здесь характеризуется как *индифферентность* (indifferention) или *безразличие*. Индифферентность разума характеризуема, прежде всего, строгим научным безразличием к вещи и к обозначающему ее слову. Но здесь происходит следующая метаморфоза. Логос, как атрибут "идеального", "небесного" интериоризируется в сферу субъективности как сферу "внутреннего", а вещь, будучи "телесным", "тварным", "эмпирическим", экстериоризируется в сферу объективности как сферу "внешнего". Таким образом, Логос, Слово, имплицируя в существо субъективности, низводится до уровня простого знака, *означающего*, в котором теряет свою суверенность, *служа* средством обозначения предметов. Ни вещь, ни слово не имеют больше прежнего значения.

Поскольку новый идеал разума базируется на *формальных* принципах математики, то в высшей степени значимым оказывается идеал нуля. Дело в том, что ноль – по сути, *формальный объект* и, как уже было сказано выше, абсолютно идеальный элемент, ибо, во-первых, ничто из реальности ему не соответствует, поскольку "природа боится пустоты", а, во-вторых, его словесное и знаковое выражение проблематично. Но именно то, что не есть ни объект, ни понятие, делает его крайне продуктивным. Ноль, как идеал разума, будучи лишь формальным объектом, выступает не только инстанцией *непрерывности* и *неделимости*, ноль есть принцип, на котором основана функция синтеза как главенствующая функция разума как такового; то есть ноль делает возможным сам синтез. Но помимо всего прочего, ноль есть инстанция прерывания и деления, то есть ноль объединяет по знаменитому "диалектическому" принципу противоположности, он есть "совпадение противоречивого" (Н. Кузанский), разом совмещая противонаправленные функции, – так он есть "непрерывность прерывания", "необходимость возможности", "идентичность" или "тождество различия", "спонтанность детерминированности", и т.д. Таким образом, то, что греки мыслили как бытие, а христиане призывали как Бога, под всем этим новоевропейский разум, в качестве своего идеала понимает *ноль*, к которому он должен *бесконечно* стремиться[[57]](#footnote-57). На этой когнитивной недостижимости, непознаваемости основан известный спор о свободе воли: одни постулируют "безразличие" как *симметрию* выбора между А и В, другие настаивают на "детерминизме", апеллируя к изначальной "асимметрии".

Так, в частности, Луис Молина писал: "Если же она (воля – О.К.) может одновременно совершать с безразличием (indifferenter) либо это, либо противоположное действие, то имеется также и свобода в отношении к виду действия, имеющая характер полной совершенной свободы"[[58]](#footnote-58). Продолжая эту мысль о безразличии или индиферентности, Декарт говорит следующее: "Безразличие, присущее человеческой воле и *сущностно**составляющие ее свободу*, есть безразличие активное, благодаря которому воля может сама себя направлять на одну из противоположностей или на одни из различных вариантов действия"[[59]](#footnote-59). И далее добавляет:"…подчеркивание свободы безразличия служит акцентированию человеческой самодеятельности, спонтанности, независимости в принятии решения ни от какой инстанции". Таким образом, индиферентность является основным определением свободы новоевропейского субъекта.

В решении проблемы противоречия между бесконечной *делимостью и неделимостью*, непрерывностью и дискретностью, Лейбниц совершает радикальный ход, предлагая учение о монадах. В "субстанциональной" монаде разом примеряется и то, что античность понимала как *Единое*, и такое кардинально новое существо, как *субъективность*. Отметим существенные функции монады – «*стремление»* (appetitio) и «*представление»* или «восприятие» (representatio). Именно эти черты формируют субъективность как таковую. «Точечность» монады выступает математической характеристикой неделимости (individuattini), благодаря чему, собственно, человеческое существо переименовывается в «индивидуума»[[60]](#footnote-60). Отныне именно "индивидуальность" становится новоевропейской особенностью человеческого бытия. Такая отцепленная от всех трансцендентных инстанций "индивидуальная" субстанция, наделенная «стремлением» и «сознанием», вынуждается к поиску цели, каковая может быть исключительно в себе, и таковая обнаруживается в «самосознании»[[61]](#footnote-61). «Самосознание», которое автономно удостоверяется в своих правах, основывая на них свои новые, так или иначе «открытые» возможности, и «самоутверждаясь» в их реализации, осуществляет самовластное восхождение над сущим[[62]](#footnote-62).

Новоевропейская рациональность с самого начала, не разбираясь в основаниях, поспешила смешать свободу и власть. «Восхождение» субъекта осуществляется по вертикали того, что еще называют *идентификацией* или *индивидуализацией*. Поскольку способ, каким реализуется субъективность, сущностно связан с непрерывностью и тождеством, равенством субъекта самому себе. Но так как главной задачей монады является стремление к «простоте» как «не-сложности» или не-сложенности, это означает, что монада постоянно вдвигается в круг, она постоянно стремится к центру как «идеалу»[[63]](#footnote-63); поскольку «центральная монада» с необходимостью является самой «простой»[[64]](#footnote-64). «Ничто в системе Лейбница не запрещает монаде от смутного представления вселенной переходить ко все более и более ясному, асимптотически приближаясь к божественному разуму»[[65]](#footnote-65); такое нацеленное на "идеальную", на абсолютно «простую форму», центрирование монадой мира, совершаемое по вертикали идентификации, двигаясь вдоль которой она сохраняет непрерывность и неделимость, коррелирует с разрежением периферии горизонта, который, в свою очередь стремясь к «непрерывности» за счет «малых восприятий», превращается в «одну-единственную цепь", образующую "все порядки природных существ». То есть, качественная «континуализация» внутренней вертикали монады коррелирует, по Лейбницу, с количественной «континуализацией» внешнего горизонта мира. Таким образом, можно сделать вывод о том, что Лейбниц не только выигрывает спор с "математиками", но и существенно дополняет «геометрическую» картину мира в духе Декарта и Мальбранша введением новой инстанции *силы* или «интенсивности», но только как *имманентной* инстанции, нарастающей вследствие «экстенсификации» того поля, в котором развертывается функция субъективности, то есть увеличение «радиуса действия» влечет к *усилению* самого действия. «Сила» в понимании Лейбница есть *идентификационный* ресурс, посредством которого каждая вещь «индивидуализируется», встраиваясь в геометрический порядок иерархии.

И еще раз вернемся к "монадологическому" принципу Лейбница. Идеал, на который нацелена монада, только воображаем, он есть идея, метафизический смысл которой совпадает с математическим. Но именно этот идеал есть инстанция эквивалентности монады и мира. Монада как множество бесконечно малых выражений[[66]](#footnote-66), или «молекулярное» множество, взаимно-однозначно соответствует бесконечно большому множеству объектов мира, или «молярному» множеству, подобно тому, как множество бесконечно малых чисел соотвествует множеству бесконечно больших чисел, (0…1) ~ (1…∞) по принципу: множество бесконечно малых качеств соответствует бесконечно большому множеству количеств. И основание данной адекватности в нуле как в идеале разума. *Обратная перспектива* монадического множества центрирована той же осью, что и *прямая перспектива* множества «молярного», и в точке преломления этой оси является точкой их "соприкосновения". К точке, из которой развертывается мир как из "центральной" точки, или "центральной монады", или Бога, в то же время стремится (appetitio)[[67]](#footnote-67) индивидуальная монада как к своей цели[[68]](#footnote-68). Можно сказать, что сопряженность монады и мира есть сопряженность двух перспектив – обратной перспективы (проекции) монады и прямой перспективы (проекции) мира; причем воображаемая вершина обратной проекции субъекта и воображаемый центр горизонта прямой перспективы предметного мира – это одна и та же точка – *точка нуля*.

Обратим внимание, что точка *схождения* обратной перспективы интроекции монады и центр пересечения прямой перспективы проекции есть точка их различия, которая выступает как математический символ того, что греки мыслили в качестве *бытия*, и во что христиане Средневековья верили как в *Бога*.

Теория субъективности, прежде чем завершиться в двух великих системах Нового Запада – кантианской и гегельянской, была в значительной степени уже сформована. Основными чертами этой формы, как мы видели, выступили cogito Картезия, достижения «ренессансной» математики и оптики, монадология Лейбница. К тому же на немецкий классический идеализм повлияли теории английских эмпиристов (Локк, Юм) и французских просветителей (Руссо, Вольтер).

Перед Кантом и Гегелем стоит теперь одна задача – свести воедино идеал *теоретического* разума и идеал *практического* разума (Кант); или единичную волю (*самость*) и всеобщее *понятие* (Гегель). Другими словами, Канту и Гегелю достается «грандиозная проблема» «взаимообоснования истины и свободы»[[69]](#footnote-69). Истина и свобода – это события происходящей внутри метафизики Нового Времени тотальной трансформации «принципа тождества бытия и мышления», на котором основана вся европейская метафизическая конструкция: так, «истина», как истина самосознания субъекта регулирует всю сферу «мышления», а «свобода» – это цель той «воли», чья «жизненность» и «витальность» вбирает всю сферу ориентированного на субъект бытия. *Мышление* становится *самосознанием* субъективности (И.Г.Фихте еще до Гегеля на основе принципа тождества «Я есть Я», внутри которого происходит «взаимо-смена» Я и не-Я, замыкает весь мир на Я, предвосхитив своим субъективным идеализмом абсолютный субъективизм Гегеля[[70]](#footnote-70)), а *бытие* преобразуется в стремящуюся к свободе *волю* субъекта.

## **I.2. Кант: чистый субъект и идея свободы как *инстанция времени***

Принципиальная конструктивность совершенного в познании субъективности Кантом прорыва заключается в расколе классического идеализма на идеализм метафизический и *трансцендентальный идеализм*. Определение или самоопределение субъективности, произведенное Кантом введением понятия «априорных признаков», существенным образом уточнило структуру субъекта, рассмотрев ее как "автономную" систему, основанную на собственных законах разума и рассудка.

В каждой из описываемых Кантом схем *способностей* можно выделить трехсоставную структуру, выраженную в геометрических формах, которую определяют:1) функция вертикального центростремления; 2)функция горизонтального центробега; 3)функция синтеза центра различия между этими функциями.

Так, функциям центростремления и центробега в схеме *чувственности* соответствуют функции *воображения* и апперцепции, в схеме *рассудка* – функции *рефлексии* и *определения*. Не смотря на то, что функция воображения выступает лишь как одна сторона способности чувственности, причем как "низшей" способности, ей принадлежит ключевая роль в системе соотнесения всех трех способностей. Во что говорит сам Кант о роли воображения в плане эстетического суждения (называя центростремительную функцию воображения *соединением*, отличая ее тем самым от описывающего *схватывания*): "… соединение множества в единство, не мысли, а созерцания, последовательно схватываемого в мгновение, есть регресс, который вновь снимает условие времени в прогрессе воображения и делает наглядным *одновременность существования*.[[71]](#footnote-71) Следовательно, это соединение (так как последовательность во времени – условие внутреннего чувства и созерцания) есть субъективное движение воображения, посредством которого оно совершает насилие над внутренним чувством, и это насилие должно быть тем заметнее, чем большее количество соединяемого воображением в созерцании"[[72]](#footnote-72).

Кант совершенно четко приписывает воображению функцию *синхронизации*, которой противопоставляется *прогрессивное* движение *диахронизации* ("последовательность во времени – условие … созерцания"). Диалектическая оппозиция "прогресса" и "регресса" структурирует схему цикла воображения, состоящего из "прямого" и "обратного" ходов. Функция воображения всегда выступает в двух качествах: она либо *прямо* направлена на объект, либо *обратно* направлена на субъект; в первом случае она характеризуется свойствами центробежности и периферийности, во втором – центростремительности и нацеленности; именно поэтому целесообразность "прекрасного" лишена цели, а целесообразность "возвышенного" ею обладает. (Раздвоенность функции воображения особенно отчетливо выступает в различии теоретического и практического). Говоря иначе, суждение о *прекрасном* проективно направлено на *горизонт* чувственности, чье представление находится в ведении рассудка, а суждение о *возвышенном* направлено интроективно по отношению к вертикали субъекта, то есть функция воображения в эстетическом суждении осциллирует между двумя полюсами: рассудком и разумом. *Игра* воображения и рассудка определяет суждение о прекрасном, а *спор* воображения и разума – суждение о возвышенном; содержанием игры и спора являются чувства удовольствия или неудовольствия. Надо также отметить что, то же различие функций вертикали центростремления и горизонта центробега лежит в основе различия суждений о *возвышенном* на *математические* и *динамические*.

Обобщая проблематику эстетической части своего учения, Кант редуцирует ее к оппозиции «эстетической идеи» и "идеи разума", которая содержит диалектическое противоречие между понятием, "не достигающим своего созерцания воображения", и воображением, "не достигающим своего понятия". Этот конфликт не разрешим в *теоретическом* плане; его решение находится в сфере *практического* разума, в котором понятие и воображение приводится к общему знаменателю в качестве *свободы*.

Еще более отчетливо принципиальная раздвоенность рассудка на центростремительную и центробежную функции, выступает в сфере телеологической способности суждения. Здесь в диалектической сопряженности выступает, с одной стороны, определяющая способность, а с другой, - рефлексирующая способность. Первая *прямо* направлена к *продукту* природы, признавая его *целью* и определяя его как *необходимый*, а его причину как *случайную*, то есть *определение*, будучи центробежно направлено к периферии чувственного горизонта, заключает природу к *механизму*, чьим принципом является *непреднамеренность*. Вторая способность обратно направлена к предполагаемому (на телеологическом основании) центру как *цели*, выступающей в качестве *необходимой причины*, чьи следствия как продукты природы лишь *случайны*. Таким образом, *рефлексия* как функция центростремления, заключает природу к *организму*[[73]](#footnote-73). И если основание определения *детерминировано*, то основание на основе *преднамеренности* рефлексии – *спонтанно*. Мы видим, что здесь двунаправленность способности суждения выступает в своей чистоте, и как таковое представляет собой цикл, состоящий из двух сторон: прямой ход суждения как *определяющий* движется по периферии предметного горизонта и основывается на предшествующих предметах, а обратный ход суждения, как рефлексирующий, движется к центру и закрепляет предмет над определенным понятием как целью. Суждение, схватив предмет на стадии *определения*, буквально (reflexio - отражение) *возвращается* в себя.

Но оба вида суждения недостаточно эффективны, поскольку не обладают полнотой своих целей. *Определение* не достигает своей цели потому, что уходит в *механическую* бесконечность *чувственного*. *Рефлексия* же уходит в *органическую* бесконечность теоретического *сверхчувственного*. Решение этой проблемы лежит в области совмещения принципов этих видов суждений. Принцип такой совместимости « должен быть положен в то, что находится вне обоих (следовательно, и вне возможного эмпирического представления о природе), но содержит при этом его основание, то есть в сверхчувственное, и каждый из этих двух способов должен быть соотнесен с ним». Но в данном случае речь идет не о теоретическом сверхчувственном, поскольку «в теоретическом аспекте мы не в коей мере не можем составить об этом принципе какое-либо утвердительное определенное понятие». И далее Кант говорит о возможности такого совмещения, но уже в *практическом* аспекте. Соединение «природы в ее всеобщей закономерности» (механизм) и «идеи, которую природа ограничивает особой формой, основания для чего она сама не имеет»[[74]](#footnote-74)(организм) заключено в *идее свободы*, выступающей как «необусловленное основание обусловленного»[[75]](#footnote-75) и «конечная цель».

В своей «Критике чистого разума» Кант детально описывает взаимоотношения чувственности и рассудка, часто прибегая к такой сущности, как «трансцендентальная способность воображения». Надо заметить, что воображение, чей чувственный характер для Канта однозначен, все-таки в своем трансцендентальном качестве критикуется не в «Трансцендентальной эстетике», но в «Трансцендентальной логике». Фундаментальную роль трансцендентального воображения также отмечает М. Хайдеггер, книга которого – "Кант и проблема метафизики", - является наиболее выдающейся в корпусе текстов, посвящённых кантовской философии.

Итак, в «Трансцендентальной эстетике» Кант утверждает существование только двух априорных формальных условий всякой чувственности – пространства и времени, - как форм «внешнего чувства»[[76]](#footnote-76) и «внутреннего чувства»[[77]](#footnote-77). Система чувственности задается опять же как соотнесение двух планов – вертикальной оси времени и горизонтальной линии пространства. Таким образом, вещь, «пресуществляясь чувственным», раздваивается на две проекции: во-первых, она *проецируется* на линию пространственного горизонта, оформляясь «внешними границами» во «внешнюю форму»; во-вторых, ее проекция как *интроекция* на ось времени придает вещи «временную форму», центрированную «внутренней границей». К различию «внутренней» и «внешней» форм Кант возвращается уже в «Трансцендентальной логике», после того, как он постулирует необходимость *трансцендентального единства апперцепции*, без которого невозможно единство сознания[[78]](#footnote-78), и далее обнаруживает совпадение времени с актом мышления – «я произвожу само время в схватывании созерцания». Для познания необходимы две вещи – *мышление* и *созерцание*. Но для того, чтобы мыслимое и созерцаемое были познаны, они должны выступать в характере связного единства, то есть круги мыслимого и созерцаемого должны быть замкнуты в определенное единство во-круг определенного центра, и, если для круга мыслимого как «синтетического единства апперцепции» заключается в акте «Я мыслю»[[79]](#footnote-79), который есть центр интеграции всех моих суждений и спонтанности, то круг созерцаемого может замыкаться вокруг такой точки, которая необходимо подчинена рассудку как не обладающая самостоятельностью. И именно как функцию *воображения* этого центра интеграции круга созерцаемого Кант вводит функцию трансцендентального воображения, причем всегда нужно учитывать ее чувственный характер, но в то же время она «может a priori определять чувственность»[[80]](#footnote-80).

Трансцендентальная способность воображения мыслиться Кантом в виду необходимости согласования рассудка и «чувственности» времени, чья однородность для Канта бесспорна[[81]](#footnote-81). Вообще, трансцендентальное воображение - это функция синтеза «категорий» и «явлений». То есть, трансцендентальное воображение изначально раздвоено в силу двунаправленности к рассудку и чувственности, и эта раздвоенность проявляется в *эмпирической* способности продуктивного воображения, чьим продуктом является *образ* и в *чистой* способности воображения, которая продуцирует *схему* как *схему понятия[[82]](#footnote-82)*. *Образ* делает возможным внешнее восприятие вещи как единичной, как одной единственной в ее цельности, замкнутости и отграниченности от других вещей. Образ гарантирует то, что эта вещь в нашем восприятии всегда одна и та же. Благодаря образу вещь *идентифицируется* по способу «внешности».

В вышеназванной работе Хайдеггер определяет образ так: образ – "это круг возможных вариантов внешнего облика как таковой, а точнее – то, что очерчивает этот круг, то, что предопределяет и дает правило тому, как вообще нечто должно выглядеть, чтобы соответствовать виду дома"[[83]](#footnote-83). Данное Хайдеггером определение образа вполне идентично тому, что греки понимали как eidos и idea. Далее Хайдеггер отмечает: "Это предначертание правила не есть некая опись …, но "выделение" … *целого* (курсив мой – О.К.)". То есть, образ описывает вещь в *целое* ее существования, он есть круг той внешней *периферии*, которая замыкает единичную вещь в *единство*. Образ как облик ближайшим образом относится к человеку как воспринимающему. Всякая "внешность" предстает как *на-личная*, все воспринимаемое являет себя в *об-лике* лишь постольку, поскольку оно предстает перед ***лицом*** человека. Прообразом образа как продукта воображения является *лицо* человека как исключительно его специфическое свойство. Такая *личность* чувственного восприятия особенно отчетливо зафиксирована в немецком языке, где "горизонт" именуется Gesichtskreis, дословно – "круг лица", а "точка зрения" – Gesichtspunkt, дословно – (центральная) "точка лица". Именно в силу этого «чувственного» обстоятельства, Кант отказывает воображению в объективности. И, поскольку эмпирическая апперцепция соотнесена с тем, что находится "здесь", "перед (моим) лицом", ее единство лишь субъективно, в отличие от трансцендентальной апперцепции, чье единство объективно.

В противоположность образу *схема*, наоборот, обуславливает внутреннее или *временное* определение вещи тем, что она полагает внутреннюю границу вещи. И чистая способность воображения чиста лишь потому, что она существенно соотнесена с актом "Я мыслю". Схема поставляет уже не принцип рамочности, но принцип синтеза как "чистый, выражающий категорию синтез"[[84]](#footnote-84). Схема есть та структура, вокруг которой замыкается рамка, периферия образа, то есть *схема есть центр периферии образа*, и как таковая есть центр интеграции образа. И, если характеристикой образа является экстенсивная дистанция, то схему характеризует "степень", или интенсивность "значения"[[85]](#footnote-85). Такая "значимость" обуславливает то, что "схема рассудочных понятий опосредствует подведение явлений под категории"[[86]](#footnote-86), ибо "схемы чистых рассудочных понятий суть истинные и единственные условия, способные дать этим понятиям отношение к объектам, стало быть, *значение* …"[[87]](#footnote-87). Что же такое в этом смысле *значение*?

Предваряя трансцендентальный схематизм, Кант говорит о том, что "противоположность бытия и небытия состоит в различии между одним и тем же временем, в одном случае наполненном, в другом пустым"[[88]](#footnote-88). Также Кант определяет схемы как "априорные *определения времени*"[[89]](#footnote-89). Получается так, что схемы отличаются друг от друга по *интенсивности* наполненности временем как неким *идеальным* содержанием. "Так как время есть лишь форма созерцания предметов как явлений, то трансцендентальной материей всех предметов как вещей в себе (возможно, реальностью) будет то, что соответствует в явлениях ощущению. Всякое же ощущение имеет степень или величину, благодаря которой оно может наполнять одно и то же время"[[90]](#footnote-90). То есть, время как форма наполняется содержанием той или иной интенсивности, что по способу соответствия *определенности* делает ее однородной с *категорией*. Как интенсификация содержания понятия экстенсифицирует его объем, так же повышение интенсивности "одного и того же времени" расширяет экстенсивность его объема как "возможного" горизонта. *Высота* интенсивности "временной формы" соответствует *широте* экстенсивности "пространства".

Поскольку речь о значении как о содержании схемы идет в контексте субъективного единства эмпирического созерцания, то, значит, значение есть значение-для-Я как эмпирического Я. И также, как в случае с образом, где восприятие обуславливается эмпирическим лицом как чисто субъективной чувственной призмой, так и в случае со схемой, чьим непосредственным симптомом является *имя* как первичная категория Я.

В *имени* вещь осваивается как собственная и переводится из "далекого" в "близкое". На сродстве с "именем" основана вся семантика слова *имение*, включая русское "имение ввиду" и немецкого "Inbesitznahme". Будучи *наименована*, вещь начинает иметься. По-нимать – значит приводить нечто в связь с именем субъекта.

Таким образом, трансцендентальная способность воображения есть двухсторонняя структура диалектического спора именного и лицевого как "схемы" и "образа", в функции синтезирующей нейтрализации этого противоречия. То есть, воображение воображает центр этого спора как абсолютную инстанцию или "субстанцию" непрерывную и неделимую. Эта инстанция образуется в режиме спора "реальности" и "отрицания" как режима "противоположности бытия и небытия"[[91]](#footnote-91). Поскольку "бытие" и "небытие" являются таковыми во времени, следовательно, центр воображения есть структура инстанции времени, которая определяет "временной ряд", "содержание времени", "порядок времени", "совокупное время"[[92]](#footnote-92).

Таким образом, трансцендентальное воображение является не только функцией синтеза чувственности и рассудка, но выполняет более важную функцию, а именно, функцию синтезирования формы *трансцендентальной субъективности*, чья чистота гарантируется очищением от всякого содержания.

Характеризуя *время* как "совокупность всего бытия"[[93]](#footnote-93), Кант различает в нем три формы: 1) время есть как *субстанция*; 2) как *последовательность*; и 3) как *одновременность*. Причем Кант совершенно четко отличает основанный на *трансцендентальном воображении* трансцендентальный характер времени, которое основано на *спонтанности* субъекта и *детерминированный* извне поток явлений. Субстанция времени представляет собой корреляцию инстанции устойчивости и инстанции изменчивости, которая, с одной стороны, определяет объект в *синхронной* форме *единичности*, а, с другой стороны, определяет порядок следования объекта в *диахроническом* временном ряду. Налицо уже знакомая нам структура - *вертикаль* синхронии и *горизонталь* диахронии связываются в центральной точке как инстанции прерывания, которая конституируется как *непрерывность прерывания* или *синхронность диахронии*. Другими словами, структура времени одной и той же временной точкой синхронизирует единичный объект и диахронизирует разные объекты.

Еще один немаловажный аспект философии Канта, которому он посвятил фрагмент "Трансцендентальной аналитики", состоит в различии актов "Я мыслю" и "Я существую". Поскольку, с одной стороны, "*в одном лишь понятии* вещи нельзя найти признак ее существования"[[94]](#footnote-94), а, с другой стороны, "сам внутренний опыт возможен только опосредованно и только при помощи внешнего опыта"[[95]](#footnote-95), то очевидно самостоятельное, но в известной степени зависимое друг от друга существование "Я мыслю" и "Я существую". Между ними существует *равноправие*, но не *совпадение*[[96]](#footnote-96). "Я есть" – это не *интеллектуальное* событие, а раз это не событие мысли и знания, значит, оно ими не обуславливается, но определяется в форму *постоянства* и *непрерывности*. Необходимая связь нередуцируемых друг к другу "Я мыслю" и "Я есть" – основание всякого познания, ибо "только в связи друг с другом наш рассудок и наша *чувственность* могут определять предметы". (Здесь же Кант напоминает, что "чувство" и "смысл" означаются в немецком языке едином словом – Sinn[[97]](#footnote-97)).

В работе «Тезис Канта о бытии» М. Хайдеггер указывает на трансцендентальный характер различия возможности и действительности, которое коррелирует с различием «формальных условий опыта» и «материальных условий опыта»[[98]](#footnote-98), и далее, с различием «внутреннего» и «внешнего». Но представляется, что здесь необходимо сделать одно важное уточнение. Горизонт действительности, как "материальное условие опыта", по способу восприятия не является целым и предстает незамкнутым, и как таковой он является парой дихотомии: действительность-возможность. Но, на самом деле, горизонт действительности как целое скрывается за *другим* различием, *различием* необходимости и возможности. Действительность является жертвой их раскола, ее горизонт разрывается в точке их различия по полюсам их различия, в которой, с одной стороны, она центоростремительно сжимается к "необходимости", а с другой стороны, она центробежно разжимается к "возможности". Таким образом, центростремление действительности образует сферу "формы" и "внутреннего", а центробег – сферу "материи" и "внешнего". То есть в этом различии более четко уточняется оппозиция субъекта и объекта. Биполяризация круга горизонта действительности обстоит таки образом, что замыкаемая в центр этого круга, и необходимость своей интенсивностью коррелирует с экстенсивностью радиуса «возможности» как возможного горизонта, горизонта «возможного опыта». То есть, выполняется соотношение: чем интенсивнее «необходимость», тем экстенсивнее «возможность». Логическим планом такого соотнесения является логическое *суждение*, которое надо понимать как связь, «необходимой» рефлексии и определяемого «возможного», или связь «необходимого» понятия и «возможного» предмета. И здесь действительно бытие как понимание встраивается в структуру различия определения и определяемого, как подчеркивает Хайдеггер[[99]](#footnote-99). Бытие в смысле связи «есть» принуждается быть инстанцией равновесия (правда, динамического) между понятием и предметом. Бытие как «есть» захватывается, «берется в оборот» суждением, редуцируясь к основанию идентификации субъекта.

Критика практического разума венчает всю систему кантовской философии. Практический разум выступает как основополагающая инстанция субъективности, которая осуществляет *синтезирование* самой субъективности как того, что лишено всякой обусловленности «извне». Поскольку способом осуществления субъективности является *практика*, ее существенным образом деятельности становится *воля*, чья цель заключается в «чувстве долга». Понятие практического разума – это сердцевина кантовского учения, поскольку здесь Кант ставит и решает вопрос о «сверхчувственном» основании чувственного мира.

Сначала Кант снимает противоречие между «свободой воли» и законом «долга»: «… если имеется категорический императив (то есть закон для воли каждого разумного существа), то он может только предписывать совершать все исходя из максимы своей воли как таковой, которая могла бы также иметь предметом самое себя как волю, устанавливающую всеобщие законы»[[100]](#footnote-100). То есть Кант редуцирует противоречие между законом и волей и к нравственной тавтологии – закон воления есть воление закона. Таким образом, имманентность цели воли (как "цели самой по себе") самой воле – генеральный принцип "автономии воли". Только та воля, которая волит не детерминированные извне понятия и предметы, а самою себя, является свободной.

Решая противоречие между волей и законом, Кант попутно решает также проблему конфликта между индивидуальной (личной) волей и универсальным (коллективным) законом: поскольку воля, основанная на категорическом императиве, выступает как «общезначимая», она не только не противоречит универсальному закону, но является центральным принципом, центрирующим горизонт закона как «систематическую связь разумных существ». Цель, чья имманентность воле обуславливает ее автономию, «должна здесь (в практическом разуме – О.К.) мыслиться не как обусловленная, а как *самостоятельная* цель, стало быть лишь негативно», «а такой целью может быть только сам субъект всех возможностей»[[101]](#footnote-101). Итак, то, что волит автономная воля, которую Кант называет также «практическим разумом», есть, во-первых, субъективность, а во-вторых, в качестве ее цели выступает нечто «необусловленное» и «непредвиденное»; значит таким объектом не может быть объект, обладающий либо «природой чувственности (склонности и вкусы)», либо «природой рассудка и разума», то есть тот объект, чьим свойством является «быть следствием», то есть зависимость. Значит, объектом воли может быть только то, что есть причина для другого. Целью воли является, с одной стороны, имеющее исключительную ценность человеческое Я, а с другой стороны, причина различия чувственного и сверхчувственного. Свобода в своей функции желания закона выступает одновременно как причина и цель практического Я. Желающая закона свобода своим собственным желанием инициирует округу горизонта закона так, что горизонт закона является проекцией вертикали желания. «Мы считаем себя в ряду действующих причин (как вертикали причин – О.К.) свободными, для того, чтобы в ряду целей (как горизонта целей – О.К.) мыслить себя подчиненным нравственным законам». И в этом смысле вертикаль воли в функции проекции дифференцирует горизонт закона на цели и в то же время интегрирует эти цели в определенное единство.

Идея свободы, определяя субъект, снимает противоречие между "Я существующим" и "Я мыслящим", преобразуя Я в Я волящее. Совпадение "мыслящего Я" и "существующего Я" в волящем Я сопровождается "удовольствием", но не как "определяющее основание поступка", а как "непосредственно определение воли одним лишь разумом"[[102]](#footnote-102). Свобода выступает как результат тотальной идентификации субъекта с самим собой, выражающейся в "определении воли субъекта"[[103]](#footnote-103). Другими словами, субъект идентифицируется посредством синтеза различия между чувственным и сверхчувственным мирами.

Таким образом, идея свободы, в своей полифункциональности удивительным образом *одновременно* решает несколько проблем: в сфере эстетической способности суждения она выполняет инстанцию равновесия в игре воображения и рассудка, которая переживается как удовольствие[[104]](#footnote-104). Причем такое равновесие разом компенсирует недостаток понятия для воображения и недостаток чувственного созерцания для рассудка. Идея свободы также выполняет функцию *плавного перехода* между прекрасным и возвышенным. Практическая идея разума также центрирует циклообмен (круговой ход рассудка) между определяющей и рефлексирующей способностями телеологического суждения. Идея свободы уравновешивает рассудок и чувственность. Наконец, она решает проблему различия теоретического и практического разума как различия природы и свободы, выступая в качестве конечной цели природы и "единственного понятия сверхчувственного, которое доказывает свою объективную реальность в природе (посредством мыслимой в ней казуальности) своим возможным в природе действием"[[105]](#footnote-105).

Но самым фундаментальным определением идеи свободы является то, что благодаря идее свободы Я, для которого она есть конечная цель, может "причислить себя … к *чувственно воспринимаемому миру* … и к миру интеллектуальному"[[106]](#footnote-106). То есть, идея свободы (и Я) находится посередине "чувственного" и "сверхчувственного", иначе говоря, идея свободы есть середина различия "интеллигибельного мира" и "чувственно воспринимаемого мира"[[107]](#footnote-107).

И поскольку "практический разум сам по себе и без соглашения со спекулятивным разумом дает сверхчувственному предмету (свободе – О.К.) категории причинности"[[108]](#footnote-108) и делает ее носителем человеческое Я (ибо "соединение причинности как свободы с причинностью как механизмом природы, где первая приобретает твердое основание для человека в силу нравственного закона, а вторая – в силу закона природы, и притом в одном и том же субъекте, невозможно, если не представлять себе человека по отношению к первой существом самим по себе, а по отношению ко второй явлением, в первом случае в чистом, а во втором – в эмпирическом сознании"[[109]](#footnote-109)), то форма Я выступает не иначе как синтез чувственного и сверхчувственного. Трансцендентальное Я наполняется трансцендентным содержанием и теперь «разуму, идеи которого всегда были запредельны, когда он хотел действовать спекулятивно, моральный закон впервые в состоянии дать объективную, хотя только практическую реальность, и превращает его *трансцендентальное* применение в *имманентное* (быть действующими причинами в сфере опыта посредством самих идей)»[[110]](#footnote-110). Свобода как "сверхчувственная причина чувственного мира" и "трансцендентальный предикат эмпирического субъекта", обнаруживает "спонтанность", как общую черту для рассудка и воли[[111]](#footnote-111). Свобода, выступающая как источник причинности, выступает также как источник времени[[112]](#footnote-112).

И здесь мы подходим к главному пункту кантовской философии как пункту совпадения идеи свободы и инстанции времени. Свобода и время – главные результаты функции субъективности как негативности в соответствии с тем, что "свобода есть равновесие, равенство, "гармония" между рассудком и чувственностью, то есть инстанция нейтрализации их различия, то необходимо допустить, что различие между *рассудком* и *чувственностью* есть главное следствие инициированного *свободой* различия между *сверхчувственным* и *чувственным*.

Практическая идея разума автономно выполняя функцию по гармонизации продукта рефлексии как понятия и продукта воображения как предмета, то есть играя роль центра тяжести, уравновешивающего крайность предмета и крайность понятия, на самом деле есть *центр различия* этих крайностей, который превращает понятие и предмет в свои несущие моменты, чье несение *служит* синтезированию этого центра различия как идеи свободы. Таким образом, *трансцендентальное* определение воли как *самоопределение* осуществляется в таком соотношении понятия и предмета, где инстанция их равновесия одновременно есть центр их различия, то есть . Воля есть *чистое различие* между понятием и предметом.

Проблема теперь заключается в том, чтобы свести воедино такие ключевые понятия как "Я мыслю", "Я есть", понятия *свободы* и *времени*, помыслить их нанизанными на одну смысловую ось. В "Основах метафизики нравственности" Кант, в частности, говорит о том, что мысль о сверхчувственном есть нечто *негативное* для мира для мира чувственного, и уже в «Критике практического разума» говорит об укорененности понятия причинности в понятии свободы как «сверхчувственной причине чувственного мира». Связывая воедино *негативность* и *свободу*, можно представить акт «Я мыслю» как «Я сверхчувственно мыслю причину всякого *чувственного* различия», то есть, «Я актом *сверхчувственной* мысли полагаю (саму по себе негативную) причину чувственного различия», и *одновременно* с этим, «Я есть» как «свободный». Так понимаемая свобода есть свобода *различия*, выступающая как «причина» связи. Субъект осуществляет свою свободу посредством причинения различий, которое прикрываются (симулируются) «причинностью» связи, «связанностью» явлений. То есть, свобода есть причина различия, или «сверхчувственная» причина «чувственного» различия. Поскольку "свобода воли" обуславливает "постоянство субъекта во времени", она совпадает с функцией идентификации. И, в свете вышесказанного, такая идентификация основана на непрерывности причинения различия или *непрерывности прерывания*.

Идея свободы – это ни что иное, как *нулевая* (и потому центральная) идея по аналогии с нулевым знаком, который определяется отсутствием отличия от своей корреляционной пары, поскольку ее просто нет. Так, идея свободы, будучи лишена всякой противопоставленности другим идеям, лишена всякого содержания. Но, собственно, эта нейтральность, имманентная центральность, делает идею свободы "сверхчувственной". Метафизическая идея свободы совпадает с математической идеей нуля. Если *трансцендентальная способность воображения* несет в себе способ *уравновешивания*, или гармонизации понятия и предмета, а *воля* выступает как *центр* их *равновесия*, то не являются ли трансцендентальное воображение как "теоретическая" способность и "практическая" воля в своем существе тождественными? И действительно, то, что воображает воображение, есть имманентная, "чистая" субъективность или Я как форма, знак, а воля наполняет этот знак содержанием. Иначе говоря, воображение поставляет «трансцендентальную форму», которую воля наполняет «трансцендентным содержанием», причем трансцендентальное воображение поставляет такую форму, которая в самой себе не замкнута, но замкнуть ее способна лишь практическая идея свободы как центр синхронизации воображаемого противоречия.

Таким образом, субъективность в философии Канта предстает как инстанция синхронизации трансцендентального *знака* и трансцендентной *воли.*

## **I.3. Гегель: абсолютный субъект и бытие как *понятие***

Описывать философию Гегеля – крайне не простое дело в виду того, что ею задействован практически весь арсенал философской терминологии, которая, к тому же, жестко замкнута в герметичную систему; весь гегелевский язык строго *маркирован* и каждый термин имеет свое *единственное* системное *значение*, обладающее имманентным определением. Современный философский дискурс вольно или невольно определяется той схемой, которая заложена в основание гегелевской философии, и "незримо вращается" вокруг нее и необходимо к ней воз-вращается.

Схема или структура функционирования гегелевского дискурса в общем-то проста – это та же триада, с которой мы имели дело в философии Канта. Считается, что триада гегелевской философии – это *троица* христианской религии, которая символизирует триединство Бога в трех ипостасях: Отца, Сына и Святого Духа. Ипостасям Бога соответствуют Логика, Природа, Дух. История понятия представлена Гегелем в двух вариантах: со стороны объекта или «всеобщего духа» – это дискурс Логики, и со стороны субъекта или «индивида» – дискурс Феноменологии.

Наука Логики структурирована так: Природа раз-вивается центробежной линией горизонта; вертикаль Логики, выставляемая перпендикулярно к горизонту, центростремительно свивается вверх; Точка Духа синтезирует центр пересечения осей координат горизонта Природы и основание вертикали Логики, образуя их единство.

Эта трехсоставная структура постепенно «опосредует» собой всю реальность, формируя ее по своему образу и подобию. На каждом уровне. при переходе «непосредственного» единства в горизонт, горизонта в вертикаль, а вертикали в точку их единства, или центра, этот центр оказывается всего лишь моментом следующего, более высшего уровня. (Таким образом, триадная структура, состоящая из горизонта «для-себя», вертикали «в-себе» и их центра «в-себе и для-себя», пронизывает весь универсум от его центра до его периферии). Центр, *замыкающий* в единство предыдущую схему, одновременно *размыкает* как «момент» последующую схему; то есть центр как *цель снятия* предыдущего, одновременно есть момент как *средство* опосредования следующего; так выстраивается непрерывная ось опосредующей централизации, вплоть до опосредования центра самим собой в Понятии как опосредованного в себе тождества и различия, центра и средства.

Поскольку Логика есть абсолютная форма *образования* мира, то необходимо, что составляющими этой формы выступают *понятие, суждение* и *умозаключение* как ипостаси процессуального единства; причем в каждой из них реализуется одна из трех функций логической связки «есть», а именно а) констатация наличия, *присутствия*; б) функция *связи*; в) функция *тождества*. В сфере *наличного бытия* делается непосредственное полагание, констатируется факт: нечто *есть*. Но, наряду с *этим*, *есть* также и что-то *другое*. Вся сфера *наличного бытия* складывается из многообразия этих вот "есть". И этим способом Я как «имя» осуществляется как дающее имена (в этом смысле Гегель вспоминает Адама)[[113]](#footnote-113). Но именование как таковое здесь уже поляризовано: с одной стороны, имя центростремительно абстрагируется, с другой – центробежно конкретизируется.

Этот уровень есть уровень непосредственного *понятия*. На следующем уровне как уровне суждения непрерывно идет работа связывания центростремительного или *центрального* понятия (субъект) с центробежным или *периферийным* понятием (предикат). При этом суждение несет в себе раздвоенность на *определяющее* суждение как определяющее *единичное* и на *рефлексирующее* суждение как определяющее *всеобщее*, то есть здесь Гегель целиком следует Канту. Наконец, на уровне *умо-за-ключения* осуществляется функция тождества как синтезирования того *ключа* замыкания центрального и периферийного суждения в полный *круг* умозаключения. Рассудочные суждения, являющиеся половинчатыми, смыкаются вокруг разумного центра. Процесс формообразования начинается с раздвоения понятия как простого «есть», а, значит, с раздвоения «есть», чье развитие в центростремлении и центробеге суждения поднимается до умозаключения, которым снимается и приводится к себе посредством самого себя. Логика конституируется структурой, составленной из таких элементов как:

1. Понятие – *есть* (всеобщее);
2. Суждение – *связь* понятий (особенное);
3. Умозаключение – *тождество* понятий (единичное).

Поскольку становление духа со стороны объекта просчитано postfactum, задним числом, то намного интереснее проследить это становление со стороны субъекта.

Бытие Я начинает со снятия непосредственности горизонта наличной чувственности в простом полагании «того» или «этого», происходящего «теперь» или «тогда», «здесь» или «там». Такое *указательное* полагание *местоимений* вещи не обладает характером связности, но конституирует устойчивость центрального Я, для которого чувственный горизонт становится «всеобщей средой», чьей основной характеристикой является текучесть. Вещь *есть*, но есть она как *всеобщая*, ибо дана всегда как *та* или *иная*, но не как всегда одна и та же, но как всегда *другая*. Но *другая* она уже не в-себе, а для сознания, ибо оно уже есть, *остается* как *конституирующее* сам факт изменения[[114]](#footnote-114). Далее чувственный горизонт поляризуется между устойчивостью Я и изменчивостью вещной периферии. Теперь вещь раздваивается на *свое* *бытие-для-себя* и *всеобщее бытие для-чего-то другого*.[[115]](#footnote-115) Такую вещь отныне составляют две стороны – *внешнее* и *внутреннее*. И, поскольку вещь определяется как нечто *другое*, как некая *иная* вещь, ее содержание есть *другое*. То есть, у вещи нет своего *собственного* содержания.

Задача рассудка состоит в том, чтобы заполнить «внутреннюю» пустоту вещей своим, то есть *рассудочным* содержанием. Вещь, обладая многообразием свойств, или качеств, которые составляют ее наличное бытие как бытие-для-себя, тем не менее, не обладает *сущностью*, которая есть ее *значение*. Благодаря своему *значению*, вещь есть для рассудка; таким образом, она выступает как *явление* той *сущности*, которая есть рассудок[[116]](#footnote-116). Рассудок, приписывая вещи *значение*, интегрирует ее в свое *единство*. Рассудок объединяет вещи введением всеобщего эквивалента. Если изначально переход вещей друг в друга, всеобщая смена вещей была *непосредственным* обменом, то теперь этот обмен опосредуется рассудком как инстанцией центра обменивания как из-менения. Значение явления есть *всеобщее* различие, в которое перешло *единичное* различие. Таким образом, как *центр* обмена, рассудок центрирует периферию «негативной всеобщности», и как таковой выступает центром интеграции вещей в рассудочное единство, которое приходит на смену чувственному единству. Как вписанное в предметное единство, вещь есть *предмет* своего *понятия*. «То, что для рассудка есть предмет в чувственной оболочке, есть для нас в его существенной форме, как чистое понятие»[[117]](#footnote-117).

В главе «Сознание» *Феноменологии* Гегелем представлена вся истории философии в сжатом виде трансформации вещи: непосредственная вещь Античности лишается своей *сверхчувственной* сущности, которая трансцендируется в сторону Божественного присутствия, чьим явлением или *символом* является вещь Средневековья, затем «сверхчувственное» возвращается в *рассудок*, чье *понятие* конституирует *предмет* Нового Времени[[118]](#footnote-118). Итак, вещь претерпела в истории метафизики следующую трансформацию: непосредственная вещь – божественный символ – логический предмет.

Получившая значение вещь вписывается в *системное* или *связанное* единство, и ее бытие как предмета есть *совпадение* (Ineinanderfallen)[[119]](#footnote-119) с *понятием*. Рассудок, выступавший как устойчивая инстанция обмена, получил статус *постоянства* или *закона*. Но это еще *пустой* закон, поскольку он есть *простое* постоянство меры изменений. *Полным* этот закон становится тогда, когда рассудок сознает себя центром того циклообмена, кругового обмена, которым является действительность. И, если *дело* действительности как движения обмена есть *деление* или *различие* на одно и другое и их взаимный *переход* друг в друга, то *суть* этого *дела* в *центре* этого *различия*. Рассудок есть центр различия, причем *бесконечный* центр *оконечивающего* различия. Центр – это «сверхчувственный» мир или «различие как различие *внутреннее*, или различие *в себе самом*, или есть в качестве *бесконечности»*. Далее Гегель добавляет, что центр как «простое в законе есть бесконечность»- «эту простую бесконечность или абсолютное понятие можно назвать простой сущностью жизни, душой мира, общей кровью, которая, будучи вездесуща, не замутняется и не прерывается никаким различием, напротив, *сама составляет все различия* (курсив мой – О.К.), как и их снятость, следовательно, пульсирует внутри себя, не двигаясь, трепещет внутри себя, оставаясь спокойной»[[120]](#footnote-120). Центр как центр круга закона включает сам закон, поскольку он *сам индуцирует* появление горизонта закона. И таким образом, центр есть инстанция снятия различия между *сверхчувственным* центром и *чувственной* периферией закона. Центр различия есть «одноименность» различия как раз-личия или Лица. То есть центр различия есть Имя Лица. Центр, будучи сверхчувственным, то есть *идеальным* (воображаемым), есть центр чувственного *символа*, по термину Гегеля, *явления*; и, значит, символ есть средний термин между крайними терминами как вещи и как понятия, как непосредственного и опосредующего. Следовательно, **центр различия** – это *воображаемый* центр *символического* различия, или воображаемый центр символического горизонта как периферии символического, и как таковой уже содержит весь этот горизонт заранее. Символ – это *различие*, которое предполагает *центр*, но *центр* возникает *синхронно* со своим различием, то есть *центр* – это всегда **центр различия** как *символического различия*, различия, чувственно символизирующего сверхчувственный центр.

Далее в поле *Феноменологии* Гегель продолжает развивать историю духа как историю *самосознания* человечества (Menschschaft). Из *сознания* Я выступило как единство идеального, сверхчувственного *центра* и чувственного горизонта *символического* или как «единство самосознания и сознания»[[121]](#footnote-121). Поскольку самосознание состоялось через *снятие* другого, то есть *посредством негации* другого, оно есть в себе прежде всего негативная сущность или *вожделение*.[[122]](#footnote-122) Я, как центр закономерного циклообмена действительности, утвердилось в своей устойчивости за счет того, что привело в движение всю округу чувственного горизонта, превратив моменты, чья совокупность эту горизонт составляет, в *несущие* моменты себя как центра; так Я *стабилизировалось* за счет дестабилизации *других*, стало *непрерывным* за счет их прерывания, и, уничтожив самостоятельный предмет, сообщило себе этим достоверность себя самого в качестве истинной достоверности[[123]](#footnote-123).

В своем анализе человеческого бытия Гегель проделал два пути. Исходя из конституирующей человеческое Я раздвоенности на *самосознание* и *вожделение*, которые предстают как крайние термины, опосредуемые Я как их единством, Гегель сначала рассмотрел индивида в "Реальной Иенской философии" (1805 – 1806), (надо сказать, что этот труд издан после смерти Гегеля, а русское издание этой книги под редакцией Гулыги, к сожалению, это только первый том черновиков к будущей «Феноменологии духа»). Потом рассмотрел процесс образования субъективности со стороны теоретической способности подчиняющего *вожделение самосознания*, что является собственно предметом «Феноменологии духа» (1807).

В «Реальной Йенской философии» Гегель выстраивает своеобразную генеалогию субъективности, которая определяется «реальными» схемами. Здесь Гегель начинает с отношения Я и вещи. Первичное определение вещи заключается в простом потреблении как «пожирании», посредством которого Я определяется как *самость*, имеющая наличные, телесные границы. Это означает, что Я различается на *недостаток* и *удовлетворение*, на Я пустое и Я полное[[124]](#footnote-124). Но в факте исчезновения вещи, грубо говоря, в утробе, Я понимает себя как *деятельность*, различая в нем *побуждение*, относящееся к его бытию, и животное *вожделение*. Во-первых, *недостаток* был созерцанием *пустого* Я, затем, во-вторых, Я испытало *побуждение*, волю к вещи, в-третьих, Я, *потребив* вещь как "различие-в-себе", *познало* ее как свое *различие*, как различие на Я и вещь как тело. Я выступило в качестве господина своего тела как своей *вещности*. Теперь Я переходит от непосредственного потребления к *труду*, в котором вещь посредством обрабатывания *познается*. Но *познается* не только вещь, в труде известным образом человек познает *себя*. Одним концом труд познает вещь, другим он выводит в *знание* Я. В вещи, превращенной в *предмет* обработки, уничтожается ее в-себе-бытие и становится бытие для *другого* как человека.

Но помимо различия Я и вещи, Я знает себя также как различие мужского и женского или *любовь*[[125]](#footnote-125), поскольку «каждое знает себя в другом, оно отказывается от самого себя». То есть, *равенство* любви основано на отличии от другого, на различии полов на других. Каждый знает другого как свой недостаток, который аннулируется созданием *семьи*. Это одна из основополагающих схем субъективности для Гегеля, ибо семья основана на добровольном *обмене*, во имя того, чем этот обмен *опосредован*. Здесь, впервые в ходе субъективной фазы, на свет выступило опосредование в качестве *символа*, каковым является *ребенок* как символ любви, ибо «любовь знает себя в ребенке»[[126]](#footnote-126). Другими словами, средство стало целью, telos'ом, телом.

Следующим существенным моментом такой генеалогии являются отношения господина и раба, в которых оба являются крайними терминами умозаключения: господин есть раб, поскольку истина каждого заключена в другом. Схема «господин – раб» – это внешняя экспликация внутреннего противоречия Я. И ее положительным моментом выступает то, что по-знание становится *при-знанием*. Экспликация или проекция внутреннего конфликта Я на социальный экран, в виде господского и рабского как социального различия индивидов, обращается в различие добра и зла, или, различие *личного права* и несправедливости *соответственно*. Далее Я выступает как *лицо*, настаивающее на своем *праве* как «знающей воле». Право есть инстанция *бытия* в *признанности* или институции всеобщего обмена. Поскольку человек не может делать для себя все, удовлетворять самостоятельно все свои потребности, он –нуждается в *разделении труда*, когда один человек трудится для многих, а многие трудятся для него.

И воля, знающая себя как *труд* или *свой* труд, не совпадает с волей, знающей себя как *потребность* или труд *чужой*. Такое несовпадение преодолевается только *обменом*, то есть тем, что является принципом *семьи*. Труд, преодолев рабско-господскую стадию тем, что основался на обмене, вернулся в семью. Причем, обмен как *взаимопризнание* индивидов, опосредствуя различие вещей приведением их к *стоимости* как «равенству в вещи как ее внутреннее»[[127]](#footnote-127) или общему знаменателю их эквивалентности, опосредствует, одновременно стоимостью различие воль, приводя их к справедливости и интеграции в социальный мир. Диалектика труда, а с ним социального согласия, была благополучно опосредована «семейным» принципам, принципом *символической* инстанции обмена.

Процедура обменивания пронизывает всю иерархию бытия в гегелевском понимании, все больше и больше *концентрируя инстанцию* обмена как *центр* опосредования двух обменивающихся сторон, каждая из которых одновременно содержит в себе *свое иное*. Я обменивается на вещь в восприятии и потреблении, мужское на женское в создании *семьи*, *господское* и *рабское*, вещь на вещь посредством денег, право на обязанность посредством *словесного* договора. Гегель говорит, что, если в основе обмена – Я, то цель обмена – тоже Я[[128]](#footnote-128). После того, как состоялось экономическое взаимопризнание в товарно-денежном обмене, на сцену выступает политический обмен или договор, который сменяет *абстрактность* денег *конкретностью* положений[[129]](#footnote-129). Договор – обмен идеальный. Бытие в признанности снимает непосредственное бытие, образуя наличное бытие *всеобщей воли*, или *закона*, или *долга*. Воля Я, следующая всеобщему, идентифицируется как *всеобщая воля*, ибо здесь «моя *воля* налична как *признанная»*. Но воля как отчужденная в долге несет в себе расщепление на волю единичную и волю всеобщую, то есть на свое *понятие* и *наличность* в долге. Это является основанием для конфликта *преступления* и *наказания* как той процедуры, которая восстанавливает нарушенное равновесие всеобщей воли. Предельным выражением наказания, как и преступления, является смерть и убийство, в котором «абсолютная власть» стала «чистым бытием». Но закон отличается от договора наличием включенности самости индивида. Закон как таковой может *запрещать*, класть предел, границу, но не «дозволять»[[130]](#footnote-130), ибо «инициатор здесь – «единичная воля»[[131]](#footnote-131), - это означает, что именно воля утверждает тот центр, который инициирует периферию закона.

Далее Гегель обращается к институту брака, как тому, что основано на *взаимопризнании*. Брак может быть основан только на взаимном согласии, то есть он в высшей степени *интерсубъективен*, ибо брак – событие, инициируемое не одной волей, но только двумя. Гегель фактически обожествляет брак, недобрым словом при этом поминая Канта. Брак – это абсолютное совпадение идеального обмена и обмена эмпирического, и как таковой, брак есть идеальная матрица социальных отношений.

В основе государства лежит тот же принцип триады: осуществляющаяся по вертикали законодательствующая власть, функционирующая в горизонтальном плане власть исполнительная и стабилизирующая и балансирующая их власть судебная, как власть проверяющая соответствие законодательство и исполнения[[132]](#footnote-132).

Далее Гегель выясняет, что грех, преступление, зло – необходимы, ибо в своей основе как *негативности* являют творческую мощь и силу созидания нового. А различие между добром и злом оказывается различием между злом меньшим и злом, из которых выбирают наиболее предпочтительное. Зло для одного есть добро для другого, поэтому значимым является лишь различие между ними как подлинно конструктивное.

Свою архитектонику всеобщего обмена Гегель венчает фигурой правителя, «великого человека», который снимает в своем лице противоречие между своим именем как единичной волей и всеобщим лицом как всеобщим законом, или для-себя-бытием государства. Причем, фигура правителя осуществляется в двух функциях: во-первых, он центрирует округу *интеграции*, отвечая потребности каждого во *всеобщем*, во-вторых, он является целью *идентификации*, отвечая потребности каждого в *единичном*. Он есть единство *знания* и *признания*.

Таким образом, мы видим, что сутью гегелевской феноменологии выступает все более уточняющаяся конкретизация центра обмена. Так, сначала произошло раздвоение Я на себя и свою телесную вещь, которое проявилось в диалектике господина и раба, где неравенство было опосредовано созданием экономического символа в виде стоимости. И, подобно тому, как вещь *снимается* в имени *отвлечением* от нее звука, фона, фонемы, так и вещь снимается *стоимостью* как *экономическим означающим* отвлечением от нее *звонкости* монеты («Стоимость – звонкая монета»[[133]](#footnote-133)). Матрица *брака*, как абсолютного обмена, развертывается в *государство, глава* которого, будучи «великим человеком», даже «богом», как говорит Гегель, соответствует семейной роли *мужа*, ну, а в качестве домочадцев, естественно, выступает общество, народ. Итак, *естественный* обмен сменяется *символическим* обменом, на смену которому приходит обмен *интеллектуальный*. И, значит, высшее проявление бытия Гегель, по крайней мере ранний Гегель, видит в лице Главы Государства, в лице «князя», каковым он считал, по сообщениям биографов, современного ему Наполеона.

В «Феноменологии духа» представлена та же модель образования субъективности, но уже в более развернутом виде. Сравнивая истории духа со стороны объекта и со стороны субъекта, можно сделать следующий вывод: история бытия начинается с раскола; трещина этого раскола необходимо расщепляет и само человеческое существо. Бытие распадается на горизонт наличного бытия, которое явлено, видимо, обладает об-ликом. Это бытие есть светлое лицо Земли. Вторая часть этого распада – это вертикаль Логоса, разума, Бога. Это *умное* бытие, бытие имени Бога. Горизонт наличного бытия и вертикаль номинального бытия сходятся в человеке как носителе их единства (по крайней мере, в возможности). Эта синхронная структура, состоящая из трех форм, распадаясь, протягивается в историческую последовательность формообразования духа, состоящую их трех этапов, в каждом из которых происходит акцентуация одной из форм. Мы знаем эти этапы как Античность, Средневековье и Новое Время. Каждая из этих пор акцентирует внимание на одной из составляющих одной и той же структуры субъективности. Прочитаем Гегеля: «Лишь в самосознании как понятии духа – поворотный пункт сознания, где оно из красочной видимости чувственного посюстороннего (Античность – О.К.), и из пустой тьмы сверхчувственного потустороннего (Средневековье – О.К.) вступает в духовный дневной свет настоящего (Новое Время – О.К.)[[134]](#footnote-134)».

Гегель сделал принцип противоречия главным движущим принципом своего учения и положил его в основание своей «системы наук». Познание возможно только благодаря различию, ибо «дух», как мы помним, «достигает своей истины только обретая себя самого в абсолютной разорванности»[[135]](#footnote-135). Субъект есть *центр различия* между номинальным и наличным бытием, он есть центр различия и есть как это раз-личие. Характер существования этого центра различия как принципа субъективности таков, что центр существует только пока различает: он идентичен, пока различает, и непрерывен, пока прерывает.

Но как случилось это раз-личие? В чем *суть дела*? Суть дела в делении сути; в делении этого простого ЕСТЬ, чье бытие растраивается на простое *полагание*, опосредствующую *связь* и заключающееся в единстве *тождество*.

В заключении несколько слов о современых рецепциях Гегеля, которые присутствуя во всех новейших теориях субъективности, претерпели влияние со стороны французского неогегельянства (Ж. Ипполит, А. Кожев (Кожевников)). А. Кожев в своей интерпретации философии Гегеля выстраивает схему - Идентичность, Негативность, Тотальность[[136]](#footnote-136). Идентичность, соответствуя «неопределенной непосредственности» бытия, есть обозначение горизонта наличного существования, «как всего того, что *есть*». Негативность как «второй конституирующий элемент» выступает в функции определения периферийных идентичных различенностей через отрицание в централизирующую всеобщность, остающейся пока только абстрактной. Тотальность снимает противоречие между Идентичностью и Негативностью.

Другим важным аспектом кожевской интерпретации философии Гегеля является признание диалектичности только для реальности *человеческой истории* и отказ в ней *природному* бытию.[[137]](#footnote-137) Дело в том, что диалектическая «пружина» присуща исключительно истории, но не природе, потому что «включение Негативности в идентичное бытие (Sein) подразумевает присутствие Человека в Реальности», а под Негативностью Кожев понимает реальность человеческой смерти, которая обретает в процессе истории свою тотальность. Так понимаемая субъективность осуществляет себя вынесением вовне формы человеческой смерти, которая выступает в качестве источника двух функций: *негативной* идентификации с идеальным, освоение которого идет обладающим «чудесной мощью» Негативного знаком, составленого из костей мертвого Бога; и *позитивной* идентификации посредством объективации и покорения «бессильной красоты» природы. Все-таки не «бессильная красота» ненавидит рассудок как сущностную функцию субъективности, а именно страшащийся красоты бытия рассудок производит ту разрушительную деятельность, в которой смыкается cogito и libido.Снятие «предметной негативной» Красоты идет за счет вытягивания Слова через «игольное ушко» субъективности в дискурс оправдания преступления, находясь на основании этим преступлением созданным.

# ГЛАВА II. ПЕРЕХОД ОТ КОНСТРУКЦИИ СУБЪЕКТИВНОСТИ К ЕЕ ДЕКОНСТРУКЦИИ

# В двух великих системах классической философии –Канта и Гегеля -теория субъективности достигает своей тотальности: субъект окончательно *высвобождает* себя в истине самосознания и *осознает* себя в автономной идее свободы. Отныне субъективность в преодоление традиционных идентификаций и габитусов экстраполирует себя далеко за пределы чисто теоретической деятельности во все практики человеческой деятельности какой бы отрасли претворения и реализации это не касалось, будь то- политика, экономика, общественная жизнь, искусство и т.д. Очевидно, что факты такого претворения субъективности не могут быть обойдены философским вниманием. Этим объясняется интерес теории субъективности, который, отвлекаясь от традиционных тем философии, обращается к тем сферам человеческой деятельности, что начинают вовлекаться в орбиту, все более центрируемой вокруг субъективности как инстанции, беспрецедентной по своему рациональному ресурсу. Такими сферами, например, для К. Маркса является политэкономия и вся совокупность политических отношений, для Ф. Ницше- современная ему политическая ситуация в ЕвII.1.Шопенгауэр:субъект как корреляция *воли* и *представления*.

В том смысле, в каком Шопенгауэр возводит принцип *воли* в космологический принцип, он следует кантовскому учению о «вещи-в-себе» и о практическом разуме, чье существо – *свобода* – выступает как «сверхчувственная причина чувственного мира». По сути, Шопенгауэр значительно утрирует и искажает всю кантовскую диалектику воли и закона тем, что онтологизирует волю, но видимо *сам* Кант повинен в создании возможности такой *волюнтаристской* интерпретации своего учения.

Мир в понимании Шопенгауэра предстает с одной стороны, как *воля*, с другой, - как *представление*. Воля и представление соотносятся друг с другом как *сущность* и *явление*. Воля напрочь лишена какой бы то ни было разумности, она полностью *иррациональна* и *бессознательна*. Поскольку воля проницает собой весь мир, то она необходимо пронизывает все существо человека. Полной противоположностью миру как воле выступает мир представления. Воля Шопенгауэра полностью соответствует кантовской "вещи-в-себе", и потому остается принципиально непознаваемой, но, тем не менее, она представляется. То есть, мир представления есть мир *явления* воли, причем как мир *интеллектуального* представления и мир *чувственного* представления. Инстанцией представляющего опосредования выступает *закон достаточного основания* как некий высший принцип в котором связаны *время, пространство* и *причинность*; он есть «регулятор проявлений»[[138]](#footnote-138). В сущности, Шопенгауэр не оригинален в том, что конституирует вещь как «нераздельное и неслиянное» единство сущности (воля) и явления (представление). На констатации этого единства этого различия строится всякое понимание мира.

Заслуга Шопенгауэра состоит в выдвижении на космологический уровень чисто субъективной характеристики, такой как воля. Если для Канта воля – «трансцендентное» содержание «имманентной» формы, то Шопенгауэр лишает мир каких-либо метафизических оснований, делая их исключительно имманентными миру, правда только иррациональными. Более того, мир лишаясь сверхчувственности замыкается на субъекте и «центр тяжести существования возвращается в субъект»[[139]](#footnote-139). Наблюдается сходство позиции двух великих неокантианцев, Гегеля и Шопенгауэра; если первый замкнул мир на имманентном человеческому существу *понятии*, то второй - на непознаваемой, но также интериоризирующей человека *воле*.

Для исследования субъективности значимость феномена Шопенгауэра в том, что он представил субъект как корреляцию воли и тела. Тело – это *симптом*, аффект, проекция воли, причем как *чувственная* проекция воли. И как *первая* по происхождению для человеческого сознания, она, *телесная проекция воли*, есть *форма* процедуры *представления*. Шопенгауэр отказывает *понятийному* и *образному* выражению в их адекватности воле на основании их опосредствованности *законом достаточного основания* (чья инстанция каким-то странным образом встроена в человеческую телесность). Но все-таки возможность приведения к *применению* воли и представления имеется. И имеется она благодаря *идеям*: «Лишь когда познающий индивидуум … возвышается к чистому субъекту познания и тем самым возвышает рассматриваемый объект к идее, лишь тогда *мир как представление* выступает во всей своей чистоте, и совершается полная объективация воли, ибо только идея представляет собой ее, воли, *адекватную объективность*. Последняя заключает в себе объект и субъект, потому что они – ее единственная форма; но в ней оба впоне сохраняют равновесие: как объект здесь – только представление субъекта, так субъект, вполне растворяясь в созерцаемом предмете, сам делается этим предметом, ибо все сознание уже не что иное, как совершенно ясный образ последнего». Значит, Шопенгауэр понимает *волю* как *единство*, совпадение субъекта и объекта, их *равновесие*, и воля, опосредуясь законом достаточного основания, распадается на два типа представления – *субъективное* и *объективное*.

Помимо *созерцательного* единства субъекта и объекта, существует *эстетическое* единство, характеризуемое известным кантовским принципом «целесообразности без цели», в котором наиболее точно выражается главная функция воли – функция синхронизации.

Сравнивая два способа «рассмотрения» вещей Шопенгауэр указывает на геометрический принцип оппозиции *искусства* и *теоретического познания*, будь это «наука» или «опыт»: «Мы можем поэтому прямо определить искусство, *как способ созерцания вещей независимо от закона основания* – в противоположность такому рассмотрению вещей, которое держится последнего и которое составляет путь опыта и науки. Второй из названных способов рассмотрения подобен бесконечной горизонтально бегущей линии, а первый – пересекающий ее в каждом любом пункте перпендикулярной линии. Следующий Закону основания – это разумный способ созерцания, который один имеет значение и силу как в практической жизни, так и в науке; тот же, который отклоняется от содержания названного закона, - это гениальный способ созерцания, один имеющий значение и силу в искусстве»[[140]](#footnote-140). Здесь мы опять встречаемся с вертикально-горизонтальной схемой, которую можно описать в адекватных словарю Шопенгауэра терминах так: горизонту «представления» *перпендикулярна* вертикаль «воли», чьи проекции *пересекают* горизонт, как сказано, *в любом пункте*. Проекции вертикали *воли* синхронизируют объект в его *единичности*, тогда как линия горизонта *представления* есть диахроническое единство поля объектов. Шопенгауэр прямо использует геометрическую метафору для описания топологии сознания: "Если мы сопоставим все высказанное Кантом, то найдем, что под синтетическим единством апперцепции он подразумевает нечто вроде непротяженного центра сферы всех наших представлений, радиусы которой как бы конвергируют в этой точке. Это то, что я называю субъектом познания, коррелятом всех представлений…», и что есть «тот фокус, в котором конвергируют лучи мозговой деятельности»[[141]](#footnote-141).

Иначе говоря, горизонт представления есть круг, *периферию* которого составляют объекты представления *коррелируемые* с субъектом как *центром* этого круга не чем иным, если уж философия Шопенгауэра, по его же словам придерживается «имманентности»[[142]](#footnote-142), как *лучами*, говоря буквально – «радиусами», мозговой деятельности, которые *конвергируют* в субъекте. Субъект предстает как источник и центр всего горизонта представления и основание его единства. Но остается совершенно неясной связь этого субъекта представления и чистой воли, даже указывая на то, что познание инициировано волей, Шопенгауэр нигде прямо не говорит о совпадении *источника* воли и *центра* представления. Мир как системная иерархия последовательно оформляемой в *представлении воли* не достигнет своей окончательной вершины. Пожалуй, только *музыка* является для Шопенгауэра *непосредственным* языком безосновной воли. Познание в его диахронической дискурсивности безнадежно дискредитировано для Шопенгауэра его опосредованностью законом достаточного основания. Геометрическая оформленность мира, включая эстетику в ее *пластическом* аспекте, заангажировано формой человеческой телесности. Да и любая психическая *мотивация* в своем *волевом* содержании конституируется на «полюсе гениталий» как на «своем фокусе»[[143]](#footnote-143).

Как можно понять, *воля*, проецируясь в непрерывной череде всевозможных *представлений*, оказывается в постоянно сужающемся *зазоре различия* между объектом и субъектом. *Практическим* аспектом представления воли является *закон*, который, будучи основан на *страхе* как отраженном от объекта и, таким образом, возвращенном субъекту *желанием* описывает линию, которая результирует в себе точки компромиссов между единичными волями; таким образом, эта линия описывает волю всеобщую: «Разум понял, что как для уменьшения тяготеющего над всеми страданиями, так и для возможно равномерного его распределения, лучшее и единственное средство – это оградить всех от боли перенесения справедливости и оградить тем, чтобы все отказались и от удовольствия принять несправедливость. И вот это средство, легко придуманное эгоизмом, который, благодаря разуму, действует методически и покидает свою одностороннюю точку зрения, - это средство, постоянно усовершенствоваемое, и есть *государственный договор* или *закон»*[[144]](#footnote-144).

Шопенгауэр вообще лишен заангажированности «идеальным» в метафизическом смысле: если содержанием *воли* Канта является трансцендентная *идея свободы*, для Гегеля *воля* – есть принципиально «знающая воля» или «дух», то шопенгауэровская воля – это бессмысленный поток энергии. Шопенгауэр в пику своему современному антагонисту Гегелю совершенно игнорирует сферу понятий, а с ней – всю сферу языковых знаков; все это он абсолютно утрирует, редуцируя ее к закону достаточного основания, тогда как все идеальное содержание достается воле.

Обобщая схему субъективности Шопенгауэра, неизбежно напрашивается следующий вопрос: если "все" есть упорядоченная система проявлений воли, опосредованная *законом достаточного основания*, то проявлением чего является последний? Не иначе, что он сущностно *встроен в волю*, является ее *интериорным* ядром и центром. И если воля есть *напряжение* между субъектом и объектом, то центрирует, и тем самым инициирует это различие закон достаточного основания. Воля есть только центрированное различие, а децентрированность ее центра относительно самого себя делает эту волю до конца не выразимой. Значит, схема субъективности, по Шопенгауэру, имеет такой вид: вертикаль *воли* перпендикулярно пересекается с горизонтом *представления*; *проекции* воли *поперечны продольной* линии представления; *источник* воли и *центр* округи представления *совпадают* в том, что Шопенгауэр называет *законом достаточного основания*.

Воля, наполнив "идеальным" содержанием имманентную форму субъективности и выступив в качестве *трансцендентной* инстанции примирения субъективного и объективного в философии Канта, стала в системе Гегеля "знающей волей" и "духом", который приобрел в ней чисто человеческие черты; затем воля перестала зависеть от трансцендентного, коли уж она "свободная"[[145]](#footnote-145), чтобы стать "волей к власти" в метафизике воли Ницше и шагнуть далее в перспективе утвердившейся традиции новоевропейской субъективности к libido Фрейда, в его нерасторжимости с cogito.

## **II.2. Маркс: субъект *труда*  и феноменология *экономического* *символа***

Маркс начинает с того, что выделяет один из аспектов самопознания духа в режиме *труда*, представленного в "Феноменологии духа". Дух познал себя в потреблении вещи как различии *Я* и *вещи*, выливающиеся в различие *Я* и *вожделения*. Вторым моментом заимствования гегелевской феноменологии является проблематика отношений господина и раба.

В целом и общем Маркс оттолкнулся от Гегеля и представил процесс исторического формообразования социальных форм или "формаций" в качестве движения конфликта *труда* как основного модуса человеческого *бытия* и *стоимости* или *капитала*, т.е. как движение спора *бытия* и экономического *символа*. Маркс выясняет судьбу самого бытия (так он понимает труд как специфическое выражение человеческой жизни) в перипетиях социальных отношений. А судьба бытия в том, что ему предназначено быть *снятым* в формах спекулятивных схем и в символах экономического означивания. Бытие как труд лишается своей самостоятельности, суверенности и исключительности, превращаясь в процессе опосредования в лишь "деятельность для заработка"[[146]](#footnote-146).

Маркс открывает *дисбаланс* между вертикалью *потребности* и горизонтом *удовлетворения*, чье несовпадение, в отличие от натуральных хозяйств, где круг потребностей строго замкнут, обусловлено символическо-денежной схемой опосредования труда, которая провоцирует раздор между все уточняющейся, заостряющейся вертикалью потребности и непрерывно расширяющегося горизонта удовлетворения. Если для Гегеля функция *отчуждения* - это необходимый этап познания духа в полагании себя в *ином*, из которого дух возвращается в себя, но уже *опосредствованным*, и, значит, более содержательным, то для чуждого духу романтизма Марксу *отчуждение* есть абсолютно негативная функция, и сам *дух* Маркс рассматривает как что-то чуждое, причем чуждое настолько, насколько ему чужд *капитал*. Маркс, конечно, производит подмену, когда говорит об экономическом отчуждении, и в то же время не говорит ни слова о логико-семантическом *отчуждении*, которым занята наука; наоборот, весь марксизм распирает от просциентистского пафоса. Но все-таки аналитика отчуждающего характера символа стала существенным моментом в критике классической субъективности.

Основа конфликта в изначальном несоответствии между *трудом* и его стоимостным выражением, т.е. *капиталом*. Этот конфликт является базовым для таких явлений, как *разделение труда* и *конкуренция*. Труд в символическом опосредовании, становясь товаром, имеющим стоимость, отчуждается, раздваиваясь на себя и свое символическое выражение. Труд, по Марксу, который заимствует терминологию и метод Гегеля, есть "бытие-в-себе", а его стоимость - "бытие-для-нас". Причем это капиталистическое "бытие-для-нас" - крайне неустойчиво. Одну стоимость имеет труд для того, кто его производит, другую - для того, кто его покупает; стоимость труда изначально лишена объективной однозначности, но достигает ее в "рыночной стоимости" как результате "конкуренции". Рыночная стоимость результируется вектором, называемом "курсом", чья функция призвана устанавливать баланс и стабилизироватьотношение между вертикалью *спроса* и горизонтом *предложения*. Дисбаланс между первым и вторым выливается либо в *инфляцию*, либо в *кризис перепроизводства*. Не спросрождает предложение, но оба порождаются центром их мнимого "рыночного" равновесия, *символичность* которого *обуславливается* в произвольном договоре, который детерминирован не *извне*, но *изнутри*.

Маркс произвел глубокий анализ инстанции экономического символа, но, правда, только в его экономической ипостаси как стоимости, и установил роль функции экономического означивания как роль негативную: капитализацияесть *снятие* (Aufhebung) вещи в пользу ее *значения*, т.е. понятия, чьи аподиктичность и систематичность *снимают* вещь интенсивнее, чем стоимость. Стоимость - это экономическое выражение Понятия. Вот главный пункт марксовой критики гегелевской философии духа, "деньгами" которой является "логика"[[147]](#footnote-147). Экономическая феноменология Маркса произвела деструкцию гегелевской феноменологии, установив отчуждающий характер *означающего*, но на этом она остановилась. Маркс создал своеобразную экономию времени: если капитал - это "определенное количество *накопленного* и отложенного про запас труда», то капиталист, имея снятым труд, а труд это *бытие*, жизнь рабочего, имеет снятым время как время труда.

В одном месте «Экономическо-философских рукописей 1844 года», Маркс говорит об эпифеномене межчеловеческих отношений как в известной степени феномене взаимоотношений мужчины и женщины: «в отношении к *женщине* как *добыче* и служанке общечеловеческого сладострастия, выражена та бесконечная деградация, в которой человек оказывается по отношению к самому себе, ибо тайна этого отношения находит свое *недвусмысленное*, решительное, *открытое*, явное выражение в отношении мужчины к женщине и в том, как мыслится *непосредственное, естественное* родовое отношение»[[148]](#footnote-148). Взаимоотношения человеческих полов оказываются *матрицей* не только отношения человека к *природе*, но, более того, «отношение мужчины к женщине есть *естественное* отношение человека к человеку», ибо здесь, «в этом отношении *проявляется* в *чувственном* виде, в виде наглядного *факта* то, насколько стала природа человека сущностью человека». По Марксу, *природная*, т.е. «естественная» *потребности* в *другом* человеке вписана в саму «сущность» человека и является конституитивной для его *общественного* бытия, как *общественного* существа. Обратим внимание на то, что Маркс, предвосхищая Гуссерля, по сути говорит об интерсубъективности, ну, или, по крайней мере, об трансиндивидуальности как базовой инстанции человеческого, «жизненного» мира.

Маркс определяет человека как «совокупность общественных отношений», как «межчеловечность», поэтому человек - *необходимо* социален, но социален он не с «верху», со стороны *идеального*, но со стороны *материального*, с «низу». Человек есть *место пересечения* себя и иного.

По-видимому, Маркс хочет сказать, что в *служебной* функции "сладострастия", которую *вынуждена* исполнять женщина, человек *впервые* выступил как раб, слуга (Knecht) своего господина (Herr), т.е. в половом различии основа господско-рабской диалектики. Женщина обозначена как *добыча* и функция *сладострастия*, значит женщина как *добыча* - первый *объект* или *предмет* производства. Когда Маркс говорит об эпифеноменальности половых отношений, он указывает на то, что человек человеку не цель (на чем настаивал Кант), но *средство*. И первым *средством* стала *женщина* в специфической функции *тела*, телесной вещи. *Общественный* характер *производства* замыкается, прежде всего, в производстве человека человеком, причем, если первый - субъект производства, то второй - объект.

Вторым важным следствием этого «естественного отношения» стало «разделение труда». Поскольку женщина оказалась в *услужении*, ей суждено нести все пассивные обязанности, определяемые по отношению к *активности* обязанностей мужчины.

Поскольку все общественное базируется на взаимной *потребности* людей друг в друге, пронизывается этой потребностью, поскольку «религия, семья, государство. право, мораль, искусство и т.д. суть лишь особые виды производства», а, значит, «подчиняются его всеобщему закону»[[149]](#footnote-149). Маркс коренным образом переворачивает схему социального мира, в котором сфера *идеального* как сфера высших ценностей господствовала над сферой реального. Теперь вся область «духовного производства» подчинена «производству материальному» и выступает в качестве сферы институтов *идеологии*.

Теорией экономического *символа* и денежного *знака* Маркс предвосхитил структуралистскую теорию *означающего*. *Капитализация* в функции экономической *символизации*, помимо того, что *снимает* вещь, труд и время труда, создавая тем самым *возможность* их сохранения и *накопления*[[150]](#footnote-150), по сути конституирует качественно новый горизонт экономической действительности, в который отныне инсталлируются люди, их труд и производственные отношения. И *силой* конституирования такого экономического горизонта (чьим прямым потомком является "общий рынок" с универсальной валютой, условной денежной единицей) является *покупательная сила* или *способность*[[151]](#footnote-151) денежной единицы; отношения экономического поля и экономической единицы постулируются законом: чем интенсивнее денежный *знак*, тем экстенсивнее *зона интегрированных* вокруг этого знака объектов. *Универсальность* знака интеграции обуславливает *систематизацию*, синтез и гомогенизацию поля интеграции. По сути, та же ситуация, что и с *языком*, только вместо словесного знака - знак денежный. Вспоминается кантовский пример со 100 талерами, но в ином качестве: зачем иметь *вещь* налично, если достаточно иметь деньги, на которые эта вещь *может быть приобретена* и *произведена*. Сам факт *капиталистической* объективации временного модуса *возможности*, сущностно соотнесенной с *необходимостью*, указывает на сущность логического *значения*, явлением по отношению к которому выступает экономическое *значение*, а именно, логическое значение в своей интенсификации. Снимаемое бытие сигнифицируясь, обращается в *ресурс*. Мир предстает как *символ* отложенной жизни.

Марксова схема субъективности представляет человека как связь *трудовой* функции и ее *символизации* в *стоимости* посредством *опредмечивания* вещи в товар. Тем самым возвращая в себя понятие *ценности* как таковой, *символическая значимость* выступает как инстанция всех *обменных* процессов политической и экономической действительности, а также как условие и центр *социальной* интеграции в ее всеобщности и универсальности. Сама инстанция обмена, коррелируемая с *разделением труда*, теряется в тумане матричного по отношению к последнему разделения полов или *полового различия*, в котором один изначально предстает как *идеальная стоимость*, а другой - как *реальный товар*.

## **II.3. Ницше: субъект *воли к власти* и генеалогия морального *ресентимента***

Феномены культуры, которые принимались Гегелем чередой “формообразования духа”, который проявлял в них “идею”, Ницше мыслит как претворения “одного и того же” принципа “воли к власти”. Совпадение метафизических позиций двух великих философов - это закономерный результат в судьбе Запада.

И Гегель, и Ницше по-разному говорят об одном и том же. Гегелевский “дух”, познающий самого себя, понимается Ницше как “воля”, волящая “власть”[[152]](#footnote-152). Конечно, “дух”, развертываясь в историческом времени, не несет печати непосредственно человеческого. “Воля к власти” же по преимуществу понимается в антропологическом измерении. Культура на всем своем историческом протяжении мыслится Ницше как сфера, значимой характеристикой которой является моральный “ресентимент”, “генеалогический” анализ которого он проводит как психологически, так и культурологически.

Прежде всего *властное* определение мира распадается на ряд культурных феноменов - *наука*, *искусство*, *религия*, *новоевропейское* *общество*, живущее в режиме секуляризированной морали. Все они по-разному производят властную *символизацию* мира: наука схватывает его в *понятии*, искусство производит его в *художественный образ*, религия делает предметом *культа*. Причем такое символическое опосредование мира определенным образом изменяет существо и самого проводника символизации, то есть человека.

Инициатором “ресентиментальной” эпохи Ницше считает Сократа, а с ним сократически-христианское, которое перечеркнуло всю прекрасную трагичность досократической Греции. В работе “Рождение трагедии из духа музыки” дан проникновенный и точный (насколько позволяет мифо-поэтическая терминология Ницше) анализ происхождения эстетического символа как такового. Этот анализ проделан в режиме “дионисически-аполлонической” диалектики. Тенденции, которые представляют Дионис и Аполлон, описаны с помощью образов этих божеств. Аполлону присуще “полное чувство меры, самоограничение, свобода от диких порывов, мудрый покой бога - творца образов”[[153]](#footnote-153). Далее образ Аполлона Ницше дополняет словами Шопенгауэра, который среди прочего употребляет понятие “principii individuationis”. Аполлону так же свойственна “спокойная неподвижность охваченного им существа”.

Образу Диониса приписываются следующие характеристики: он - причина “чудовищного ужаса”, “блаженного восторга”. Дионисическое доступно нам по аналогии опьянения. При этом “дионисические чувствования, в подъеме коих субъективное исчезает до полного самозабвения”. “Дионис же таков, что под его чарами... не только вновь смыкается союз человека с человеком: сама отчужденная, враждебная или порабощенная природа снова празднует праздник примирения со своим блудным сыном - человеком”[[154]](#footnote-154).

Затем Ницше проводит деление художников на “аполлонических художников сна” и “дионисических художников опьянения”, выстраивая различие “аполлонического” и “дионисического”, которое снимается художником трагедии. Это описывается так: “в дионисическом опьянении и мистическом самотчуждении, одинокий, где-нибудь в стороне от безумствующих и носящихся хоров, падает он, и вот аполлоническим воздействием сна ему открывается его собственное состояние, то есть его единство с внутренней первоосновой мира в символическом подобии сновидения”[[155]](#footnote-155), - своим телесно-вещественным воплощением дионисический дух “Истинно-Сущего” и “Первоединого” обязан аполлоническому, в объятиях которого художественное произведение “засыпает” - застывает навеки.

Для уточнения существа метафор *аполлонического* и *дионисического* приведем еще два замечания: “аполлоническое сознание, пожалуй, лишь покрывало, скрывающее от него этот дионисийный мир”[[156]](#footnote-156)- “действительная цель прячется за образом химеры”. Для придания терминологической строгости мифопоэтически вольному языку Ницше, необходимо проделать ряд интерпретационных шагов, собственно, сделать перевод.

В известной степени аполлоническое соответствует понятию символического. То, что представляет собой “аполлонический порядок”, есть “непрестанное становление во времени, пространстве и причинности”, “эмпирическая реальность”[[157]](#footnote-157), таким образом, он обозначает округу предметного горизонта, которую организует дионисический художник, «именно он, будучи центром, вокруг которого вращается этот мир, и вправе вымолвить Я; но только это Я не сходно с Я бодрствующего эмпирически-реального человека, а представляет собой единственное вообще истинно-сущее и вечное, покоящееся в основе вещей Я, сквозь *отображения* которого взор лирического гения проникает в основу вещей»[[158]](#footnote-158). Здесь Ницше описывает вполне трансцендентальную установку “лирического гения”, который центрирует периферию вещного горизонта. Дионисическое относится к аполлоническому как центр к периферии. Геометрическая топонимика указывает на трансцендентальную структуру или образ, без которого невозможно понимание метафизики Ницше в целом, и прежде всего двух ее основополагающих понятий - “воли к власти” и “вечного возвращения того же”.

Канализируемая контуром воображаемой перспективы воля, волящая власть, проецируется на периферию прямоперспективной округи сущего, которую стремится подчинить своему господству, чтобы затем снова интроецироваться в себя, но уже на принципиально новом уровне. Воля, в которой уже имплицитно находятся и сознание как особый режим воления, и эстетическое воображение, проецирует на периферию своего горизонта символические объекты, которые служат ей лишь отражением, ибо в сущности волит она исключительно самое себя, но ее цель как воображаемый центр постоянно расширяющегося символического остается не достигнутой.

Общим местом стало указание на то, что Ницше предвосхитил психоанализ. Его главный методологический упрек состоит в том, что “стыд” мешает познанию, мышление моральными ценностями ограничивает теоретическую “оптику”.“Генеалогия морали” описывает схему конституирования закона как принципа координирования этоса, что стало значительной вехой на пути трансформации Закона от кантовского “категорического императива” к открытому психоанализом Закона желания. Экстравертивно направленные первичные побуждения, натолкнувшись на “объективные” препятствия, бумерангом обращаются против самого субъекта действия, делая его самого объектом воздействия. Страдания, которые ему тем самым приписываются, он вынужден “оправдывать” как наказание за “преступление”. Дело в том, что, по Ницше, здесь в одном лице сошлись палач и жертва. Ницше находит теоретические основания всей психопатологии расщепления личности, возникающей в том случае, когда субъект, не найдя объект вне себя, воплощает его в себе, обращая на него свою волю и действие.

После некоторой реконструкции ницшеанства, становится очевидной близость тенденций Ницше и структурного психоанализа Лакана. Имагнитивно-символическая структура - это парафраз дионисийско-аполлонической схемы. И та, и другая конструируют трансцендентальную структуру, в которой Бытие преломляясь, распадается на Слово и Образ.

Совершаемый Ницше и Марксом переворот, учреждающий приоритет "реального" перед "идеальным", не очередной исход из векового спора между идеализмом и материализмом, в который раз делающего выбор в пользу той или иной крайности, он коренится в чисто метафизическом истоке этого различия. В том, что «Само определяет Я» и «бытие определяет сознание», звучит то, что новоевропейская субъективность по-новому оценивает свою телесность, чей генезис выходит из бытия символической телесности Античности, вбирает в себя трансцендентальный характер «умерщвляющей» плоть христианской эпохи, и завершает себя в «автомате», представляющего трансцендентальную телесность. Такая метафизическая телесность, олицетворяемая «трудящимся», «пролетарием» Маркса и «сверхчеловеком» Ницше есть воплощение чистой интенсивности и воли, отцепленных от всяких «реальных» и «идеальных» основ и обращенных против них. Тело труда и тело воли являются также телами *симптома* и поверхностями *записи*, которые, специфицируя тело в терминах боли и наслаждения, определяют его границы. Моральная оппозиция "добро-зло" сменяется телесно-артикулированной оппозицией "наслаждение-боль" (Фуко).

Совпав с символическим солнцем европейской метафизики, достигнувшем своего *зенита*, Ницше способен ретроспективно бросить *генеалогический* взгляд назад в Начало, Urspung и Herkunft, прозреть ту «истину», которая «делает возможным знание, которое, однако, вновь ее закрывает, не переставая в своей болтливости, не признавать ее»[[159]](#footnote-159). Здесь Ницше открывает различие между «истиной вещей» и «истиной дискурса»[[160]](#footnote-160). Констатация этого различия требует титанического усилия, поскольку вся история во всех своих проявлениях, от глобальных проявлений и тенденций, до незначительных фактов, направлена на то, чтобы скрыть лежащее в ее основании заблуждение, прикрыть своим грузным "телом" ее источающее *начало*, маскируя в дискурсе преступление, причем находящегося на основании, этим преступлением созданным. В своем генеалогическом синтезе, который в "возвратной рефлексии" возвращается мыслью к истоку, Ницше выступает преемником гегелевской мысли, правда только по форме, по «маске», ибо вместо классического, то есть гегелевского содержания, под «маской» - «лицо другого». Исток не точка стабилизации и не пункт исторического гомеостаза, напротив, «поиск истока ... растревоживает то, что мыслилось неподвижным, он дробит то, что полагалось единым, он показывает гетерогенность того, что мнилось пребывающим в согласии с самим собой». Исток - это «безместье», он «всегда осуществляется в промежутке»[[161]](#footnote-161). Этот "безместный" исток труднонаходим и тяжело определим, он неуловим, потому что у него нет ни имени, ни лица, его вообще нет. Он есть только как пустота между различными.

Проницательный текст Мишеля Фуко, посвященный "Ницше, генеалогии, истории", задается вопросом о тех аутеничных «Entstehung” и «Herkunft”, которые мотивируют "Wirkliche Geschichte" в генеалогической реконструкции Ницше. В набор ее изначальных принципов входят, прежде всего, отказ от всевозможных a priori, отказ от «вневременной точки опоры», от любой «надисторической точки зрения», отказ от собирания истории «в замкнутую на себя целостность», в схождении либо к «понятию времени», либо к «форме примирения», либо к точке «конца мира», откуда открывается «абсолютный» взгляд на мир[[162]](#footnote-162). Для Ницше важно понять *историю* как *случай* и *риск* в обход христианской историографии, понимающей историю как «повсеместно сотканную божественным помыслом» и греческого понимания истории как «судьбы», и, тем более, в обход новоевропейской рационалистической историографии[[163]](#footnote-163), вопреки религиозной и рациональной теологии. В то же время, перед Ницше стоит задача понять историю не как однородную цепь событий в «идеальной континуальности», чья разряженная абстрактность «представляет историю как чудовищный *фантазм* деятельности *памяти»*, которая *заставляет* «действительную историю». Генеалогия мыслит историю *против* работы памяти («речь идет о том, чтобы превратить историю в противоположность памяти»[[164]](#footnote-164)), в направлении «иного», «другого начала» (термин Хайдеггера). Для Ницше крайне важно прожить историю как свою собственную жизнь, и далее, более того, прожить ее как *историю собственного тела*, потому что не только тело вписывается в историю, но и история вписана в тело как «метка», как «знак», как «симптом». «Историческая болезнь» - это «физиологическое», соматическое заболевание par exellence, и «вертикаль» генеалогии - это вертикаль самого тела. Таким образом, история как *случайное* событие не возле нас, не в нашем сознании. История - глубже и «ближе», чем можно было бы подумать. История в нашем теле. *История воплощена в нашем теле*, причем отнюдь не в каком-то абстрактном коллективном теле, но в каждом единичном теле намертво запечатлено событие истории. История, начинаясь с человеческого тела, в него же и возвращается.

*Ресентимент* в "Генеалогии морали" Ницше функционирует в той же функции *идеальной формы*, в какой выступает в качестве "товарной формы" *стоимость* в политэкономической аналитике Маркса[[165]](#footnote-165). Но это не только принцип символической оценки и структура *управления*; ресентимент является инстанцией сущностной подмены, замещения, симуляции бытия. То есть, моральный ре-сентимент - это принцип моральной ре-флексии, «отражения» в смысле «отражения удара» - ресентимент есть *отражение* бытия, его «иллюзорное» als ob *принятие* в *реальном*, но скрытом *отрицании*. Как принцип уравновешивающего основания, ресентимент прочерчивает ось, вдоль которой выстраивается вся архитектоника «морального царства». Основным признаком ресентимента выступает *различие* в его главном моральном аспекте «различия добра и зла». Другим основным принципом является принцип *равенства*. В том, что ищут «равенства», стремятся к «справедливости», жаждут «мира», Ницше усматривает хитроумный умысел претенциозной слабости, не желающей мириться с недостижимым величием другого[[166]](#footnote-166).

Таким парадоксальным образом ресентимент совмещает *различность* и *уравновешенность*. Проявлением этих взаимопротиворечащих элементов ресентимента являются два измерения: вертикальное - оно фиксирует «ранговый порядок» сущего, и горизонтальное, которое интегрирует все в гомогенную, однообразную плоскость мира. Тем, что ресентимент ранжирует сущее, наделяя его «большей» или «меньшей» *ценностью*, он лишает его самобытности, выделяя из него бытийное содержание и наполняя его своей собственной пустотой. То есть, ресентимент стремится учредить себя как основание и цель мира, его задача - заместить собой бытие.

Форма ресентимента , постоянно уточняясь и «сублимируясь» в своем стремлении к Ничто, никогда не приходит в тождество с собой и постоянно нуждается в ином; она движется, всегда «ускользая» от бытия.

В конечном итоге ресентимент сводится к тупому, упрямому настаиванию на своей голой самости, на своей совершенно пустой идентичности, на своем от-личии от другого, на раз-личии *Я* от *Ты*, на *не-Ты*. Как говорит К.А Свасьян.: «*Ты* оценивается как некая социально-фатальная несправедливость по отношению к *Я*, а существование *Я* предстает мотивом, вполне достаточным для мести»[[167]](#footnote-167).

Ресентимент как форма бесконечного и непрерывного зацикливания *Я* на самом себе, представляет собой принципиально *разомкнутый, разорванный круг*, который может приближаться к своему замыканию лишь *асимптотически*, поочередно оставляя, теряя то один, то другой конец этого круга в *другом*. Движение ресентимента как *центра*, регулирующего меру этого *разрыва* и *порядок чередования* двух расходящихся краев, образует ось *генеалогической* вертикали, стремящуюся в *нулевое* Ничто. Таким образом, ресентимент, проведением оси *нейтрализации* всего и вся, учреждает *всеобщность индивидуализации, неизменность изменчивости*, короче говоря, в форме такого "постоянства различности" являет собой чистую форму *Закона*, во всей его крайне живучей смертоносности.

Нигилизм, ресентимент, морализм -вот чем Ницше характеризует субъективность. Волящий власть и в ней волящий самого себя субъект, интенсифицируя свое «внутреннее» за счет «убийства Бога» и экстенсифицируя свое «внешнее» за счет все более покоряемой природы, приходит в крайнее неистовство своего бесконечного стремления к Ничто.

## **II.4. Гуссерль: субъект времени и интерсубъективный символ в функции темпорализации**

В феноменологии Эдмунда Гуссерля классическая модель трансцендентального субъекта достигает свое полное завершение (правда, только в той мере, в какой она отвлекается от неимплицируемой вовнутрь субъективности трансцендентности), окончательно реализуя два великих проекта Нового Времени – *cogito* Декарта и *априоризм* Канта. (По сути, Гуссерль подвергает субъект более «радикальной» *субъективации*, нежели Кант: если у Канта *трансцендентной* (в *теоретическом* плане) оказывается только «вещь-в-себе» как абсолютно непознаваемый «сверхчувственный субстрат всех вещей», то Гуссерль не допускает в сознание даже пространственно-временные формы как «объективные», хотя для Канта они исключительно априорные, а потому сугубо субъективные формы познания)[[168]](#footnote-168).

Но, несмотря на «классичность» автора феноменологии, его с полным правом можно отнести к мыслителям переходного периода, поскольку Гуссерль вводит в структуру субъективности аспект *темпоральности*, благодаря чему субъективность понимается в неразрывной связи с *временностью*, вплоть до полного совпадения структур субъективности и темпоральности.

Трансцендентальное Эго образует место, которое центрирует собой универсальный горизонт сознания. Я является источником предикатов объектов, которые составляют этот горизонт. Трансцендентальное Я[[169]](#footnote-169), как функция синтезирования, связывает в единство дифференцировано распределяемые по периферии объекты, в *горизонтальное* единство, но объекты также являются единичностями, «сингулярностями», синтезированными «интенциональными актами». Между Я, центрирующим объективный горизонт, и его периферией существует связь как *интенциональность* или направленность, которая существует в двух режимах – *прямой* направленности на объект («объективная ориентация») и *обратной* направленности как рефлексии в трансцендентальное Я («субъективная ориентация»)[[170]](#footnote-170).

Поскольку «восприятие и воспринятое образуют … неопосредуемое единство», то *интенциональность* есть ключевая форма *связи* "сознания и вещности», причем как *имманентной* связи. Но важно понимать, что интенциональность инстанцирует не *тождество*, но связь как *корреляцию*, - «… восприятие и вещь восприятия – хоть в своей сущности и взаимосопряжены друг с другом, однако с принципиальной необходимостью не едины и *не связаны реально* и по своей сущности друг с другом». Введением вовнутрь сознания или *импликацией* связи между восприятием и воспринимаемым, Гуссерль наследует трансцендентальный схематизм кантовского толка, существенно его уточняя: точно так же, как восприятие по Гуссерлю проходит через двойное *опосредование бинарной* структурой, также у Канта вещь опосредуется конституируемой *трансцендентальным воображением* структурой, состоящей из «схемы» и «образа». Гуссерль же раздваивает восприятие на сторону *идеальную* или *идеально-имманентную* *форму* («схема») и сторону *реальную* или *реально-имманентную форму* («образ»). Но если у Канта трансцендентальное воображение поставляет только *имманентную* форму, содержание которой остается трансцендентным, то для Гуссерля форма наполняется содержанием, имеющим характер *иммманентной трансцендентности.* Сам *акт* восприятия получает название *ноэзиса*, *содержание* восприятия – *ноэмы*.

Движение сознания начинает со «сдвига» с естественной установки на феноменологическую установку. Фе оменологическая редукция как *выключение* внешнего мира есть *центростремительное* движение сознания «внутрь», доходящее до «трансцендентального солипсизма»[[171]](#footnote-171) и достижения «чистого Я» как архитектонической вершины сознания в процессе *идентификации*. После чего сознание *центробежно* снова *интегрирует* в себя весь мир, обосновывая «бытие-как-сознание». Имплицируемый внутрь сознания мир структурируется двумя полюсами – *центром* чистого Я и *периферией* чистого горизонта. В своем движении по *центральной вертикали* оси, сознание *синтезирует* форму *единичного* объекта, и, значит, вертикальный план – сфера того пассивного синтеза, топически характеризуемого как *обратный* и *внутренний*. Развертываясь в *горизонтальном* плане, сознание синтезирует всю *совокупность* объектов, и тогда *горизонтальный* синтез – сфера *активного* синтеза, чья топика описывается в понятиях *прямого* и *внешнего*.

Структура темпоральности[[172]](#footnote-172) также характеризуется двумя основными модусами и центральной точкой их пересечения, опосредствования. Первый модус выступает как горизонтальны*й* поток трансцендентных временных объектов. Будучи *непрерывным*, он представляет «гераклитов поток феноменов». Второй модус представляет собой *перпендикулярно* выставленную *вертикальную ось*, которая центрирует *горизонт*, и также обладает характером *непрерывности*.

Но вертикальная и горизонтальная непрывности суть разные *непрерывности*. Если горизонт – непрерывен *диахрониччески*, то вертикаль – непрерывна *синхронически*. Единичный объект схватывается в результате «синхронизирующего усилия» функции вертикали, которая формирует «имманентную форму», наполняемую при проекции «трансцендентным содержанием».

Все три соучастника временной структуры тесно коррелируют, но не совпадают, ибо их совпадение сделало бы работу «машины времени» невозможной. Точка «праимпрессии» как точка-теперь связывает вертикаль *ретенции*, «уже»–вертикаль с горизонтом *протенции*, «еще»–горизонтом. Режим их взаимодействия подобен работе маятника: «уже» – вертикаль в модусе синхронизирующей импликации набирает *определенную* высоту и переходит через точку «теперь» в «еще»-горизонт, который в модусе диахронизирующей экспликации развертывается в определенную широту. Позволим уподобить время наглядной метафоре: представим себе зеркальную гладь озера, соответствующую состоянию до-феноменального мира. **Вдруг** в середину этого озера падает камень, хотя центр означается самим фактом падения, до падения этого камня его, очевидно, не было. Затем от центра к периферии начинает катиться волна, которая, достигая берега, отражается от него и возвращается назад. Обратное волнение, концентрически сходясь в центре, образует вертикальный всплеск, который соответствует «синхронизирующему усилию». Если допустить идеальные колебания, которые не затухают, то с каждым разом горизонт берегов озера будет расширяться, а вертикаль центрального всплеска – становиться выше и тоньше.

Дело в том, что *проекция* вертикали на горизонт *дискретизируется*, выделяет, вычленяет единичный объект в его *синхронности*, наделяя его *поперечной* или *радиальной* непрерывностью, т.е. вертикальная непрерывность строго *перпендикулярна* непрерывности горизонтального потока. Получается, что с точки зрения горизонта, *единичный* объект *дискретен*, а с точки зрения вертикали - непрерывен, *континуален*. Но *одновременно* с тем, как единичный объект *идентифицировался* функцией проекции вертикальной оси и *синхронизировался*, он *интегрируется* функцией горизонтального потока в *диахронический* порядок *единства* объектов. Таким образом, функция времени организуется диалектическим противостоянием вертикали непрерывной *единичности* и горизонта непрерывного *единства*. Каждая из функций стремится в режиме *синхронизации замкнуться* на самой себе; способ синхронизации горизонта есть *интеграция*. Но то, что выступает как основание их деятельности и есть источник *дестабилизации* и сущностной дисгармонии между горизонталью и вертикалью. Ибо и горизонтальная диахроничность, и вертикальная синхронность коренятся в общей для них инстанции как *центре различия* между ними. То, что *символически* организует *баланс*, *симулирует* их равенство, *реально* вносит различие, на деле осуществляет их «принципиальное неравенство» и сущностную асимметрию. Центр различия, символически *опосредуя* их *тождество*, реально *центрирует* их различие.

Формируемая в сфере вертикали «имманентная форма», будучи принципиально незамыкаемой, но лишь символически, *непрерывно* стремится к *точке* как «внутреннему» идеальному пределу. Формируемое сферой горизонта «единство», также *непрерывно* стремится к *прямой* как «внешнему» идеальному пределу. *Точка* и *прямая* как *математические идеалы* центростремления и центробега, сущностно соотнесены – они относятся друг к другу как *проекции*: точка – это вертикальная проекция прямой, а прямая – это горизонтальная проекция точки. Очевидно, обе тенденции продолжаются ad infinitum. Игра центростремления и центробега, опосредованная таинственным центром, - это игра зеркальных отражений; их роль только в том, чтобы своим *спором* *поддерживать* то, что их различает как центральное событие времени. Это событие времени *означивается* за счет двух проекций – внешней горизонтальной проекции и внутренней вертикальной интроекции; и, если в первом модусе он «воображает», предвосхищает *вперед*, то во втором модусе он «вспоминает» *назад*; способ такого проецирования есть поочередность, попеременность.

Горизонтальное полагание образует серию, ряд событий «прошлого-в-настоящем», проецируя «прошлое» в «прошлое-как-теперь». Вертикаль формирует «настоящее как возможное прошлое», или «прошлое-как-всегда». Реальное различие между «теперь» и «всегда» замещается фантазмом их единства: «объективирующее воображение далеко не безобидно с точки зрения феноменологической онтологии сознания. Оно способно производить настоящую трансцендентальную иллюзию, суть которой состоит в фантастическом отождествлении имманентного временного объекта второго порядка – «прошлое-в-настоящем» – и имманентного временного объекта первого порядка – «настоящее как возможное прошлое … Поскольку описанная иллюзия является необходимым условием устойчивой непрерывности процессов памяти, используя выражение Ницше, ее можно назвать «иллюзией, необходимой для жизни»[[173]](#footnote-173).

Необходимо признать тот факт, что инстанцией дестабилизации обоих модусов «внутреннего сознания времени» выступает «абсолютная временная позиция». Именно она *реально* провоцирует раскол между *дискретностью* и *непрерывностью*, осуществляясь только как центр различия, поскольку она реализуется, только *пока* различает, и существует непрерывно, только пока прерывает.

Анализ темпоральности Гуссерля «очищает» форму субъективности от «трансцендентности», «выносит ее за скобки», получая все ту же трансцендентальную структуру, только теперь бинарные оппозиции типа «субъект - объект», «имманентное - трансцендентное» превращаются, переходят в оппозиции «синхронное - диахроническое», «непрерывное - дискретное». Динамика структуры темпоральности определяется взаимоотношением двух темпоральных полюсов, чья топика обусловлена центрально-переферийной дистанцией.

Отношение между синхронизирующим вектором централистской тенденции или вектором, направленным к центру, и диахронизирующим вектором, направленным по касательной (вектором периферийной тенденции) опосредовано «изначальным событием синхронности» (этаким событием «трансцендентной» вечности), благодаря которому постоянно сохраняется весьма подвижное «единство внешнего и внутреннего восприятия во времени». Понятно, что центростремительный вектор стремится занять, интерноризировать этот момент воображаемого единства «внешнего и внутреннего восприятия». Но проблема в том, что «событие изначальной синхронности» реально недостижимо, к нему можно приближаться лишь асимптотически, ибо оно воображаемо, оно есть в математическом смысле точка нуля. Структура темпоральность суть палка о двух концах; одной стороной которой она совершает «синхронизирующее усилие», синтезируя вертикальную ось как ось непрерывности, другой стороной порождая новый дискретный объект, прерывая им периферийную линию горизонта как линию дискретности. Структура темпоральности, осуществляясь в двух направлениях - вдоль прямой вертикальной оси непрерывности и вдоль кривой горизонтальной линии дискретности - совершает два совершенно противоречащих действия: с одной стороны она синтезирует, а с другой - анализирует. В акте синтеза она осуществляет непрерывную идентичность, в акте анализа - дискретное отрицание. Структура темпоральности идентична себе самой, ***пока*** производит отрицающее раз-личие. Дело времени, существенно, есть непрерывность прерывания, идентичность негации. Структура темпоральности есть центр различия. Существовать для нее значит быть идентичной. Идентифицируется она за счет того, что различает.

Темпоральная философия Гуссерля наследует по форме метафизику воли и власти Ницше, где воля «вечно» и непрерывно «возвращается [в себя]» или идентифицируется за счет осуществления «одного и того же» различия или дискреции как акта полагания объекта воли к власти. Центр как суть различия и различие как выражение взаимопренадлежны друг другу. Этой взаимопринадлежности аналогична математическая неотъемлемость нуля и бесконечности, которая выражается соотношением . Единица в данной формуле представляет воображаемое тождество субъекта и объекта, которое есть cаusa finalis воображения. Обратимся еще раз к словам А.Н. Исакова- «Объективирующее воображение далеко не безобидно с точки зрения феноменологической антологии сознания. Оно способно производить настоящую трансцендентальную иллюзию, суть которой состоит в *фантастическом**отождествлении* имманентного временного объекта 2-го порядка - «прошлое - в - настоящем» - и имманентного временного объекта 1-го порядка - «настоящее как возможное прошлое». Центр, который различает вертикальную ось «возможного прошлого» и горизонтальную линию «прошлого - в - настоящем», смещен относительно самого себя, поэтому складывается парадоксальная ситуация: не центр уравновешивает крайности как центр тяжести уравновешивает чаши весов, а наоборот, игра крайностей обусловлена задачей найти центр между ними. И если центральный временной объект рассматривать как субъективность, а периферийный временной объект как объективность, то становится ясным, что одно не предшествует другому, но их одновременное возникновение обусловлено событием возникновения третьего - событием их различия как «имманентным событием синхронности». Имеет место крайне парадоксальная ситуация - центр в тот момент когда даст равновесие, в тот же момент его отнимает.

Равным образом невозможна ни субъективная мотивация, на которой основывается «идеализм», ни объективная мотивация, ставшая опорой для «эмпиризма» - ни «субъект», ни «объект» не предшествует друг другу по времени, ибо до их различия времени как такового не существует, а оба они в один момент срываются с места в направлении к чему-то третьему, чтобы бесконечно кружить вокруг да около «одного и того же» и вечно «его» не достигать.

Обратимся к анализу важного для теории субъективности феномену интерсубъективности. В аналитике ноэмо-ноэтической структуры интенционального акта сознания, и в анализе «внутреннего сознания времени», Гуссерль конструирует тройственную структуру сознания. Сознание биполяризуется на объектный и субъектный полюса как, соответственно, периферийный и центральный края структуры. Вертикаль центростремления *субъективного* полюса формирует сферу *чистого Я*. Горизонт центробега *объективного* полюса создают сферу *интенциального объекта*. Но их интенциональная *корреляция* была бы невозможна без *третьей* инстанции как условия и источника их *синтеза*. Это то, что *непосредственно центрирует* их связь в режиме *непрерывного* самоконституирования. И здесь не может не возникнуть серьезное возражение Гуссерлю: как *одновременно* в одной структуре *совмещаются* чистое Я и корреляция *Я* и *другого*, как основа трансцендентальной *интерсубъективности*? Такое совмещение возможно только при допущении изначальной *априорной расщепленности* трансцендентального Эго. Именно априорная расщепленность чистого Я является основанием конституирования *интенциональности* и ее *экспликации* в *интерсубъективности*. *Аналогично* тому, как *сознание направленно* на *объект*, находясь с ним в «сущностной сопряженности», так же «мое сознание» интендировано в «другое сознание», образуя наряду с ним *интерсубъективную пару* как матрицу любого социального сообщества, от семьи до государства, ибо «*ego* и *alter* *ego* всегда с необходимостью даны в изначальном удвоении»[[174]](#footnote-174). Изначальность такого удвоения дана в интенциональности сознания.

*Интерсубъективность* может быть дана только как *экспликация* как бы «внутренней» интерсубъективности в качестве корреляции Я и интенционального объекта. И первым таким объектом выступает *собственное тело* Я. «Первым *alter ego* для *ego* является его собственное «тело», только потому «другой» дан прежде всего как тело, как «лицевая сторона», отсылающая к «теневой стороне». И если «конфигурирование в виде пары … есть универсальный феномен», а «удвоение есть изначальная форма того пассивного синтеза, который мы, в противоположность пассивному синтезу *идентификации* называем *ассоциацией»*, то необходимо заключить к тому, что сознание конституировано *расщеплением Я* и *другого*, причем *другое* дано как *мое тело*, а *интерсубъективность* есть *экспликация*, проекция «вовне» этого «внутреннего» расщепления. Центр внутреннего расщепления необходимо совпадает с центром интерсубъективности. И *ось*, прочерчиваемая этим *центром*, является конституитивной как для *внутренней* тенденции *идентификации*, идущей по вертикали, так и для *горизонтальной* тенденции *ассоциации* или *интерсубъективной интеграции*. *Другой* как проекция имманентной *интенциональности* интегрируется в сферу «собственного опыта Я». Способ такой интеграции Гуссерль называет «аппрезентацией»[[175]](#footnote-175). *Аппрезентация горизонтально* описывает линию *внешней* границы, *диахронически* инсталлируя в нее *других*[[176]](#footnote-176) как модификатов Я. То есть горизонт интерсубъективной интеграции описывает сферу *Другого* как такового. *Непрерывный* горизонт Другого коррелирует с *непрерывной* вертикалью *идентификации* Я посредством вышеуказанным непрерывным *центром* различия между вертикалью Я и горизонтом Другого.

Как уже было сказано, «другой» дан прежде всего как «собственное тело». И тело как «другое» всегда «другое тело»; «другим телом» является даже собственное тело. Гуссерль говорит, что «другое тело» всегда «дает понять как выглядело бы мое тело, если бы я находился там». То есть, любое тело – это всегда *там-*тело; *там* – это на периферии. Тело как *там* – тело всегда нечто *периферийное* по отношению к всегда центральному сознанию. (По сути, в этом месте "Картезианских размышлений" Гуссерль более или менее точно воспроизводит аналитику "сознания" в духе феноменологии Гегеля).

Сознание развертывается в диалектическом зазоре топической пары – «здесь» – «там», когда сознание всегда «здесь» и, значит, в «центре», а тело, даже собственное, всегда «там» – на периферии[[177]](#footnote-177). Функция Я заключается в обосновании и инициации периферии мира. И, значит, сознание топически координируется по *центральной* вертикальной оси Я и *периферийной* горизонтальной оси "другого" как изначально *тела*. Внутренняя схема «Я – мое тело» эксплицируется в схеме «мое тело – тело другого». И здесь Гуссерль производит крайне знаменательное понятие – он говорит о «нулевом теле»[[178]](#footnote-178). *Нулевое тело* – это *центральное* тело, которое конституирует округу *аппрезантативной* (символической) *телесности*. *Нулевое тело инициирует горизонт. Нулевое тело* – это ни в коем случае какое-то эмпирическое тело, это *идеальное, воображаемое, математическое* тело, и причем именно *тело*, а не объект и не предмет, обладающее специфическими признаками чисто человеческой телесности. Нулевое тело – это *трансцендентальный* конституэнт *эмпирической* телесности.

Структура трансцендентальной субъективности формируется тремя *непрерывными* функциями:

1. функция вертикального центростремления как *субъектная интенциональность* непрерывно осуществляется в режиме *ретенции* как репродуктивного воспоминания или интроекции, и образует в модусе синхронизации сферу *чистого Я*;
2. функция горизонтального центробега как *объектная интенциональность* непрерывно осуществляется в режиме *протенции* как проективного воображения и образует в модусе *диахронизации* сферу другого как *интенционального объекта*;
3. третья функция непрерывно синтезирует *центр различия* между вертикалью и горизонталью в качестве в качестве "абсолютной временной позиции" как "изначального события синхронности" (этаким событием трансцендентальной вечности). К тому же центр различия обладает характером "имманентной трансцендентности". То есть этот центр различия, эта "абсолютная временная позиция", обладая всеми атрибутами *трансцендентной* субстанции, как-то: непрерывность, устойчивость, центральность и т.д., остается все же *имманентной субъективностьи*.

*Интерсубъективный символ*, который репрезентирует инстанцию центра интерсубъективной корреляции, выступает в качестве того «среднего термина», чью роль играет «явление» в серии «вещь – явление – понятие», где «вещь» и «понятие» выступают «бытием-в-себе» (только одно- как непосредственное, другое -как само себя опосредующее) и как «крайние термины» в гегелевской Феноменологии, в главе посвященной «аналитике» сознания.

Ни *Я*, ни *другой* не выступают основанием для другого, но лишь интегрируясь в округу *символа*; оба вступают в ту игру взаимного означивания, благодаря которой оба получают *символическую идентификацию*. Только *символ* как *фокус* способен задать *оптическую* тему зеркальной идентификации с *другим*, т.е. их взаимоидентификация может состояться только через *символическое* опосредование. Но символ выполняет не только функцию фокуса идентификационного экрана, его определяющая роль в том, что символ как *инстанция устойчивости* делегирует субъектам *непрерывность*. Гуссерль стал первооткрывателем *темпорализующей роли* интерсубъективного символа, рассмотрев его как *инстанцию равновесия*, сначала через структуру *интенционального* акта, синтезирующего ноэзис и ноэму, затем через структуру темпоральности, конституированного синтезом *непрерывности* и *дискретности*, и, наконец, через особую инстанцию *центра* интерсубъективности. Гуссерль открыл факт, что время в высшей степени *символично*, оно не более чем «договор».

В аналитике коммуникации Гуссерль однозначно решает проблему общественной конституции, социально-философская конструкция которой всегда впадала то в «органицистскую» крайность определения ее как «единого целого», то в «механицистскую» крайность, определяя её как «механическую» совокупность «атомизированных индивидов»[[179]](#footnote-179), редуцируя ее к структуре *интерсубъективности*, в которой *равноправно* со-конституируется пара субъектов, *одновременно* подчиняясь априорному принципу, центрирующему их отношения. Этот *внутренний* принцип как «имманентная граница» выявляется как «трансцендентальный принцип», чья *независимость* и индифферентность гарантируют абсолютную справедливость и равенство. То, в чем *выявляется* этот принцип есть *интерсубъективный символ*, и одновременно - символ *идентификации*. Тем, что интерсубъективный символ является *нейтральным* или «нулевым» телом, он непрерывно фиксирует ту точку центра разрыва, которая есть *точка отсчета*, темпорализующая отношения между субъектами. В этом отсчете, символизируемом лингвистически и оптически, становится *объективное время* как модификат «интермонадического сообщества»[[180]](#footnote-180). Время функционирует как «договор», на основании которого сущее включается в счетное единство. *Символ*, воплощая «событие имманентной синхронности», становясь *точкой отсчета*, запускает «машину времени»[[181]](#footnote-181). Таким образом, время от-считываясь от символа, само есть *символ*.

Феноменология Гуссерля коренным образом повлияла на формирование постклассического представления о субъективности. Открыв темпоральную составляющую субъекта и обнаружив его сущность в «абсолютной временной позиции», феноменология вопреки своему изначальному проекту тотальной идентификации субъекта, непроизвольно открыла его для релятивистского кризиса и децентрации.

## **II.5. Хайдеггер: Dasein и трансцендентальная субъективность в про-свете *различия бытия* и *сущего***

В анализе субъективности наиболее значительными позициями философии Мартина Хайдеггера являются:

1. Аналитика *присутствия* в смысле темпорального горизонтообразования.
2. Деструкция *трансцендентальной субъективности* с позиций «онтологической дифференциации».
3. Взаимоотношение *бытия* и *языка* в смысле утверждения: «*язык - дом бытия»*

Основание, в споре с которым возможна фундаментальная онтология Хайдеггера, является "феноменология сознания" Гуссерля, и возможна она только как "феноменология присутствия"[[182]](#footnote-182). И *сознание*, и *присутствие* обличают *бытие* в его специфически *человеческом* статусе, который только один из всего сущего дан как абсолютная *возможность* бытия. Но если в проводимом феноменологией Гуссерля "редуктивном подходе к сфере абсолютного бытия "субъект" укореняется в себе самом как трансцендентальном ego-cogito-cogitatum и окончательно лишает себя возможности феноменологического выявления своей экзистенциальной бытийной конституции и самостно-экстатически-горизонтальной раскрытости бытия вообще"[[183]](#footnote-183), то хайдеггеровская аналитика Dasein преодолевает *трансцендентальную* замкнутость «интенциональной корреляции» *сознания* через вскрытие и обнаружение фундирующего его источника как *бытия*, чья *трансцендентность* всегда - уже *скрывается* за *имманентностью* сознания. Такое *возвращение* от сознания к присутствию становится возможным во *времени* как в «горизонте вопроса о бытии».

*То*, в *чем* идет дело о бытии, есть *время*. Время проявляется как инстанция *непрерывного прерывания* и *замкнутой разомкнутости* бытия. И способом, каким оно так раскрывается, является способ человеческого присутствия, и "поэтому *фундаментальную онтологию*, из которой могут возникать все другие, надо искать в *экзистенциальной аналитике присутствия*"[[184]](#footnote-184). Хайдеггер раскрывает *экзистенциальные* режимы обнаружения *временности*. Таковых оказывается три:

1. Фактичность.
2. Падение.
3. Забота.

«Эмпиричность факта присутствия» как «фактичность» всегда уже *разбросано* и *расколото*, и таким образом находится в *распадении* на «определенные способы бытия-в» как «экзистенциалами», основной из которых выступает «забота»[[185]](#footnote-185). Наряду с прочим, *забота* как «бытие присутствия» включает «волю, желание, влечение и позыв»[[186]](#footnote-186). Обратной стороной *заботы* выступает *ужас*. *Забота* и *ужас* являются центральными возможностями, они открыты из-за *разомкнутости* бытияво время. То есть *разокнутость* бытия во время открывает *заботу* и *ужас* как возможности. Собственно, ужас и есть *ужас-от* разомкнутости, а забота есть *забота-*о разомкнутости.[[187]](#footnote-187) Тем, что «ужас уединяет присутствие в его наиболее бытии-в-мире», «ужас обнажает в присутствии *бытие* к наиболее своей способности *быть*, то есть *освобожденность для* свободы избрания и выбора себя самого»[[188]](#footnote-188). Разомкнутая *свобода* выливается в *ужас*, непрерывная работа по удержанию которого ведется *заботой*. *Забота* - это способ усилия по сцеплению незамкнутых краев бытия, то есть *забота* коренится в зазоре между «вперед-себя-бытием» *присутствия* и его «в-уже-бытием»; здесь очевидна темпоральная эксплицитность модуса *заботы*, которая, обнаруживает себя как «бытие-в» или *бытие в мире вещей*, и как «бытие-с» или *бытие в мире людей. З*абота есть *экзистенциальная интенциональность присутствия*.

Крайне важным для теории субъективности является такой момент хайдеггеровской аналитики как *желание,* которое понимается как «экзистенциальная модификация понимающего самонабрасывания. которое, подпав брошенности, уже лишь *волочится* за возможностями». Причем: «Такое волочение *замыкает* возможности»[[189]](#footnote-189). Обратим внимание на это обстоятельство. Если *забота* - это коренной экзистециал *разомкнутости* бытия присутствия, и как таковая есть *возможность* бытия, то желание есть *замкнутость* этой *разомкнутости*, причем такая *замкнутость*, которая на деле *скрывает* разомкнутую возможность бытия. Не является ли тогда *желание* как *замкнутость* инстанцией *размыкания* бытия, причем как *непрерывного* размыкания? И правда, если желание замыкает возможность бытия, превращая его в «действительность»[[190]](#footnote-190), то оно запрещает само бытие, хотя бы в его возможности, тем самым лишая себя последней возможности. Желание постоянно желает замкнуть «круг забот», но вместо этого этим замыканием оно непрерывно его размыкает. Ибо то, что на *самом* деле желает желание, это отнюдь не бытие, но само это желание. Желание желает исключительно себя, *сопротивляясь* бытию[[191]](#footnote-191).

После аналитики бытия-в-мире Хайдеггер переходит к аналитике бытия-к-смерти. *Усредненная повседневность* das Man (неопределенно-личное множественное местоимение, переводимое Бибихиным В.В. как «люди») всегда растворяется в *толках, любопытстве, двусмысленности*, в которых совершает *бегство* от *смерти*: «Люди никогда не умирают, ибо они *не могут* умереть. поскольку смерть всегда моя и экзистентно понята лишь в заступающей решимости"[[192]](#footnote-192). Но то, что открывает возможность *бытия-к-смерти* суть "забота, ... совесть, вина"[[193]](#footnote-193). *Решимость* к бытию в подлинности, к *собственному* бытию *за-ступает* за круг *повседневной усредненности* в *вину, совесть* и *смерть*, ибо в этих экзистенциалах звучит *зов бытия*, и, прежде всего как *молчание*. Поскольку *забота* есть зазор *между уже-в-бытием* и еще-не-бытием, то такое между-бытие открывается как *временность* присутствия. "*Постоянная незавершенность*", лежащая «в сути основоустройства присутствия», исходя из "*падающе-разомкнутого, брошенно-бросающего* бытия в мире" и входя во *временность* присутствия, есть *временение* возможности бытия. Но вместе с *временением* возможности бытия в модусе "еще-не-бытия" временится *недостача, нехватка* бытия. «Ещё-не уже втянуто в его собственное бытие, и никак не произвольным определением, но конституитивом". Дело *нехватки* бытия обстоит таким образом, что ещё-не не некая крайняя незавершенность, не некая последняя часть, которой не хватает до завершения целого, не окончательный элемент, дополняющий нечто до полноты, ещё-не не где-то с краю, оно всегда посередине, оно в самом центре. Сутью нехватки бытия выступает само *время*, неся с собой *нехватку* бытия. И именно как *нехватка бытия* время включено в самый центр *присутствия*. Но «отнятие бытийной недостачи означает уничтожение его бытия». Бытие как возможность сводится к парадоксу: «Пока присутствие как сущее *есть*, оно своей «целости» никогда не достигло. Добудь оно ее однако, и добыча станет прямой утратой бытия-в-мире. *Как* *сущее* оно тогда никогда уже больше не узнаваемо»[[194]](#footnote-194). Однако «ближайшая близость бытия-к-смерти как возможности от действительной смерти так далека, как только возможно»[[195]](#footnote-195). Бытие-к-смерти как «крайняя возможность» бытия откровенно противостоит времени как времени не-смерти, поскольку есть «конец, замыкающий и обуславливающий собой целость»[[196]](#footnote-196), «бытие-целым».

Далее Хайдеггер пишет, что «прячущее уклонение от смерти господствует над повседневностью так упрямо, что в бытии-друг-с-другом «ближайшие» именно «умирающему» часто еще втолковывают, что он избежит смерти и тогда сразу снова вернется в успокоенную повседневность своего устраиваемого озабочением мира»[[197]](#footnote-197). Повседневность ведет себя так потому, что не желает промысливать «ужас перед смертью», который «есть ужас перед наиболее своей, безотносительной и не-обходимой способностью быть»[[198]](#footnote-198). Ведь «*смерть как конец присутствия есть наиболее своя, безотносительная, достоверная и в качестве таковой неопределенная, не-обходимая возможность присутствия»*. И «есть ли у бытия-в-мире более высокая инстанция его способности быть, чем его смерть?» - задает вопрос Хайдеггер.

Но как при онтологической укорененности *присутствия* в *бытии-к-смерти* становится возможной «самость», обладающая мнимой устойчивостью субъекта и «постоянством» как «собственной противовозможностью к несамо-стоянию нерешительного падения»? Предельным основанием такой устойчивости самостности выступает для Хайдеггера, конечно, время. Поскольку «время идет дальше, как оно ведь уже и «было», когда человек «пришел в жизнь»[[199]](#footnote-199). Обратим внимание на то, каково темпоральное устройство присутствия. Как уже было сказано, *присутствие* в *заботе* расположено *между уже-бытием* и *еще-не-бытием*. Присутствие *вступая* в *еще*-не-бытие, сохраняет «*уже*-бывшее»[[200]](#footnote-200). Так «заступание в предельнейшую и самую свою возможность есть понимающее возвращение в самую свою бывшесть»[[201]](#footnote-201). И, значит, «вперёд-себя» основано в наступающем", «уже-бытие-в... дает опознать в себе бывшесть», а «бытие-при ... делается возможно в актуализации». Как таковые «означенные феномены» – эк-стазы временности. Хайдеггер отказывает в онтологичности «естественному» толкованию времени из теперь, традиция которого растянулась от Аристотеля до Гегеля, и вводит в аналитику временности характеристику *исходности*. Ибо «исходное время конечно», «время когда-то началось, и с необходимостью когда-то кончится». Разбирая основание европейской метафизики, зафиксированной в картезианском принципе cogito, Хайдеггер не удовлетворяется тем, что «я мыслю» есть «форма апперцепции, которая прилагается ко всякому опыту и ему предшествует». В том смысле, в каком «Я мыслю» значит: я связываю, ибо «всякое связывание есть «Я связываю»[[202]](#footnote-202), то как таковое «Я мыслю» есть «Я-говорение» и «Я-речь». А «Я-говорение» подразумевает сущее, которое всегда есть Я как: «Я-есть-в-мире», то есть Я-говорение и Я-есть конституитивны по отношению друг к другу. Значит сogito - это «Я-мыслю-говорение». Далее Хайдеггер замечает: «То, что «естественная» онтическая Я-речь упускает феноменальное содержание подразумеваемого в Я присутствия, не дает онтологической интерпретации Я *никакого права* повторить *это упущение*, навязав проблематике самости неадекватный «категориальный горизонт»[[203]](#footnote-203). Таким образом, онтологическая аналитика Я констатирует различенность Я на *Я-речь* и *Я-присутствие, Я-есть*. Причем эти два полюса Я имеют четкие темпоральные характеристики. В том, что "прошлое не уходит, но *свертывается* как *внутримирное*" говорит о себе *Я-речь* присутствия. а в том, чем размыкается горизонт наступающего проявляет себя *наличное бытие* Я. Я-речь как "внутреннее" всегда обращено *назад* в прошлое в модусе "схождения бывших". Я-присутствие как наличное бытие всегда обращено вперед в будущее, проявляясь во *взгляде-вперед. Мысль-назад* и *взгляд-вперед* сущностно соотнесены со *временем*. «Естественная понятийность времени как теперь-времени, зацикливаясь на *сосчитываемости* времени в «нивелированную череду теперь»[[204]](#footnote-204), упускает из виду его *датируемость* и *значимость*[[205]](#footnote-205), ибо как бы «далеко» мы не зашли в делении теперь оно всегда еще есть теперь»[[206]](#footnote-206). Расхожая концепция времени основывается на теперь как «пустой» точке, но в то же время Хайдеггер приводит слова Канта о том, что «теперь» - это «точка перехода от бытия к ничто» и, соответственно, «от ничто к бытию»[[207]](#footnote-207). Датируемость и значимость времени суть атрибуты времени как времени исходного, причем исходного из События как события времени. Если понять модус *бывшести* как возвращения «ничто» из прошлого, а модус *наступаемости* - как возвращения «бытия» из будущего, и учесть то, что *бывшесть* сбывается в *речи* как «идеальной» проекции присутствия, а *наступаемость* развертывается во *взгляде* или *виде* того, на что этот взгляд направлен. То есть, если истолковать восхождение *речи* в вертикальном *схождении* «бывших» как идеальных знаков или *имен* к вершине вертикали, а развертывание *взгляда* в горизонтальном *расхождении* «наступающих» как реальных знаков или *ликов* по периферии горизонта, то функция времени как временение замкнутости разомкнутости бытия и одновременно как временение его возможности предстает как непрерывная функция синтезирования точки перехода от идеального Ничто к реальному Бытию и обратно за счет приведения их к спору, за счет приводящего и оправдываемого «диалектичностью» бытия к спору столкновения «идеальной» проекции и «реальной» проекции как означающих различающей их интерпозиции. *Датируемая* как *первичная* и *значимая* как *интерсимволическая* позиция *времени* есть *первый интерсимвол*. **Время образуется воз-вращением первичного интерсимвола как точки от-счета, фиксируемой *всегда* в *теперь.***

Исторический аспект философии М. Хайдеггера касается определения этапов истории метафизики Запада в соответствии с присущим для них постижением бытия истины. Вследствие чего история метафизики распадается на три этапа:

1. Античность со способом бытия истины как “открытости” (aleteia, Unverborgenheit);
2. Христианское Средневековье - с истиной как “соответствием” (adaekvatio);
3. Новое время - с истиной как “достоверностью” (certitudo). По словам А.А. Михайлова, «Хайдеггер различает три этапа развития европейской метафизики, которым соответствуют специфические установки мышления: 1) античная установка, усматривающая основание в целостности сущего--космосе; 2) средневековая установка, в которой в качестве основания выступает высшее сущее—бог; 3) установка мышления нового времени, характеризующаяся ориентацией на человека как основание всего сущего»[[208]](#footnote-208). Все три установки тесно связаны между собой и строго замкнуты на единую структуру субъективности, чья укорененность в бытии обусловливает то, что все случающееся в истории бытия возникает изнутри самого бытия как его судьба. Трансформации бытия, происходившие с ним всякий раз на поворотных пунктах, были так или иначе необходимы. И, прежде всего, необходимы для Da-sein, который призван для вынесения решения вопроса о судьбе бытия.

Каждый раз, когда менялся способ бытия в его истине, менялась эпоха, менялась историческая формация, менялась, но не изменяла самой себе, равно как и не изменяла бытию, которое освещала с новой стороны, освещая при этом то же самое. Все три эпохи истории бытия, отличаясь друг от друга, прочно укоренены в вопросе о бытии, в том, что Одно для них. Задача аналитики Da-sein - про-следить последовательность их смены, их шествие друг-за-другом и освоить место их единовременности и совместимости. Одним словом, задача Da-sein стянуть три эпохи европейской метафизики в один узел. Историю *трансцендентальной субъективности* Хайдеггер очерчивает рамками *всей* европейской метафизики, каждый очередной этап которой с необходимостью предполагает предыдущий и в то же время *включает* в себя в полноте его свершений. Хайдеггеровскую историю европейской метафизики составляют *три* этапа так, что истины всех трех этапов сущностно сопряжены друг с другом.

Прежде чем *новоевропейское миропредставление* могло состояться в том, что "сущее в целом берется таким, что оно только тогда и только до тех пор оказывается сущим, когда сущее это пред-ставленно через посредство человека пред-ставляющего и со-ставляющего"[[209]](#footnote-209), ему должно было предшествовать *средневековое миропонимание*, для которого "быть сущим значит здесь принадлежать к совершенно определенной ступени в иерархии всего сотворенного и, будучи сотворенным, соответствовать первопричине творения". Истины этих обеих эпох наследуют истину *античного миросозерцания*, для которого "сущее есть распускающееся и саморазвертывающееся, что, будучи присутствующим, находит на человека как человека при-сутствующего, то есть на того, кто сам разверзывается навстречу при-сутствующему, внимая ему".

Так три эпохи европейской метафизики, бытийно принадлежа друг другу, приводят себя к своей истине в ее *трехсоставности*. Но только последняя эпоха как *ключевая* эпоха выявляет истину истории метафизики Запада в ее *осуществленной полноте*, ибо только в ней *наружу* выступает то, что одновременно ее *центрировало* и *задавало* ее ход, обосновывая ее *стазис* и *генезис*. А именно, весь ход европейской метафизики, схема которой со-держит всю историю Европы, задан режимом прихождения *бытия* в крайность человеческой *субъективности*.

Решающий шаг в этом прихождении приписывают Декарту. Но субъективность возникла не с провозглашением Декартом принципа *cogito*, как если бы cogito было подобно вирусному заболеванию, эпидемия которого внезапно поразила все человечество. Субъективность существовала испокон веков, но *исподволь*. Но с принципом cogito владычество субъективности стало реальным и абсолютным. субъективность приходит в себя тогда, когда отцепляется от *внешней* связи с *природой*, чье понимание определяло истину античного бытия, и от *внутренней* связи с Богом, с которым отожествляется истина Средневековья. И теперь субъективность, самоудостоверяясь в своей *истине, освобождается* для себя самой. Сущее оказывается центрировано субъектом как своей основой, fundamentum так, что полностью вписывается в горизонтальный круг *пред-ставления*, которое «все сгоняет в единство ... предметности»[[210]](#footnote-210). Единство круга предметности основано исключительно на субъекте, который несет в себе *центр* всякой связи, и только исходя из него «образует сопрягающую связь с представленным»[[211]](#footnote-211). То есть *центр* одновременно центрирует и *горизонт предметности,* и *вертикаль самоудостоверяющего опредмечивания*, выступая инстанцией «уравнения всякого исчисления», для которого и человек оказывается не более чем «сущим среди сущего».

Мир, каким он был в «*самопоказываемости-себе-самому»*, в *божественной символичности*, стал целиком *для* субъекта. И в том, что «человек стал subjektum”, «он может, в зависимости от того, как он понимает себя и каким видит себя, определять и исполнять сущность субъективности». «Человек как разумное существо эпохи Просвещения - субъект в не меньшей степени, чем человек, который понимает себя как научно, волит как народ, пестует себя как расу и в конце концов замахивается на то, чтобы стать господином всего земного шара»[[212]](#footnote-212). Становясь последним основанием, вокруг которого интегрируются все порядки человеческого сущего, субъективность скрывает секрет человеческого бытия.

В “Истоке художественного творения” Хайдеггер предлагает мифопоэтическое описание конфликта двух мировых тенденций как спор мира и земли, в котором рождается художественное творение. Метафорически выраженные словами «мир» и «земля» участники спора соответствуют двум типам художественного выражения, конфликт которых, по Ницше, «рождает» трагедию, то есть функциям «дионисического» и «аполлонического». Образ спора «мира» и «земли» выражает трансцендентальную структуру, в которой центр единения соответствует «миру», а периферия объединяемого- «земле».

В этой работе Хайдеггер стремится вырваться из круга представлений, которые изображают эстетическую схему художественного творения как «чувственное свечение идеи» (Гегель). В так понимаемом художественном символе «вещность» лишь с л у ж ит организующей ее идеи. Со служением «вещности», «идее», необходимо связано то, что вещи должна быть присуща «служебность» и «полезность». «Вещность», находясь в подчиненном отношении к «идее», не светит больше своим самостоятельным светом, а вынуждена только отражать свет самой идеи. И в этом смысле Хайдеггер настаивает на необходимости вернуть вещи ее самостоятельность. Традиционную классическую терминологию Хайдеггер заменяет древнейшими символами, так «идею» он называет «миром», а «чувственную» предметность – «землей». «Мир основывает себя на земле, а земля пронизывает мир своим возвышением в нем»[[213]](#footnote-213). Функция «мира» выражает функцию центра, который удерживает края периферии или «земли». Спор «мира» и «земли» есть спор центра и периферии в их структурной взаимопринадлежности. «Мир» как центр художественного символа в своем пределе, относится к поэтическому как высшей форме искусства, а с ним и к словам и к имени «Земля» как ограничивающий предел относится к наличному горизонту, Gesichtskreis, к вещности и «чувственности». «Земля» как горизонтальное расположение земных вещей есть лицо Земли, то есть спор «мира и земли» есть спор имени и лица, который пронизывает вертикально-горизонтальную структуру трансцендентальной субъективности. Спор мира и земли выражает разрыв между функциями имени, несущем идею, или в несколько ином контексте- понятие вещи, и образа, «лица», в котором эта идея, обличается. Сферами пребывания понятия вещи и её наличного образа выступают, как известно, в кантовской философии соответственно «рассудок» и «чувственность», исток различия между которыми несет «трансцендентальная способность воображения», анализу которой Хайдеггер посвятил работу «Кант и проблема метафизики». Так понятое «воображение» несет центр разрыва между «миром» и «землей», где под одним понимается ментальное, а под другим - эмпирическое. «Воображение» как сфера разрыва «мира» и «земли» одновременно есть и место их соединения, то есть оно выполняет функцию воображаемого синтеза и как таковое выступает как главная функция субъективности. Но то, что лежит в основании этой функции- это сама субъективность, а воображение –это воображение-себя.

Субъект, опосредовав себя на основе имманентной своему существу субъект –объектной оппозиции, сначала в реальной природе, затем в идеальном Боге, и достигнув своей истины в самодостоверном основании, поставил себя в центр бытия, полностью замкнув его на себя. Отныне всякое вопрошание о бытии не может обойти субъект. Вся совокупность идеального как божественного замыкается на истине самого субъекта, а бытие как существование, выражаясь в витальной интенсивности, редуцируется к его воле. Экспликация субъект-объектной оппозиции есть мера той предосторожности, которая обеспечивает субъекту пространственно-статуарную определенность и допускаемую наличной темпоральностью увековеченность. В акте логической и оптической объективации субъект эксплицирует себя в качестве изьяна в объект, полагает в объекте свою изъятость из бытия, завязывая спор между субъективной интроекцией и объективной проекцией. Вечность бытия симулируется воображаемым постоянством субъекта как точкой, замыкающей всякую возможность бытия, и прежде всего, в модусе «бытия-к-смерти».

Под способом возвращения к бытию в его подлинности Хайдеггер понимает «подход к языку» (Unterweg zur Sprache).

# ГЛАВА III. ДЕКОНСТРУКЦИЯ СУБЪЕКТИВНОСТИ

Под «деконструкцией» мы понимаем лакановкую *субверсию*, *ниспровержение* принципа субъективности, чье господство запечатлело себя в высших достижениях классической теории субъективности и чье восхождение растянулось на протяжении всей европейской метафизики от Платона до Ницше. То есть деконструкция таким образом есть *обращение* как диаметральное переворачивание пика субъективности *вглубь* и *назад* к тому *началу*, откуда субъективности был за-дан ход. Деконструкция прежде всего связана с фактом *расщепленности* субъекта и его смещенности относительно «абсолютного места». Задачей третьей главы является непосредственно структурный анализ истории формирования субъективности, который нацелен на экспликацию единой структуры субъекта, чья планомерная диахронизация представляет процесс развертывания субъективности во времени западной истории. Вкратце вспомним о том, о чем шла речь в двух предыдущих главах. В 1-ой главе делается акцент на трех этапах европейской метафизики-Античности, Средневековья и Новом времени. Каждый из этих этапов является проекцией одной из составляющих структуры субъективности: *Телесность, горизонтальность, цикличность временных разверток* обличают вещественно-телесный план «космоцентричной» Античности как план экспликации «реальной» стороны структуры субъекта. *Номинальность, вертикальная иерархичность, линейная и направленная развернутость исторического времени* «теоцентрического» Средневековья есть проекция «идеальной» стороны субъекта, когда значимым оказывается прежде всего сотворенность мира из Слова. Вербальная креация мира отдает предпочтение духу, как свидетелю Божественного присутствия, перед телом. Наконец, Новое время в проекте картезианского cogito учреждает границу между Идельным и Реальным. Сам центр различия между идеальным и реальным является третей и конституитвной составляющей структуры субъективности. Проекцией этого центра в Новом Времени является *математический символ.*, который кладется в основание mathesis universalis. Кант в своей схеме субъективности выделяет те же три составляющие структуры логическую(«чистый рассудок»), эстетическую(«чувственность») и практическую («чистый разум»). Гегель по другому определяет ту же схему: внутреннее или идеальное означается как «в-себе бытие», внешнее, или реальное как «для-себя-бытие»и центр их различающий Гегель называет «в-себе-и-для-себя-бытием». Во второй главе говорится о произошедшем в сознании европейской цивилизации коренном переломе, перевернувшим все прежнее представление о субъекте. Шопенгауэр онтологизирует иррациональную волю, Маркс объявляет движущим принципом истории спор труда и капитала, Ницше сущность мира сводит к воле к власти, то есть в центр субъекта ставится нечто нерациональное. Гуссерль открывает темпоральную составляющую структуры субъективности. Хайдеггер, следуя мысли Ницше, продолжает критику классической рациональности и настаивает на возвращении к бытию в его подлинности. В третей главе речь пойдет о дальнейшей трансформации субъекта. Так Фрейд окончательно лишает рациональность идентичности, сводя всю её деятельность к выражению компромисса между «бессознательным» и реальностью. Структурная лингвистика в лице Ф. де Соссюра, Р.Якобсона, структурный психоанализ Ж.Лакана, структурализм Ж.Делеза онтологизируют принцип бинарной оппозиции или «релевантной корреляции», проблематизируя инстанцию центра, чья неуловимая функция задает всю динамику субъекта. Структура , трансформируясь на всем пути самореализации предстает в виде «идеальной» или «означающей» серии, «реальной» или «означаемой» серии и центра различия между ними как *инстанции их одновременного схождения и расхождения.*

## **III.1. Переход от феноменологии к психоанализу**

Казалось бы, что психоанализ возникает на пустом месте, но это только на первый взгляд. На самом деле *теория сексуальности* З. Фрейда глубоко укоренена в традиции европейской метафизики. Из наиболее удаленных предшественников Фрейдовой концепции Эроса Платонова метафизика Эроса. Христианский конфликт духа и плоти, обусловив возникновение репрессивных механизмов, явился определенной провокацией рождения психоанализа как реакции на этот конфликт. Что касается философии Нового Времени, то здесь у Фрейда также много предшественников. В случае с И. Кантом Фрейд прямо говорит о том, что «категорический императив Канта – прямой наследник Эдипова комплекса»[[214]](#footnote-214). То есть кантовский субъект как «моральная самость», *замещая* Бога как «отца», *ограничивает* себя *природным* объектом как «матерью». Свобода субъекта ограничивается объектом. Гегелевская *диалектика господина и раба* целиком укладывается не только в типичные отношения половой пары, но несет в себе аффекты *садомазохистской* схемы. О преемственности libido бессознательной «воле» Шопенгауэра Фрейд говорит сам, когда речь заходит о предшественниках. Генеалогия морального рессентимента и метафизика «воли к власти» Ф. Ницше непосредственно предшествует психоанализу Фрейда, сводя воедино *власть, наслаждение* и *удовольствие от познания*. Гуссерлево учение об *интерсубъективном символе* несомненно поспособствовало созданию учения о *символическом* в психоанализе, для которого *символ* – это основа основ. Наконец, хайдеггеровская аналитика Dasein, его концепция «озабоченного» человека напрямую связывается с психоанализом Фрейда. Лакан считает психоанализ посредником между субъектом абсолютного знания и «озабоченным» человеком. И психоанализ и аналитика Dasein по разному стремятся решить проблему *освобождения* человеческого бытия.

Историческая синхронность возникновения равноценных и самостоятельных теорий феноменологии и психоанализа, а также теории относительности, позволяет говорить об их методологической близости, и об общей причине их возникновения, связанной с релятивистским кризисом классического теоретического субъекта. *Сдвиг*, приведший к их появлению, образован *смещением* классического Я относительно «дофеноменального», «дотеоретического» центра, будь то «бессознательное» в психоанализе или «абсолютная временная позиция» в феноменологии.

Статичность классического субъекта гарантировалась совпадением его структуры со структурой «неподвижного и неизменного» бытия как *космоса*, *Бога* и *автономного разума* в соответствующие эпохи европейской метафизики. Такое положение дела сохранялось до гегелевской историзации субъекта, которая имплантировала в структуру субъективности генетическую составляющую, тем самым темпорализовав ее структуру. Главной чертой теоретической близости феноменологии и психоанализа является та, что Лакан, вслед за Хайдеггером, называет «обусловленность историчностью». И если феноменология обнаруживает темпоральность трансцендентального субъекта, то психоанализ проблематизирует индивидуальную «историю субъекта» как субъекта психоаналитического опыта. В конечном итоге обе концепции выходят к проблеме смерти, которая отбрасывает тень на всю жизнь и деятельность субъекта. Во многом Фрейд остается на принципах классического субъект-объектной оппозиции. Существуют две принципиальные функции субъекта - объект-интенция, прямая направленность и субъект-интенция, обратная направленность, по аналогии с которыми возникают два основные понятия психоанализа - Я-либидо и объект-либидо.

Я-либидо есть функция самоидентификации как принцип регулярного настаивании субъекта на самом себе, эта функция формирует «нарциссический комплекс». Объект-либидо есть функция отрицания объекта как принцип снятия (Aufhebuhg) иного или другого посредством означающего, эта функция формирует «инцестуозный комплекс» или Эдипов комплекс.

Схема трансцендентальной субъективности, будучи представлена в психоаналитической терминологии, выглядит примерно так. Она осуществляет себя в двух режимах:

1. нарциссическом, который соответствует в гегелевской философии «бытию-в-себе», чей модус реализуется функцией означивания за счет синтезирующего снятия Имени Отца, функция означающего непрерывно формируя единицу означающего стремится к 0, и
2. инцестуозном, соответствующий в гегелевской философии «бытию –для-себя», который, будучи направлен на объект, опосредствует его через означающее

Такую чисто феноменологическую основочерту сознания, как *интенциональность* или направленность на нечто иное психоанализ интерсубъективистски *обращает* в «направленность к Другому»[[215]](#footnote-215) и наделяет сообщение смыслом, чье производство только и только интерсубъективно. Психоанализ переоткрывает символическую реальность, предполагая вместо трансцендентального субъекта в качестве ее *центра Другого*. Другой – это тот же трансцендентальный субъект, но со знаком «минус» как знака его позитивного отсутствия.

Психоанализ достаточно глубоко укоренен в классической традиции кроме главного пункта, ставшего поворотным на пути от классической рациональности к неклассической. С ним же по сути совпадает и место, относительно которого была децентрована классическая субъективность. Также произошла некоторая терминологическая трансформация, а, вернее, проекция «сознательных» явлений в сферу «психики»: здесь «идентификация» с объектом понимается как одновременное «вытеснение» (Verdrngung), объективация субъекта - в режиме «фиксации», их обмен осуществляется в режиме «автоматизма повторения». За классической «спонтанностью» (Spontaneitt) сознания обнаруживается «дофеноменальный» «первичный позыв» (Trieb), мотивирующий движение сознания как «души»: «Вытесненный первичный позыв никогда не перестает стремится к своему полному удовлетворению, которое состояло бы в повторении первичного опыта удовлетворения; все замены, выработки реакций и сублимаций недостаточны, и из разности между найденным и требуемым удовлетворением создается движущий момент, который не позволяет остановиться в какой бы то ни было из создавшихся ситуаций ... Путь назад к полному удовлетворению, как правило, прегражден сопротивлениями, поддерживающими вытеснения, и, таким образом, не остается ничего иного, как движение в другом, еще свободном направлении развития, правда, без перспективы завершить процесс и достигнуть цели»[[216]](#footnote-216). «Путь в другом направлении» характеризуется тем, что он асимптотичен. Место, в котором Я достигло бы «своего полного удовлетворения», есть место абсолютной идентификации или место идентификации с «Абсолютом”, в психоаналитическом смысле это место Отца, которое стремится занять, заместить субъект.

Фрейд предлагает два принципа сексуального a priori - Эдипову триаду и бисексуальность. В значительной степени диалектика пола или полового различия развертывается вокруг двух этих признаков. Логика Эдипова комплекса такова, что субъект, прежде чем достигает самоидентификации, которая знаменует окончание полового развития или «либидинальной нормализации» (Лакан), претерпевает две идентификации, основанные на «опорном принципе» (Ablehnungsprinzip), сначала происходит *положительная* идентификация с матерью в желании обладать ею, потом—*отрицательная* идентификация с отцом в желании занять его место. В проделанной психоанализом эволюции была установлена связь позиции отца с его функцией имени. Стремящийся занять место отца субъект жаждет стать собственником имени как активной единицы языка по отношению к зависимому «отчеству».

«Вытеснение» (Verdrngung) как модус отрицательной идентификации выражает радиально-центростремительную тенденцию «психики». В логическом смысле «вытеснение» есть синтезирующее снятие (Aufhebung) *имени*, совершающееся вдоль воображаемой вертикальной оси, осуществляя тем самым идентификацию субъекта как подлежащего высказывания. Мера субъективности раз-меряется зазором как разницей между двумя параллельными кривыми, которые диаметрально стремятся сойтись в точке как вершине вертикальной оси. Мера субъективности, с одной стороны, формируясь в области воображаемого центра объективного горизонта, с другой стороны, проецируется на его периферию, которая представляет последовательную серию сингулярных объектов желания, таким образом, всякий объект желания служит всего лишь отражением желания субъекта, вожделения (die Begierde) субъекта. Субъект стремится выстроить «идентификационное зеркало» и для этого он перестраивает округу бытия, Da-horizont в предметный горизонт, интегрируя в его периферийную серию единичные объекты. Объект как представитель, презентант субъекта есть «симптом» стоящей за объектом субъективности. Структура субъективности - это «вечно возвращающаяся» сущность, образующая все новые и новые «симптоматические» объекты. Уровень высоты (или глубины) «воображаемого» вытеснения всегда соответствует радиусу горизонта, на периферии которого «фиксируется» объект как «заместитель» в-за-мен запрещенного. Способ, каким существует обмен между «вытеснением» и «фиксацией», определяется как «автоматизм повторения» (Делез).

В 23-й лекции «Введения в психоанализ», которая называется «Пути образования симптомов», Фрейд, в частности, говорит: «Возражение, поднявшееся против либидо в “Я”, принимает форму своеобразного противодействия, вынуждая выбрать такое выражение, которое может стать *одновременно* собственно выражением либидо. Так возникает симптом, как многократно искаженное производное бессознательного либидинозного исполнения желания, искусно выбранная двусмысленность с двумя совершенно противоречащими друг другу значениями»[[217]](#footnote-217). То есть, симптом - это *компромисс* между «двумя совершенно противоречащими» сферами бессознательного и сознательного, Id и Superego. Симптом - это выражение, *синхронное* либидо. Значит, симптом - это результат синхронизации либидо и реальности. Следовательно, сим-птом не что иное как *символический* объект в качестве компромисса трансцендентальной структуры и реальности. Симптом - есть представление желания. Трансцендентальный характер либидо заключается в конфликте между субъектом и объектом, который специфически переживается как конфликт *мужского* и *женского*. Этот *воображаемый* конфликт способен разрешиться порождением *символического* объекта.

Когда Фрейд кон-структурирует такие составляющие человеческого существа, то использует традиционную схему классического трансцендентализма с волей в центре и сознанием на периферии. В целом это выглядит так: с одной стороны Ego под давлением Lustprinzip в модусе желания встать в-место Id, с другой стороны, Ego должно полностью отвечать требованиям принципа реальности, то есть удовлетворять запросам Super-Ego. Как? Ego должно центрировать горизонт Super-Ego. Тем более, что Id и центр округи Super-Ego - это одно и тоже «абсолютное место». Гений Фрейд точно определил топос желания в системе символических координат - вертикальная ось желания центрирует горизонтальный круг закона. То есть, функция Ego крайне противоречива, с одной стороны, она стремится расширить радиус своего действия как радиус своей легитимации в Super-Ego; с другой стороны, она предельно возвышает высоту или уровень своей идентификации. Закономерно, что высота вертикали стремящегося к Id Ego равна радиусу круга Super-Ego.[[218]](#footnote-218)

В процессе конфликта желания и долга складывается парадоксальная ситуация. Напряжение желания возникает в за-зоре между «требуемым» как подлинной целью и символическим («найденным») объектом. Мера этого зазора есть радиус округи закона. Чем ближе желание к цели, тем дальше представляющий ее объект. Интенсивность желания и экстенсивность закона - коррелируемы. Высота вертикальной оси определяет меру напряжения желания, а проекцией этой высоты является радиус окружности закона, широта которого являет меру действенности закона. Спор высоты желания и широты закона ведется вокруг центра их разделяющего. Ситуация неразрешимая. Чем выше напряжение желания, тем шире разрешение закона, и наоборот. Вертикаль желания стремится к нулевой точке, горизонт закона выпрямляется к бесконечной прямой.

В конечном итоге Фрейд выводит диалектику желания за пределы биологически понимаемой телесности, придавая желанию трансцендентальный характер, которым отмечен режим функционирования языка. Как неоднократно замечает Лакан, только недоступность лингвистических тестов Ф. де Соссюра, Р. Якобсона по причине отстояния их во времени не позволила Фрейду описать трансцендентальный схематизм конституирования желания и описать то, как функция Logos’a приходит в движение, создавая поле языка.

Психоанализ полностью вписывается в новоевропейскую традицию субъект-объектной оппозиции, фундируя ее в схеме половой поляризации, где *мужское* совпадает с *субъектным*, а *женское* – с *объектным,* ибо «мужское включает субъект, активность и обладание пенисом, за женским остаются объект и пассивность»[[219]](#footnote-219). Оппозиция субъекта и объекта остается значимой на всем протяжении теоретического пути Фрейда. В выдающейся по своей философской значимости работе «Отрицание» (1925), Фрейд делает крайне важные замечания по аналитике субъект-объектного конфликта. Во-первых, он обнаруживает раздвоенность Я на Я удовольствия (Lust-Ich) и Я реальности (Real-Ich)[[220]](#footnote-220), чья корреляция несет субъект-объектную структуру, поляризуясь по оси *внутреннее- внешнее*, причем «не реальное, просто представленное, субъективное находится лишь внутри; иное же, реальное, наличествует также и *вовне»*[[221]](#footnote-221). В этом смысле субъективное есть *воображаемое*, когда «одно существование представления есть залог реальности представленного». Таким образом, *воображение* Фрейд определяет как «мышление», которое обладает способностью воспроизводить в представлении нечто раз воспринятое, делая его вновь наличным (gegenwärtig), в то время как объекту вовне уже нет необходимости быть налицо". Анализируя *суждение* «как процесс» Фрейд показывает, что сначала оно «воображает» «утраченный объект», «*вновь находит его»*, а затем «выносит решение, кладущее конец мыслительной отсрочке (Denkaufschub) и переводящее от мышления к деянию»[[222]](#footnote-222). Таким решением является *символизация*, «модифицированное теми или иными пропусками», «видоизмененное слиянием различных элементов»[[223]](#footnote-223). Нетрудно видеть, что центростремление *воображения* соответствует *сгущению* (Verdichtung), а центробег *символизации – смещению* (Verschiebung). Двоякость суждения манифестирует *расщепленность* Я, поскольку, с одной стороны, суждение есть центростремительное «втягивание в Я», а, с другой – центробежное «выталкивающее из Я». И «его полярность соответствует, как будто, противоположности двух принятых нами групп влечений. Подтверждение (Bejahung) – как заменитель единения – принадлежит Эросу, отрицание – наследник выталкивания – к деструктивному влечению». С одной стороны выстраивается серия: мужское – субъектное – внутреннее – воображаемое – Эрос, а с другой: женское – объектное – внешнее – символическое – Танатос.

«Самосознание» классической субъективности распадается в психоанализе на три режима идентификации, последовательно располагающиеся друг за другом. Причем каждому режиму соответствует определенная телесная симптоматика. Аналитике этой симптоматики посвящены все «Три очерка о теории сексуальности». Подчеркнем ее главные пункты, наложив доэдиповы фазы на эдиповские. *Материнская* идентификация связана с *фиксацией* на *оральном*; *отцовская* идентификация – с фиксацией на *анальном*. И, наконец, *самоидентификация*, в которой субъект обретает *мнимую* идентичность, фиксируется на *гениталиях* как своего рода *фокусе*. Надо думать, что *фиксация* на этих зонах – это *след,* симптом идентифицирующего вытеснения. То есть, вытеснение *отцовского* симптоматизируется в *анальном*, вытеснение *материнского* – в *оральном*. Субъект парадоксальным образом проходит путь идентификации: он обретает нечто тем, что его *замещает, фетишизирует*[[224]](#footnote-224).

*Материнская* идентификация жестко связывается Фрейдом с *мазохизмом*, характеризуемого *отклонением* (Verleugnung) факта *кастрации* материи и *фетишизацией* материнского фаллоса. *Отцовская* идентификация соответствует *садизму*, с присущим ему чувством *стыда* и *вины*, а также *страха* быть кастрированным в наказание за онанизм.

Мы видим, что Я на этих этапах раздвоено на *материнское* и *отцовское*, причем эта бинарность играет роль диалектической пары. В процессе отцовско-материнской идентификации индивид обретает пол. Идентификация есть «трансформация, происходящая с субъектом в процессе присвоения им определенного образа» (Лакан). Оба полюса идентификации характеризуются своим отношением к тому *центру*, чье существование обусловило сам факт их разделения. Этим центром является инстанция фаллического. Современный российский исследователь психоанализа Сергей Ушакин, комментируя Лакана, говорит: «Ирония этой фаллической сексуальности, однако, заключается в следующем. Если «женственность» становится возможной в результате *признания* девочкой факта ее исходной кастрации, то «мужественность» есть феномен, базирующийся на *страхе* возможной кастрации. Страхе, изначально вызванном именно признанием факта частной, а не всеобщей природы фаллоса/пениса, с одной стороны, и осознанием того, что его наличие не гарантирует немедленного удовлетворения (в силу присутствия отца), - с другой»[[225]](#footnote-225).

*Генитальное* венчает идентификационное восхождение Я именно тем, что мнимо уравновешивает «пре-генитальное» колебание. Но эта стабилизация, «либидинальная нормализация» отнюдь не гарантирует Я идентичность.

В работе «Недовольство культурой» Фрейд описывает классическую идентификацию термином «обособление» (Absonderung), когда Я постепенно выделяет себя из изначального единства Я и мира («…urspruenglich enthaelt das Ich alles…»[[226]](#footnote-226)) в режиме уточнения остатка (Rest) от вычитания мира из Я. Надо ли говорить, что инстанция задающая ход и направление этой тенденции вычитания как *отрицательной* идентификации есть *Оно.*

Оно, относительно которого децентрировано Я, задает различие номинальной и наличной идентификаций, совпадающих с основными функциями классического субъекта познания. Понятийное представление, чьей сферой является *идеальное*, соответствует в психоанализе «отцовской» идентификации как номинальной или *именной* идентификации. Предметное представление, находящееся в сфере *реального,* соответствует «материнской» идентификациикак наличной или *лицевой* идентификации. Самосознание субъекта предстает в психоанализе как функция компромиссного «примирения» нарциссического желания, коренящегося в *Оно*, и реальности, чьи границы совпадают с пределами *Сверх – Я.* Такое примирение находит выражение в *символе.*

## **III.2. Диалектика Имени и Лица**

Промежуточным звеном между структурной аналитикой субъект – объектной оппозиции и психоаналитической диалектикой пола является диалектика *имени* и *лица.* После того, как структурная лингвистика открыла статический принцип бинарной оппозиции и динамический принцип чередования крайностей как две фундаментальные основы функционирования языка в качестве матрицы любой знаковой системы, пронизывающих всю иерархию внутриязыковых отношений от бинаризма элементарных фонем до отношений между членами предложения, структурный психоанализ Лакана интериоризировал принцип бинаризма и принцип регулярного обмена между противоположными элементами психоаналитическим принципом гендерной дифференциации.

 При переходе от Эдипа фамилиального к Эдипу индивидуальному, основой которого является бисексуальность, выясняется, что различие функций имени и лица как половое различие имманентно сознанию, то есть, фамилиальный Эдип суть экспликация внутреннего или трансцендентального Эдипа. Структура трансцендентального Эдипа состоит из различия двух противонаправленных функций - центростремительной функции *мужского* и центробежной функции *женского*. Это различие центрируется вокруг функции воображаемого синтеза как функции фаллической сигнификации. Так устанавливается кодетерминация двух функций - функции мужского *имени* и функции женского *лица*, которые находятся в режиме диалектического обмена. Между ними происходят те же перипетии, что и в гегелевской диалектике понятия и предмета, - то имя не соответствует лицу, то лицо не соответствует имени. Речь идет о той же самой диалектике, только психоанализ – гегельянство со знаком «-».

Ставшие фундаментальным принципом структурного психоанализа слова Лакана о том, что «бессознательное структурировано как язык», существенным образом ставят проблему конвергенции языка и телесности, и их разъединения. По убеждению Лакана, Фрейд не «биологизирует» язык, равным образом как и не детерминирует культурным «семиозисом» телесность, его анализ направлен на стык языка и телесности, к той точке, где фаллос обретает статус означающего.

Язык и телесность «устремляются навстречу друг другу», но место их встречи поистине воображаемо. Язык и телесность возникаютсинхронно, и акту их совместного возникновения не способствуют ни биологические инстинкты, ни культурные «интуиции». Именно этот акт становится определяющим как в истории языка, так и в истории человеческой телесности, делая язык - идеальной схемой родового процесса, а существование человеческого рода воплощением языка как его реальности, в которую включается, по замечанию комментирующего Лакана Э. Джонса, все, что «имеет отношение к собственному телу, к отношениям родства, к рождению, к жизни и к смерти».

Язык, означающий Имя и олицетворяющая Лицо телесность являются участниками диалектической игры, которая образует историю субъекта, игры, которая основывается на изначальном неравноправии ее участников, где привилегированное значение принадлежит функции Имени. И это привилегированное значение случайным образом наследуется функцией фаллоса как каналу «субстанционально бессмертной зародышевой плазмы», то есть спермы, непрерывность потока которой выступает гарантом идентичности. Имя, подменяется семой, знаком. Ставкой, сделанной в игре имени и лица, является постоянство непрерывности, то есть бессмертие.

Движение вдоль вертикальной оси идентификации есть «извлечение корня» как семантического центра слова. Задача такого укоренения - преодоление текучести, изменяемости «лица» предметного горизонта центрированием его. Вечность бытия подменяется искусственным, воображаемым постоянством Я как точкой, центрирующей систему координат символической таксономии. Таким образом, в генезисе с и м в о л а - два участника: воображаемый центр, узурпирующий постоянство бытия и символическая периферия, подменяющая *вид* бытия.

«Чтобы освобожденный от своего утилитарного назначения символический объект стал освобожденным от «здесь и теперь» словом, изменение должно произойти не в качестве его материи (звуковая она или нет - неважно), а в том неуловимом бытии его, где символ обретает постоянство концепта.

Посредством слова, которое, собственно, уже и есть присутствие, созданное из отсутствия, отсутствие само, в тот начальный момент, постоянное воспроизведение которого различил в игре ребенка гений Фрейда, начинает именоваться. И вот из этой модулированной пары отсутствия и присутствия -. . .- и рождается та вселенная языкового смысла, в которой упорядочивается вселенная вещей»[[227]](#footnote-227). Первый факт именования отсутствия констатируется в зазоре между именем, которого еще нет, и лицом, которого уже нет, в качестве «есть» в суждении «имя есть лицо», т.е. «есть» как присутствие отсутствия различает «имя», которое еще надо вспомнить, и «лицо», которое уже пропало из виду.

Отношение имени и вещи, являясь основой истории субъекта, претерпело значительную трансформацию в длинном ряду перерождений, не потеряв, правда, при этом самого главного - центра различия между ними: от первых слов Творца, порождающих первые вещи Творения, как об этом свидетельствует библейское повествование, к диалектике понятия и предмета, разработанной Гегелем, от нее - к обмену денежного знака и товара, социальная проекция которого представила социум как противоборство двух полюсов, один из которых презентирует интересы капитала, другой - интересы труда. Таким образом, фундаментальным принципом, пронизывающим всю округу, несущим на себе печать чисто гегелевского бытия, является принцип эквивалентности имени и лица, который ставит в привилегированное положение критерий эквивалентности, соответствия и равенства как топос, который сначала (и когда-то давно) разъединил имя и лицо, а потом вызвался их сравнить.

Дьявольская игра означающего и означаемого делает значение преимуществом, наделяя анонимного и безличного Другого как центр разницы абсолютной властью.

И первичным имуществом человека становится Я - концепт, репрезентирующее свою изъятость из Бытия. Я - концепт, хранящий человека от превратностей судьбы, что бы не происходило вокруг, как бы этот круг не тек и не изменялся, центр этого круга останется неизменным, (« мне все равно», говорим мы), ибо Я уравновешивает «все» вокруг него происходящее; уравнение Я = Все - главная задача жизни субъекта, и решается она посредством критерия равенства, общего знаменателя, которым является “фаллическое означающее”. Фокус Я сопринадлежен двум сферам: с одной стороны, Имя бытия редуцируется к Я-имени, с другой стороны, Лицо бытия редуцируется к Я-лицо; таким образом Бытие переименовывается и перелицовывается в Я - по-нятие (о-владение) и Я - раз-личие. Я - фокус выступает как источник двух перспектив в виде точки: ***источник*** схождения лучей обратной перспективы вертикального начала, в которой идет формирование единичного понятия и объекта, и как источник расхождения лучей прямой перспективы горизонтов, которые определяют единство языка и предметных различий.

Чем точнее самоопределение Я, тем шире горизонт различий, это соотношение ставит субъекта в неразрешимую ситуацию. Тождество центральной позиции Я и объективного горизонта как генеральной цели воли субъекта исключительно воображаемо, это тождество – «трансцендентальная иллюзия» - обосновывающее трагическое противоречие: чем точнее саморазвитие, самоопределение субъекта, тем шире горизонт различий, значит, тем интенсивнее желание субъекта по достижению сигнификационного эквивалента сущего, основанного на воображаемом тождестве знака и объекта.

«Структурно-психоаналитическая» диалектика Имени и Лица - это вариация на тему классической проблемы трансцендентальной философии. Аналитика Имени суть лингвистический анализ, который у Канта присутствует как «трансцендентальная логика». Аналитика Лица – это аналитика принципов геометрической оптики, аналитики взгляда или «трансцендентальной эстетики». То есть, диалектика имени и лица существует как трансцендентная метафизичность диалектики ментального и реального, а срединной областью между лингвистикой и оптикой является математика.

В основе функционирования языка лежат принципы центростремления и центробега как сгущения и смещения в виде идентификационного центростремления к отцу и интеграционного центробега к матери. Так, механизм словосочетания регулируется генеративным принципом, то есть тем же принципом, который лежит в основе процесса порождения. Генеративный принцип конституирует субординацию подчиняющей и подчиняемой сторон синтагмы. Грамматическими реляциями такой субординации являются склонения по родам, числам, падежам. Падеж есть, буквально, падение, от-падение, отклонение пассивной стороны относительно активной. Способ падежа как отклонения называет способ от-падения, будь то «именование», «рождение», «творение» или «об-винение» - в любом случае (casus, - Fall) это способ про-из-ведения либо отцовского и радиального  *сгущения*, либо сыновнего и периферийного *смещения*. И в этом смысле активная сторона словосочетания является метафорой как “отцовская” метафора, а пассивная сторона метонимией как “сыновья” метонимия. Таким образом, любая синтагма структурирована как метафора метонимии или сгущение смещения.

Способ образования сложных предложений из простых регулируется тем же генеративным принципом, который осуществляет их связь посредством конъюнктивных и дизъюнктивных союзов. Причем, если функция конъюнктивного союза “и” конституирует *синхронный* порядок, то функция дизъюнктивного союза “или” - *диахронический* порядок следования слов (и означаемых им объектов) друг за другом. К тому же экспликационный, дедуктивный союз «если ... , то ...», устанавливает порядок субординации дизъюнкции и конъюнкции - сначала «тождество», затем «различие» - если «и», то «или», конъюнкция предшествует дизъюнкции. Конъюнктивный союз «и» соединяя, различает два объекта (по принципу: «тождество» пишем, «различие» - в уме), соединить теперь которые призван союз «или».

В работе «Остроумие и его отношение к бессознательному» Фрейд говорит: «В бессознательном нет этого взаимоисключения нескольких мыслей, из которых каждая сама по себе хорошо мотивирована», и далее: «...Сновидение...не знает понятия «или-или...», а только одновременное существование одного элемента наряду с другим»[[228]](#footnote-228). Функция бессознательного есть функция темпоральной синхронизации и топического синтезирования, которую в грамматическом плане исполняет функция союза “и”. Таким образом, как указывает Фрейд, в бессознательном отсутствует оппозиция - или «объект» или «понятие». В воображаемом идет поиск режима совпадения понятия и объекта, знака и образа - такой режим есть время.

Выстраивая взаимоотношения речи и языка, Лакан совершенно не случайно проводит аналогию с оптическими явлениями. Лингвистика и оптика, отличаясь друг от друга как небо и земля, испытывают диалектическую нужду друг в друге. Оптические явления – это единственный способ представить явления лингвистические, потому что по своему определению главная функция оптики – представлять. Какова же схема соотношения речи и языка, если спроецировать ее на оптический план (а другого, собственно и нет)? Во-первых, «речь подобно свету, распространяется по прямой линии»[[229]](#footnote-229), то есть, прямые лучи или «радиусы» речи перпендикулярно направляются к периферии, *попадают на горизонт*, и, способ такого падения мы называем проекцией; горизонт в данном случае есть ни что иное, как «стена языка»[[230]](#footnote-230), экран. То есть языковый объект возникает в месте пересечения или *интерференции* радиального луча речи и горизонтальной линии языка. Язык выполняет роль зеркала речи, поэтому отношение речи и языка суть «зеркальное соотношение, в силу которого то, что относится к собственному Я, воспринимается и усваивается не иначе, как посредством другого, который поэтому навсегда и сохраняет для субъекта свойства Urbild'a и прообраза собственного Я»[[231]](#footnote-231). «Держание речи», как удержание своего места в мире во имя непрерывной идентификации возможно только благодаря другому как объективирующему отражение речи от «стены языка» – *идентификация не существует без объективации* в смысле гегелевского признания. Но существует точка, относительно которой обе крайние тенденции – идентификация и объективация – получают существование, это центр «зеркального соотношения» как *центр различия* Я и другого. Движение этой воображаемой точки выстраивает воображаемую ось, вдоль которой все более идентифицирующееся Я образует все более экстенсифицирующееся поле объективации в другом. Вдоль этой оси идет идентификация Я, а поперек – образование поля отчуждающей Я объективации в другом. Этот воображаемый цент Фрейд называет Es, а Лакан предлагает называть буквально S, т.е. субъектом. Это S и центрирует систему «зеркального соотношения», движения внутри которого образуют круг, цикл. Движений этих два – тангенциально-поступательное и радиально-возвратное. Их диалектическое отношение в этом круге придает речи весь динамизм. Речь, с одной стороны, центрируясь в режиме идентификации субъекта, замыкает круг, с другой стороны, проецируясь на горизонт языка в режиме интеграции в язык, размыкает его. S как точка центра одновременно производит воображаемый синтез, синтезируя его в объективном различии. А речь, с одной стороны, упрочивает место субъекта, а с другой стороны, упрочивает стену языка.

Речь, как *поперечная волна* распространяется в направлении, перпендикулярном к горизонтальной плоскости языка, волна которого последовательно распространяется вдоль линии горизонта, с которым он собственно совпадает.

Речь постоянно стремится *замкнуть* язык. Но чем язык замыкается, тем же самым он снова и снова *размыкается* появлением нового слова, возникающим на месте вытесненного объекта. Всякая речь - это «речевой оборот», в котором «каждый очередной термин предвосхищается построением предыдущих и одновременно определяет их смысл своим обратным воздействием»[[232]](#footnote-232). Для лакановского понимания речи применимо и определение «речевой коммуникации» Романа Якобсона. *Прямой* ход речи, осуществляющийся последовательным построением фразы, действие которого заключается в *синтагматической селекции* элементов языка, довершается ее *обратным* ходом, чья функция производит *парадигматическую комбинацию*. Иначе говоря, *воображаемая* ось речи производит *централизацию символического* плана языка. Чередование *прямого* и *обратного* ходов речи строго соответствует *проективной* и *интроективной* интенциям высказывания как «сообщения». И если в *прямой* речи субъект диалогически «проваливается» в другого, теряя себя, то в *обратной* речи он вновь *возвращается* в себя, правда, теряя уже при этом другого. Очевидно, что такая понимаемая речь имеет *бинарную* структуру. В основе *диалогичности* речи лежит «бинарная оппозиция наличия и отсутствия»[[233]](#footnote-233). И эта структура пронизывает всю «иерархию» языковых элементов: фонем, монем, синтагм, высказываний, фраз. Бинаризм организуется по принципу «маркированность/немаркированность»[[234]](#footnote-234), чье противоположение структурирует все функционирование речи и языка.

Отсутствие и наличие различия предельно формализуется в оппозиции нуля и единицы, что позволяет говорить Лакану о *математизации* символической формы как таковой: «Математизированная форма, в которую вписывается открытие *фонемы* как функции парных оппозиций, образованных наименьшими доступными восприятию различительными элементами семантики, приводит нас к основам позднейшего учения Фрейда, усматривающего субъективные источники символической функции в огласовке присутствия и отсутствия»[[235]](#footnote-235). «Различительными признаками» такой «огласовки присутствия и отсутствия», различие которых и последовательная смена одного другим коренным образом входят в структуру «символической функции», являются, к примеру, различия между *звонкими* и *глухими* звуками, что делает очевидным *символический* характер *присутствия* и *отсутствия*, сводя их к противоположным полюсам оси желания. Всякое символическое отношение как *различие* предполагает такое соотношение различительных признаков как при-знаков различия (а *знак* – это и есть, прежде всего, знак *различия*), в котором их как минимум *два*, *пара*, не больше, не меньше.

Парность различительных признаков означает также то, что оба строго содействуют друг другу, ибо «коммуникативная релевантность различительных признаков, основанная на их семантической значимости, исключает любые случайные явления в их структуре»[[236]](#footnote-236). И когда Ф. де Соссюр говорит о «произвольности» соотношения означающего и означаемого, то речь идет всего лишь о *внешней* произвольности, поскольку их соотношение имеет *имманентную* детерминацию, с которой связана их *синхронность*: «Относительность зависимостей является лучшим свидетельством того, что они находятся в тесной зависимости одна от другой в синхронном состоянии системы, постоянно пребывающей под угрозой нарушения и постоянно восстанавливаемой»[[237]](#footnote-237). Смысл существования системы бинарной оппозиции сводится, по Э. Бенвенисту, к *синхронизации* того, «в силу» чего «они противопоставлены», к *синхронизации* той «основы» их «различия», которым они «определены». Итак, бинарная система, «удерживаясь в отношении необходимой обусловленности»[[238]](#footnote-238), синхронизирует имманентную основу различия как *центр различия*. Существование бинарной системы сводится к поддержанию той инстанции, которая различая, обуславливает ее существование. Инстанция различия, проводя воображаемую ось, пронизывает весь универсум.

Четко следуя духу и букве учения Фрейда, структурный психоанализ Жака Лакана выводит принципиальную расщепленность Я на трансцендентальный уровень. Конечно, такое выделение стало возможным с подачи структурной лингвистики, но проблема различия понятия и предмета лежит в истоке всей европейской метафизики. Еще на заре философии Парменид фундировал эту проблему в констатации тождества бытия и мышления, затем христианская мысль постулировала её в конфликте духа и плоти. Картезий учредил приоритет cogito над sum, res cogitans над res extensa, и этим усугубил проблему. Гегель, определял философию как диалектику понятия и предмета. Психоанализ же через структурную лингвистику, базирующуюся на оппозиции означающего и означаемого, обосновал этот стародавний спор бытия и мышления в диалектике имени и лица.

Психоаналитическая версия идентификации в структурном психоанализе Лакана основывается на зеркальном отражении, образуя предшествующую трем классическим этапам «либидинальной нормализации» так называемую «стадию зеркала». Смысл ее в том, что отраженный в зеркале образ намертво схватывается ребенком «навеки застывая» в его памяти и связывая с собой всю идентификацию индивида. То, что Лакан называет imago или Gestalt'ом, можно назвать просто лицом, ведь только как лицо человек представляется себе и другим, и телесность, чье собирание является первейшей задачей маленького индивида, начинается с лица, как того первого, что присваивает ребенок, постепенно прикрепляя затем к нему свои ручки и ножки, но лакановская версия заангажированности собственным Gestal'ом недостаточна отсутствием того, что откликается *изнутри* на идущий с внешней стороны образ. Да, imago, несомненно, символизирует, буквально олицетворяет «ментальное постоянство Я»[[239]](#footnote-239), но он не есть его инстанция. А его инстанция есть имя, пусть еще и не названное. И имя это сокрыто в ребенке до поры, до времени, пока не будет дано. Расщепленность имени и лица как то, что конституирует Я, придает весь динамизм его существованию, и без нее «история субъекта» лишается всякой диалектичности, и мы остаемся на позициях биологизаторского подхода. Дело в том, что, выражаясь на языке оптики, функция имени формируется в направлении от лица к *воображаемому* фокусу обратной перспективы, это отражение центрировавшего. Лучи обратной перспективы образуют контур канала, по которому устремляются потоки семантической интенсивности. Они, доходя до фаллоса как предельного уровня самоидентификации. превращают сперму, по словам Барта, в «субститут» имени.[[240]](#footnote-240)

Имя и лицо есть и является основными участниками той диалектики, которая, возникая намного раньше диалектики понятия (Begriff) и предмета (Gegenstand) и диалектики означающего и означаемого, от начала и до конца определяет историю субъекта. Я конституируется как раскол на Я-имя и Я-лицо, то есть Я образуется в месте строгой дизъюнкции, где либо «Я мыслю», либо «Я существую». На устранение этой расщепленности направлена вся деятельность Я, идущая вдоль оси конъюктивирования и синхронизации Я-имени и Я-лица, тщась слиться в том, что Фрейд называет Ich-Ideal, ибо конвергенця эта асимптотическая. Единственным доказательством существования этого раскола является главное следствие из него, а именно экспликацией расколотости Я является *половое различие*. И именно воображаемый центр – инициатор раскола – указывает ось, вдоль которой нарциссическое самовожделение (вспомним Begierde Гегеля) внезапно, «вдруг» оборачивается желанием Другого, относительно которого смещено Я и по образу и подобию которого оно начинает формироваться. Центральная фигура Другого- это место, где Sein (бытие) в-падает в Da-sein (здесь-бытие) , чья аналитика была бы неполна без такого экзистенциала как *желание*, значение которого для человека трудно переоценить. Другой – это тот, в ком, как пишет Лакан, «идентификации моего Я берут свое начало»[[241]](#footnote-241), и тот, кто, выдавая себя за бытие, наделяется по принципам лжеотцовства его качествами идентичности и непрерывности[[242]](#footnote-242).

В этом смысле событие первородного греха, о котором повествует библейское предание, предстает следующим образом: точка воображаемого центра (в мифологическом смысле – дьявол) производит раскол бытия, в результате которого на долю *мужского* достается *имя*, а на долю *женского* – *лицо*, то есть все то, чем является для нас Небо в религиозном смысле, божественное, «идеальное» и т.д. отныне символизируется мужским, а все что так или иначе связано с Землей, все «реальное» – женским. Далее – ужас от содеянного («страх Божий») претворяется, с одной стороны, в мужской страх перед символизирующей природу красотой женщины; страх этот вынуждает мужское вожделение «удержать» «чувствование себя» вынесением «формы во вне» (Гегель)[[243]](#footnote-243); а, с другой стороны, ужас претворяется в женский penisneid. Теперь страх склоняет враждующие стороны к сексуальному компромиссу, в котором должно разрешиться напряжение конфликта распавшихся имени и лица. Этой ситуации абсолютно тождественна схема отношений господина и раба, описанная Гегелем, где желание со стороны мужчины вызывает признание со стороны женщины – женщина как объект *отвечает* потребности, удовлетворяет *запрос* мужчины как субъекта. (Первый способ, каким проявляет себя снятие (Aufhebung) – это делением по-полам, по полам, чертой между которыми пролегает либидозное желание, проводящий раз-личие между лицами, снимаемое половым актом, делящего на втором этапе мать и дитя, в своей «символической» объективности объединяемых отцовской функцией в сфере «воображаемого» – отцовская метафора осуществляется в смещении (метонимии) от матери к ребенку. В этом смысле всякая метафора – «отцовская», а метонимия – «сыновья»).

Релевантное различие имени и лица, которым конституируются отношения внутри половой пары, стремится *стабилизировать* эту инстанцию, чьим воздействием это различие спровоцировано, а именно инстанцию *желания*. То есть, условием желания является равновесие *имени* и *лица*. Желание есть та «позитивная дистанция», на которой держится имя и лицо, являясь ее *несущими моментами*, ее *внутренней* и *внешней* периферией. То, в чем эта «позитивная дистанция» выражается есть функция *символа*, *замещающего* отсутствующий центр *сходства* имени и лица.

Лакан конституирует *бессознательное* в качестве сферы *математического* опосредования, чьей функцией является решение уравнения имени и лица (имя – лицо = 0), приведение их к *равновесию*, к *общему* знаменателю, каковой выступает фаллический символ. Фаллическая инстанция – это абсолютный символ «нехватки бытия», бытия как тотального сходства тех имени и лица, под которыми мы привыкли понимать Бога и природу.

Субъективность в новоевропейском проекте, редуцируясь, с одной стороны, через гегелевское Понятие к означающему, с другой стороны, - через кантовскую идею свободы к инстанции желания, выступает как *желание знака.*

Говоря о диалектике имени и лица, нельзя не упомянуть традицию русской религиозной философии, для которой философия имени была основной, если не самой главной, темой. Если представлять русскую религиозную философию как позднейший отголосок средневекового богословия, то можно подумать, что Имя  это только теоретический стержень христианского сознания. Однако, идея имени является ведущим мотивом всей православной мистики в её религиозном и философском аспектах и основанием «русского космизма». От Святых Отцов церкви (Нил Сорский, Григорий Палама) эстафета *имеславия* была принята русской философией. Особенно интенсивно эта тема развивалась в России в конце 19-го и в начале 20-го века Воодушевившись трудами В.С. Соловьева, А.Ф. Лосев, С.А. Булгаков, П.А. Флоренский примерно в одно время развивают идеи «философии имени». П. А. Бодуэн де Куртэне, Крушевский организуют в Казани школу лингвистики, идеи которой несколько позже подхватят члены Московского лингвистического кружка и ОПОЯЗа, куда входили В. Маяковский, В. Шкловский, Ю. Тынянов, и, наконец, пожалуй самый талантливый лингвист нашего времени Р.О. Якобсон Именно благодаря ему западная мысль, и особенно французскийй стуктурализм (К. Леви - Стросс, Ж. Лакан), познакомилась с достижениями российской лингвистики.

 Остановимся на П.А. Флоренском как на самом ярком представителе философии имени, тем более, что он вообще рассматривал имеславие как «философскую предпосылку». В работе «Строение слова»[[244]](#footnote-244) из книги «У водоразделов мысли» Флоренский разделяет строение слова на три составляющие: на две «внешние» проекции – фонему и морфему, и на «внутреннее» ядро –семему.[[245]](#footnote-245) Причем эта структура слова соответствует не только традиционно христианской триаде «тело – душа –дух», но и кантовской схеме «чувственность – рассудок – разум», так фонема – это акустически – звуковая телесность слова, морфема – системное значение слова, благодаря которому слово интегрируется в язык, она же соответствует «понятию», и семема – это дух, смысл, «божественное» содержание слова. Слово как «открывающаяся чрез лицо энергия человечества»[[246]](#footnote-246) стало тем теоретическим средоточием русской мысли, которая вобрала и успешно синтезировала в себе «реалистическую» традицию Востока, включая ислам, и «номиналистическую» традицию западно – европейского мышления.

Если структурная лингвистика говорит о принципиальной роли «нулевого знака» как центрального знака, который определяется отсутствием отличия от своей корреляционной пары, поскольку ее просто нет, то структурный психоанализ таким центральным знаком считает пенис/фаллос как инстанцию различия мужского и женского. Современный немецкий исследователь проблемы соотношения языка и сексуальности Дитмар Кампер говорит о том, что «мозг мужчины функционирует как пол женщины»[[247]](#footnote-247). То есть мозг мужчины и matrix женщины бинарно оппонируют друг другу, и как мужчины производит язык, так женщина производит человеческий род. Мужское имя и женское лицо образуют единую систему, отношения внутри которой задаются инстанцией центра их различия. Язык движется по генетическому принципу наследования Имени, выражаемый в патрилинейности, которая образует конус номенклатуры, к вершине которого устремлено родовое имя, а по его периферии располагается имя единичное. Язык является идеальной подкладкой другого плана как плана человеческого рода, в котором рассеивается наличный облик бытия.

Имя и лицо как конечные выражения идеального и реального, претворенные в индивиде, выступают в качестве трансцендентальных элементов структуры Я. И именно они позволяют применить к психоаналитической конструкции Я исторический масштаб. Таким образом, возникает возможность спроецировать статическую конструкцию субъективности, созданную психоанализом, на исторический план.

**III.3.** **Схематическая история европейской субъективности в терминах Эдипова треугольника**

Возможность перевода классической истории субъективности в терминологию Эдиповой триады дает ведущее указание самого Фрейда на то, что «онтогенез повторяет филогенез». Но как во всякой диалектике целого и части здесь происходит та же ситуация. Универсальная *филогенетическая* целостность воссоздается только когда со всей полнотой развернется *онтогенез* частного. Открытый психоанализом генезис психопатологической *индивидуальности* со всеми «регрессиями» и «фиксациями» является частной проекцией *универсальной* субъективности.

В основе отождествления универсального и индивидуального лежит уподобление родительской диады - *матери* и *отца* - двум великим первоосновам мира - *Природы* и *Бога*, а также редукция значения *родительской пары* для ребенка и его *бисексуальности* к трансцендентальной схеме универсальной субъективности. По сути, описанный Фрейдом Эдипов треугольник, есть та же самая гегелевская триада, где субъект полагает себя в «природе» - идентифицируется с Матерью, затем полагает себя в «духе» - идентифицируется с Отцом, и, наконец, достигает абсолютного самосознания - самоидентификации. Траектория этой идентификационной трансформации проста - дело в том, что амплитуда субъекта ограничена двумя областями - центральной и периферийной. Радикальное отличие фрейдовской аналитики субъекта от трансцендентальной философии в том, что последняя либо вообще исключает из своего влияния половую расщепленность, либо приписывает субъекту *мужской пол.* Фрейд же открывает расщепленность субъекта и приписавает ему бисексуальность, которая обнаруживается только на самоидентификационном этапе истории субъекта, когда происходит окончательное расщепление на субъект и объект. В основе этой дифференциации Фрейд видит половое различие, где «мужское» включает «активность», «субъект» и центральную позицию, а «женское» включает «пассивность», «объект» и периферийную позицию.

Показательны в культурном отношении «материнская» и «отцовская» эпохи. Если первая характеризуется такими культурными феноменами как космоцентризм, матриархат, язычество, политеизм, анимистический тотемизм, культ земли, плодородия и земледелия, то для второй характерны - теоцентризм, авторитарный монотеизм, вертикаль социальной иерархии, устремленная ввысь архитектура, централизирующая урбанизация. (Так Фрейд видит в «религиозной потребности» рецидив инфантильной потребности в отце[[248]](#footnote-248), только на более высоком уровне, когда неудача нарциссической идентификаци с отцом оборачивается потребностью в нем, т.е. религиозность основана на замещении бытия отцовской инстанцией.) И, наконец, наступает эпоха, где субъективность, выражаясь словами Гегеля, «доводится до своего понятия» - это эпоха антропоцентризма, полной субъект-объектной оппозиции, эпоха человека, полностью оторвавшегося от Земли-матери и от Бога-отца, эпоха индивида не укорененного ни в «Небе», ни в «Земле», а основывающего свое бытие только на своем разуме и воле.

Но явления патриархальной и матриархальной эпох нас интересуют только в той известной мере, в которой они состоялись на географическом пространстве европейской цивилизации, к которой мы собственно и принадлежим. Ареалом ее возникновения принято считать Средиземноморье, поэтому из рассмотрения выпадают большинство языческих культур в их яркой и наиболее чистой «натуралистичности», и такие богатейшие культуры, чья ментальность просто-таки стала символом всего маскулинного и патриархального.

Такое *перенесение* становится возможным только как существенным образом *возвращение*. Это отнюдь не дедуктивная *экстраполяция* с известного на неизвестное, и не синтетическое *обобщение* многообразия эмпирических данных. Сам способ такого *возвратного перенесения* возможен также, как "психоанализ стихий" Гастона Башляра, когда *сущность* и *явление* меняются местами, и то, что всегда представлялось только *феноменом*, на самом деле выступает в качестве *сущности* какого-то другого феномена.

Итак, рассмотрим историю трансцендентального Эдипа, которая предстанет как его семейная драма, чьи перипетии растянутся во все протяжение человеческой истории.

### а) Античность. Мать. Лицо

Античное *детство* Эдипа протекает в заботливом окружении горизонта, превращающего всю землю в одно большое лоно. Вся *наличная телесность*, полностью *воплощающая* собой присутствие *божественного*, светится светом «лица земли». Здесь нет и тени намека на какую-то «вертикальную» субординацию и иерархическое доминирование «небес» над «землей». Чисто горизонтальные отношения уравновешивают противостояние «небесных» и *хтонических* божеств. Мир для Эдипа-ребенка уподобляется прежде всего фигуре *Матери, Великой Матери*. Соки *Матери-земли* пропитывают все зримо-явленное, подчиняя его *оптической* логике *круга*, которым описывается все, от мелочей до горизонта пространства, от *чаши* до *диска* лучезарного солнца. *Границы* пространственного горизонта подобны границам колыбели или яслей, где есть только ребенок и его любимые игрушки.

Та же пространственная *ограниченность* объемлет игралища *спортивной арены* и *театра*. Архаический *коллективизм семейно-родового* типа складывается вокруг материнской фигуры, чей *матриархат* пронизывает весь круг жизни только горизонтальными связями.

### б) Средневековье. Отец. Имя

Средневековое отрочество Эдипа проходит в вотчине *сурового*, но *справедливого Отца*, в которой *хроника* его жизни попечительно субординируется *вертикальными* связями *патриархальной иерархии. Хроникализация* жизненного распорядка, происходящая в процедуре обмена сферы *пространственного горизонта* на сферу *временной вертикали*, задается из *перспективы* исторической темпоральности режимом "покаяния" в грехах *прошлого* и режимом "надежды на спасение" в *будущем*, порождая временную схему отношения "прошлого" и "будущего" как проекцию этической схемы отношения "греха" и "прощения", - чем *экстенсивнее* укорененность в поле *признания* человеком своих прегрешений, тем *интенсивнее* устремленность человека к *трансцендентальному* Богу. Эдипу-отроку принадлежит *пассивная* роль в конституирующей средневековую *интерсубъективность* системе: Отец-Сын. *Слово* (оно же *Имя*) Отца как инстанция *Закона предопределяет*  и регламентирует всю сеть жизненной стратификации и вместе с тем обеспечивает сохранность каждого члена семьи - *общины*.

Вертикальная связь оппозиционного *Плоти* (грамматически принадлежащего женскому роду) *Духа* (мужской род) с *Небесами*, с-видетелем которых последний является, своей проекцией на горизонт Земли ("тварной плоти") создает условия трансгрессии за пределы *языка* и *оптики* и утверждает приоритет *линейной* и *направленной* истории перед *циклической* природой, упраздняя *судьбу* в пользу *предопределения*.

### в) Новое время. Субъект. Центр.

И наконец настает пора автономной юности Эдипа, приходящейся на период Нового Времени. Потерявшая былое *очарование* и красоту Мать-природа и убитый Отец-Бог - вот обстоятельства жизни осиротевшего новоевропейского юноши. Когитальный нарциссизм полностью расквитался со своим опорно-принципиальным прошлым. Благополучно выпав поочередно, сначала из крайности идентификации с *Природой* в пользу трансцендентального Творца тварного мира, чей исток вознесся далеко от земли, затем из крайности идентификации с *Богом* путем самоудостоверивания в автономном *cogito*. Таким образом, *субъект* окончательно впал в *центр, различие* этих крайностей обусловивший, с которым совпадает и источник его собственного *расщепления*. Раскол мира на *res cogitans* и *res extensa*  спроецировался на человеческое существо различием духа и тела. *Природа*, пришедшая в режиме учреждения превосходства *идеального* над *реальным* в крайность *символа*, чье бытие сводится к тому, чтобы только *служить отражением* своего *трансцендентного* истока, теперь окончательно становится объектом *научно-технического* освоения. А то, что венчало иерархию средневекового бытия, ныне *опосредуется* в *математический органон* научного исчисления, ибо создается он за счет Имени Бога, поскольку сферой конституирования математических *идеальностей* оказывается та сфера, которая в Средние века почиталась исключительно как компетенция *Логоса*.

Психоанализ, выделив в истории индивидуального Я три этапа и редуцировав каждый к определенному трансцендентальному элементу как его конституенту, синтезировал их в единой конструкции Я. Далее индивидуальная история субъекта развертывается в универсальную историю человечества, благодаря, с одной стороны, языковой интеграции на основе именной идентификации и, с другой стороны, родовой интеграции на основе на-личной идентификации. *Мир, Бог* и *Я* выступили как проекции трех элементов единой структуры субъективности, в которой каждый является фундаментальной характеристикой соответствующей эпохи. Детальный анализ того, как эти элементы взаимодействуют в единой системе, провел Жиль Делез. . Причем, логика взаимодействия структурных элементов сводится к таким элементарным отношениям как *различие* и *повтор.*

**II.4. Модель мира в структурализме Делеза.**

Серия текстов Жиля Делеза выстраивается в такой текст, в котором непрерывно *повторяется* описание всегда одной и той же структуры *различия*. *Серийный* дискурс Делеза стремится ко все более точному схватыванию структуры, *становление* которой происходит в направлении зазора между «идеальной» и «реальной» серийными проекциями этой структуры. То есть, уточнение нацелено на их схождение и пересечение. Теоретизирование Делеза идет в режиме циклообмена бинарными крайностями в преодоление конфликта между *цикличностью* традиционной диалектики и *линейностью* трансцендентальной «логики вывода». Чего бы ни касалась структурная аналитика Делеза, любой предмет опыта она редуцирует к биполярности и к «парадоксальности» отношения внутри этой биполярности.

Прежде всего, Делез начинает с выделения сообществ *сингулярных* элементов, которые, по принципу *чередования* противоположностей выстраиваются в циклические *серии*. Серии также *коррелируют* друг с другом и образуют *молекулярные* и *молярные* серии.

Главными принципами структурных отношений в аналитике Ж. Делеза выступают *различие* и *повторение*, предельно полное описание которых дано в одноименной книге. Здесь Делез показывает сцепление *различия* и *повторения*, которое выстраивается в определенную фигуру, которая функционирует по «закону обратного соотношения».

В самом центре этой фигуры пребывает «непонятийное» и безобъектное Различие как *эссенция*, чьей *экзистенцией* является Повторение. Различие есть то, *чтó* есть *кáк* Повторение. Поскольку всякое «что» есть *различие* - оно «различие в себе». Поскольку всякое «как» есть *повторение* - оно «повторение для себя». Если *различие* есть «проведение различия», то, чем оно проводится есть *вертикальная* ось, и *различие* есть вертикальная тенденция, которая интегрирует проекции различия в единый *горизонт*, который Делез называет *серией*. Серия - это интегрированное единство *сингулярностей*, среди которых надо различать *элементы* и *случаи*.

Вся схема мира сводится Делезом к «вечному» *повторению* «одного и того же *различия*. Такая схема содержит помимо явных ницшевских реминисценций аллюзии к философии Гегеля, возводившего «противоречие» в онтологический принцип. Структура заключается во включенности инстанции *различия* в зазор *между* конституируемыми им крайностями, которых всегда, как минимум, *две*. *Двоица* - это *матрица* и *рамка* всякого отношения внутри элементарного различия. «Функция противопоставления состоит здесь в том, чтобы ограничить в правах элементарное повторение, замкнуть его на самой простой группе, свести минимум до двух»[[249]](#footnote-249). Поскольку изначальное различие - это различие *на два*, *пополам*, а пара - форма изначального повторения, то изначальное различие и изначальное повторение - одно и то же. А также «центр» различия и «центр повторения» - это одна и та же точка как центральная точка. Это центральная точка изначальных различия и повтора выступает как «означаемое», для которой «есть две означающие вещи» (Иоахим)[[250]](#footnote-250). В этом смысле Делез различает два порядка означающих как «*два реальных ряда, сосуществующих относительно сущностно иного виртуального объекта»*. Таким образом, каждый из этих реальных рядов представляет собой проективную серию, одна из которых по способу отношения к идеальном*у* есть идеальная и потому внутренняя, другая - по способу отношения к реальному есть реальная и внешняя[[251]](#footnote-251). *Идеальная* серия *свивается* вокруг вертикальной оси в спираль идеальной репрезентации, но «бесконечная репрезентация напрасно умножает точки зрения, выстраивает их в ряды; эти ряды все так же подчинены условию сходимости на одном и том же объекте, на одном мире». *Реальная* серия *развивается* вдоль горизонта в спираль реальной репрезентации, но «есконечная репрезентация напрасно умножает образы и моменты, располагая их кругами, способными к самодвижению; у этих кругов остается единый центр - центр большего круга сознания»[[252]](#footnote-252). Центр различияи повторения, являясь основанием конвергенции, схождения идеального и реального, вертикальногои горизонтального, центрального и периферийного рядов, является «парадоксальным» образом и условием их *расхождения*, *дивергенции*. Дело в том, что этот «парадоксальный элемент», «нонсенс», «виртуальный объект» и т.д. конституируется исключительно за счет различия этих двух означающих серий, конституируется именно благодаря принципиальному несовпадению этих рядов, из-за фундаментальной блуждающей «асимметрии». Делез пишет: «Виртуальный объект - частичный не просто потому, что ему недостает оставшейся в реальном части, но в себе и для себя, поскольку он расщепляется, разделяется на две виртуальные части, одной из которых всегда недостает другой»[[253]](#footnote-253). Виртуальный объект во темпоральномплане «всегда был», это как бы «давно прошедшее настоящее», а в топическом – «он там, где его находят, лишь при условии, что его ищут там, где его нет».

Мы видим, что структура, по Делезу, трехсоставна: она состоит из «децентрированного центра» и двух различаемых им проекций - вертикальнойпроекции как *интроекции* и горизонтальнойпроекции. Эта структура напрямую соотносится со временем. Однако она не просто накладывается на время, но каждая составляющая структуры строго темпорально акцентирована. Децентрированный центр конституирует непрерывную функцию Теперь, вертикальная проекциясжимается в *прошлое,* а горизонтальная проекция разжимается в *будущее.*

Поскольку центр различия конституируется как парадоксальная *конъюнкция* «быть *и* не быть», то его проекция размыкается в периферию, для которой конституитивной является *дизъюнкция* «быть *или* не быть». То есть, парадоксальный центр содержит *одновременно* некое *номинальное* (идеальное) «есть» и *наличное* (реальное) «есть», и содержит он их как *одновременное* различие, которое проецируется в *диахроническое* повторение по типу «либо есть, либо нет», «Fort/Da” , располагающееся по *периферии*. То есть, темпоральной модификацией различия является *синхрония*, а темпоральной модификацией повторения является *диахрония*. *Периферийная* проекция *центрального* различия обнаруживает *наличное*, реальное «есть» в *есть*, а *номинальное*, идеальное «есть» в «несть». То есть, периферия составляется чередованием «есть» и «несть». Это касается только ряда реальной периферии. А мы помним, что с ним коррелирует другой ряд как *идеальный* или *внутренний*. И их корреляция основана на принципиальном несовпадении, асимметрии. В то время, когда возникает элемент в *реальном* ряду, то есть, некая вещь, в то же самое время исчезаетего *идеальный* эквивалент в ряду *идеальном* как некое соответствующее ей имя. И *идеальная* серия, и *реальная* серия коррелируют относительно инстанции, которая самоконституируется как «форма пустого времени» по ту сторону номинальной *синхронии* и реальной диахронии, ни одна из которых не является «исходной» или «производной». Дело в том, что именно своим различием они утверждают эту инстанцию как центр своего различия. Обе серии скользят друг относительно друга, с одной стороны, как ряд «пустых мест», а, с другой стороны, как ряд «пассажиров без места».[[254]](#footnote-254) Инстанция, учреждающая одновременность *отсутствия* и *присутствия*, образует два ряда пассивных синтезов, и, «если первый пассивный синтез относится к настоящему» и «учреждает «эстетику», «то второй - к прошлому» и определяется «как эквивалентный «аналитике». (Поскольку *прошлое* существует в идеальной форме *памяти*, то его бытие носит исключительно номинальный или «виртуальный» характер, и в прошлое мы в состоянии проникнуть только мыслью в режиме вос-по-минания. Традиция этой гносеологической парадигмы протянулась от платоновской теории «припоминания» до гегелевского Erinnerung (“воспоминание”, и одновременно, “движение во-внутрь”). Мышление - это всегда *назад*-мышление или *вовнутрь*-мышление). Ряд прошлого и ряд будущего - это дуги некогда распавшегося круга «живого настоящего»- -«дело в том, что ряд реального (или настоящих, переходящих в реальное) и ряд виртуального (или прошлого, сущностью отличного от всех настоящих) образуют две расходящиеся круговые линии, два круга, или даже две дуги одного и того же круга по отношению к первому пассивному синтезу Габитуса»[[255]](#footnote-255).

Затем Делез приводит эти три составляющие структуры времени к соответствию триаде структуры «бессознательного» Фрейда. Фрейд сообщает бессознательному три великие неведения: «Нет», «Смерть» и «Время»[[256]](#footnote-256). «Нет» - повторение в *настоящем* или собственно *Габитус*; Смерть - повторение в *прошлом* или Эрос; и Время - это повторение в *будущем* или *Танатос*.

Поскольку серия прошлогоесть *лингвистический* поток *имен*, а серия будущего - *оптический* поток *лиц*, время есть *пауза, задержка* или *отсрочка* между ними. И *пауза* времени - это пауза *нехватки*. И здесь Делез солидарен с мыслью Деррида о различии «начала» и «изначального», так как «изначально отсутствие начала»[[257]](#footnote-257). Ибо «нет более оригинала, но вечное мерцание, в котором в свете отклонения и возвращения рассеивается отсутствие первоисточника».

Рассмотрим некоторые серии, которым в работах Делеза отведена роль слоев, чье скольжение друг относительно друга в режимах *схождения* и *расхождения* определяет всю динамику внутримировых процессов. Множество серий, взаимно переплетаясь, конденсируясь в *ризому*, тем не менее сохраняют свою *дуальность*, сохраняют различие на две большие группы серий - *оптическую* и *семантическую*, причем в последнюю вписана и *экономическая* серия, поскольку ее функцией является функция *экономического означающего*. Вообще, основным конституэнтом всякой серии выступает *центральный символ*, который есть одновременно и как символ центростремительной *идентификации*, чье движение выстраивается по *вертикали*, и как символ центробежной *интеграции*, чей ход прочерчивается линией *горизонта*.

*Оптическая серия*. Идущее в вертикальной сфере *складывание* или сведение угла зрения нацелено на схватывание идеала *нулевой* оптической формы. Здесь идет синтезирование «зерна» в смысле оптической «зернистости» как единицы оптического *разрешения*. Схватывание *единичного* объекта осуществляется как проекция структурной «формальной» вертикали на «содержательный», «объективный» горизонт сущего. Непрерывное направленное к *нулю уточнение* оптической формы, с помощью микро- и макроскопического инструментария развертывает объективный горизонт от мельчайших элементарных частиц до самых дальних звезд, причем развертывает его в совершенно гомогенную однообразную линию, лишенную какой бы то ни было разнородности. *Высота* вертикали синтезирования оптической единицы h равна (или почти равна) радиусу (лучу) размаха "паноптического" горизонта, в котором объективируются серии поднадзорных объектов R так, что выполняется соотношение:

где ∠ϕ - угол *схождения* лучей зрения, коррелятивный h;

 R - радиус *расхождения* паноптического горизонта;

√-1 – коэффицент стремления к 0.

*Экономическая* серия обуславливается возрастанием *всеобщности* денежного эквивалента, которое увеличивает пространство так называемого Мирового рынка, товарооборота, рынка труда, ведет к *глобализации* мировой экономики, которая начинает определять политическую реальность. Режимом обобщения экономического эквивалента является создание *знаменателя*, или *символической*, или *условной* единицы денежного измерения, на точности которой основана точность сравнения двух *числителей* в качестве *товаров* в процессе операции *обмена*. *Обмен*, лежащий в основании динамики труда и капитала, непосредственно относится к *метафорическому* замещению *идеальным* означающим *реальности*. Стоимость как экономическое означающее означаемого труда есть символическая мера вещи. Чем *интенсивней* экономический символ, тем *экстенсивней* мера его *интеграции*. Так, интенсивность доллара вовлекает в орбиту своей интеграции уже весь мир.

В *социальной серии*, которая выстраивается при рассмотрении Делезом аналитики "соотношения власти и знания" Фуко в одноименной книге, особый статус получает *дискурс*, чья роль заключается в том, чтобы *стабилизировать* сингулярные аффекты прочерчиванием "общей линии силы" (линии *горизонта*), интегрировать сингулярности в серии. Равноисходные серии социальных процессов и центрирующие их *инстанции* как "центры господства» ргламентируют «жизненный мир» в системе социальной стратификации. "Интегрирующие факторы, движущие силы стратификации, образуют общественные институты: Государство, а также Семью, Религию, Производство, Рынок, даже само Искусство, Мораль...»[[258]](#footnote-258).Вертикальная *диаграмма власти* коррелирует с горизонтальными *стратами знания*. Способ такой корреляции Делез называет *кодетерминацией*. И если «знание ... стратифицировано, архивизировано, наделено относительно жесткой сегментацией», то «власть, напротив, диаграмматична: она мобилизует нестратифицированные виды материи и функций, она мобилизует нестратифицированные виды материи и функций, и работает с весьма гибкой сегментарностью, ведь она проходит не через формы, а через точки, единичные точки, которым всякий раз отмечается применение силы...»[[259]](#footnote-259). *Власть* "пускает в оборот» дискурсивное *означающее* тем, что наполняет его своим властным, системно - иерархическим содержанием как *значением*, символическим значением. Так, круг *государства* зацикливается на символе государственной власти или на символической фигуре монарха, горизонт *рынка* центрируется *долларом*, и т.д. В знаменитомм манефесте «Капитализм и шизофрения» Делез (в соавторстве с Ф. Гваттари) прописывает *кодетерминацию* «машин желания» и «тела без органов». «Тело без органов» представляет собой *пассивный территориализированный*  горизонт социальных объектов как институтов, интегрируемых в «консервативно» - периферийную линию закона, округу которого центрирует единица той или иной социальной интеграции. Производство такого центрального символа идет в «революционно» -вертикальной сфере желания-власти. Диалектика закона и желания осуществляется как борьба «возрастания» (Ницше), «трансгрессии» (Батай) вертикального желания и «сохранения» или «сдерживания» этого желания периферией закона. Желание, *центростремительно* синтезируя в стремлении к центру своей *истины* очередной сингулярный объект, проецирует его на линию *центробежного* закона, и тем самым трансгрессирует за его пределы. Закон в своей охранительной функции, с одной стороны, вынужден *адаптироваться* к желанию, перестраивая «задним числом» внезапно возникшие лакуны, а, с другой стороны, закон вынуждает желание переступать себя. Система желание-закон работает по тому же принципу, что и диалектика раба и господина, где осью, структурирующей пирамиду социальной иерархии является вертикаль *желания*, а периферией этой пирамиды является линия *признания*, в феноменах которого проявляет, манифестирует себя *желание*.

*Признание* относится к *желанию* формально также, как *следствие* к *причине*, то есть, объективно это *след* виртуального желания, и только по признанию желание измеряется. И здесь социальная серия переходит в *серию психологическую*. Производство желания как «самопроизводство бессознательного» осуществляет себя в расщеплении бытия как семантико-оптического коррелята. Это расщепление бытия связано с неким онтологическим преступлением, в котором одновременно присутствует «убийство отца» и «инцест с матерью». Место этого преступления означается фрейдовским понятием Id. Формы субъективности возникают на пересечении идеальных проекций желания, черпающего свое начало в нулевом Ничто, и тангенциальных страт закона (функция Super-Ego). Психологический режим субъективности осуществляется в двух режимах: *параноидальном* центробежном волнении от центра к периферии как волнении *страха*, и *шизоидном* центростремительном волнении от периферии к центру как волнении *желания*. Имеет место *когерентность* этих душевных колебаний. *Высокочастотное* волнение желания и *низкочастотное* волнение страха *ковариантны*. Их взаимодействие выражается следующим соотношением:

Садомозахистская косистема, анализируемая Делезом в «Представление Захер-Мазоха», выявляет структурные особенности человеческой субъективности. Вся аналитика мазохизма доказывает равноправие *пассивной* составляющей структуры субъективности наряду с ее *активной* составляющей; субъективность - не голая активность, но теснейшая корреляция *активности* с *пассивностью* как условие *желания*. Чтобы стать *садистом* как активным агентом желания и сексуальности, необходимо одновременно становится *мазохистом*. Инцест и отцеубийство взаимодополнительны. *Инцест* как мазохистская идентификация с материю ("отождествление") невозможна без одновременного *отцеубийства* как садистской идентификации с *отцом* («идеализирующее» замещение). Желание возникает в том садомазохистском зазоре, который есть «открытие возможности сексуального удовольствия»[[260]](#footnote-260). Более того, этот зазор и есть сама такая возможность. Нарциссическое Я возникает только из пересечения двух взаимоотрицательных тенденций: мазохистском *центробеге* к матери и садистском *центростремлении* к отцу. В каждой из этих расстановок имеет место соответствующее акцентирование *закона*. Делез уточняет: «В случае садизма отец становится над законом в качестве верховного принципа, избирающего мать своей жертвой par excellens. В случае мазохизма весь закон переносится на мать, которая исторгает отца из символической сферы»[[261]](#footnote-261). Садизм и мазохизм представляют разнонаправленное расслоение относительно инстанции Id как инстанции «фаллоса кастрации»; садист центростремительно «вытесняет» отца, *нарциссически* идентифицируясь с законом, мазохист центробежно "отклоняет" мать, идентифицируясь с законом инцестуозно; оба, таким образом, открывают себе путь к наслаждению. Если садист наслаждается *непосредственно* устранив препятствие, то мазохист *опосредовано*, «обходным путем» получает наслаждение вменив себе «виновность», несет «кару», ибо только «кара разрешает от страха виновности»[[262]](#footnote-262). Поэтому садист в стремлении к наслаждению *маниакален*, мазохист - *обесессивен*. Садист пытается заместить инстанцию кастрации, перед которой он испытывает *страх*; мазохист готов пожертвовать собой спасаясь от кастрации, переживая ее в *комплексе*.

В этой же работе Делез говорит о «трансцендентальности» принципа удовольствия, указывая на его особую функцию *связывания* (Bindung). Поскольку «одно только связывание возбуждения и делает его разрешимым в удовольствие, то есть обеспечивает возможность его разгрузки», и «именно связывание делает возможным удовольствие как принцип»[[263]](#footnote-263), *связывание* или *синтез* выступают как «трансцендентальная форма» эмпирического наслаждения. То есть за всяким *наслаждением* стоит *синтез*, а всякая боль скрывает *анализ*. *Эротический синтез* и *танатический анализ*, *центростремительный* синтез Эроса и *центробежный* синтез Танатоса суть стороны единого Инстинкта смерти, и их непрерывное расхождение является условием его непрерывной идентичности. И, если «инстинкт» - это регулярность, непрерывность, утверждение, а «смерть» - это прерывность, различие, уничтожение, тогда структура, описываемая Делезом абсолютно парадоксальна - это некая непрерывность прерывания, идентичность различия, жизнь смерти, если угодно; то есть структура - это невозможное сочетание абсолютных противоположностей в качестве их источника. И вот минимальное условие структуры *вообще* по Делезу:

1. здесь должны быть по крайней мере две разнородные серии, одна из которых определяется как «означающая», а другая - как «означаемая»,
2. каждая из серий задается терминами, существующими только посредством отношений, переживаемых между ними...»,
3. «две разнородные серии сходятся к парадоксальному элементу, выступающему в качестве их «различителя»[[264]](#footnote-264).

Обобщенная схема структурная аналитика мировых процессов в философии Жиля Делеза предстает в следующем виде. Начальный круг Мира «вдруг» размыкается и начинает двигаться в двух перпендикулярно-противоположных направлениях: с одной стороны, он центробежно развивается в горизонтальной плоскости, образуя область периферийной проекции, с другой, он центростремительно свивается в складку вертикали, образуя центральную область. Внешняя спираль, развивающая круг в прямую , и внутренняя спираль, свивающая круг в точку, строго кодетерминированы. Линия горизонтальной спирали, как линия Внешнего протекает в распределении сегментарно-дифференцированных объектов в их экстенсивности и протяженности. Линия горизонта связывает периферию объектов, интегрируя их в серии дистрибуторного единства, тогда как *диаграмма* вертикали формирует канал *интенсивного* схватывания *сингулярного* объекта. Вертикальная складка Внутреннего синтезирует единицу измерения, которая является функтивом угла между сторонами луча зрения j, в меру которого является сингулярный объект. Углу j коррелятивен радиус R поля связанных в периферийные серии объектов так, что имеет место соотношение:

В силу пропорционального соотношения угла j и R, при уменьшении угла j идет возрастание R, то есть, при приближении угла зрения j к нулю (0), понимаемым как «уточнение», происходит возрастание радиуса поля зрения R как «расширение». Вертикаль единицы измерения складывается к 0° как точке совпадения лучей радиуса, тогда как линия горизонта выпрямляется, или развертывается к касательной или углу в 180°.

Имеет место субъект-объектный оборот – по вертикали субъект интроецируется в центр, осуществляя самоидентификацию, мера этой идентификации по горизонтали проецируется на периферию, порождая новый объект. Игра центра и периферии есть диалектика означающего и означаемого, скручивающегося и раскручивающегося, соответственно, вокруг одной и той же оси, вдоль которой образуется конус иерархии бинарных оппозиций. Её венчает *гендерная интерсубъективность* как символическая интерструктура, которая не является «ни объектом, ни понятием», но несет центр различия между ними.


## **III.5. Гендерная интерсубъективность**

Исключительную роль сыграл психоанализ в определении местоположения структуры как организующей инстанции или «абсолютного места» релятивизирующего вокруг себя все, инстанции, которая конституирует всякое различие - будь то субъект-объектная дифференциация или различие активности или пассивности. Психоанализ в полной мере воспользовался понятием, приоритет открытия которого принадлежит Гуссерлю - речь идет об интерсубъективности. Единственно чем дополнил это понятие психоанализ, так это тем, что рассмотрел в его контексте диалектики полового различия, и свое полное оформление оно получило в виде гендерной интерсубъективности.

Лакан, проводя топологический анализ бессознательного, неоднократно указывает его подлинное место, которое ни в субъекте, ни в объекте. Гендерная трансструктура есть место полового различия, которое образует два способа отношения к себе как активного и пассивного, одно отныне представляет субъект, другое - объект. Причем обе стороны отношения к центру гендерного различия в равной степени *отчуждаются* от своего бытия - одна - в желании, другая - в страхе. И здесь психоанализ, а вернее лакановский структурный психоанализ со всей категоричностью заявляет, что более нет смысла ходить круг да около «камня преткновения”, а необходимо прямо указать на стержень, на котором держится каркас психоаналитической конструкции, то есть на фаллос как сигнификат и как образ. Фаллос - это означающее указывающее на означаемое, это *достоинство* констатирующее *недостаток.* Именно гендерная интерсубъективность, будучи смысловым ядром языка и патологическом ядром телесности, рациональным зерном и смысловой единицей, является ключом либидинального генезиса и истории субъекта, который последовательно проходит все этапы прегенитальной и Эдиповой нормализации. В «материнской» Античности она оформляется в системе «дитя-мать»; в отцовском Средневековье - в системе «отец-сын», и, наконец, генезис гендерной интерсубъективности в Новое Время заканчивается системой «мужчина-женщина». На первом месте в каждом из типов интерсубъективности обязательно мужское начало, на втором - женское. Такой порядок устанавливается активностью либо пассивностью отношения к фаллосу, «мужской» интроекцией фаллоса по отношению к его «женской» проекции. Так, *материнское* развертывается в серию мать – лицо – телесность – природа – пространство – Земля; *отцовское* – в серию отец – имя – духовность – культура – время – Небо (Бог). Сам факт, что весь мир четко маркируется на две серии – *мужскую* и *женскую*, а, точнее «единая линия» (Делез) мира, с одной стороны, сворачивается в *мужское*, а с другой стороны, разворачивается в *женское*, говорит о том, что *половое различие проницает весь мир*. И дело не только и не столько в гении Фрейда, открывшего «всеобщность» половой расщепленности, а, наверное, все-таки в самом *факте его существования*, ибо дело этого факта в непрерывности гендерного деления мира, приводящего его к «приблизительному» или «смещенному» равновесию. Жиль Делез на протяжении всех своих текстов дает десятки названий этой *гендерной интерструктуре*; он называет её то «нонсенсом», то «парадоксальным элементом», то «смещенным центром» и т.д.

После того, как была вскрыта *диалектичность* Эдипова комплекса, можно сделать вывод о его трансцендентальном характере. Структура Эдипова комплекса четко совпадает с циклической структурой Я, чья *разомкнутость* имманентна самому кругу Я и провоцируется исключительно изнутри. Созданная З. Фрейдом и структурным психоанализом Ж. Лакана структура Я – универсальна. Настолько универсальна, что делает минимальным различие между психоанализом и гегелевской феноменологией. Лакан, вообще, возводит оппозицию *Гегель-Фрейд* в некий абсолют, чье историческое значение трудно переоценить. И в самом деле, если в тексте Феноменологии на место Духа поставить Желание, а вместо Понятия – Означающее, то получится вполне психоаналитический текст. Фрейдизм – это *обращенное* гегельянство. Вспомним слова Гегеля о том, что «дух познает себя, находясь в состоянии абсолютной разорванности». «Разорванность» эта полностью тождественна фрейдовой «расщепленности» (Zwiespaltung), которая конституирует функцию желания. И «разорванный» дух Гегеля, и «расщепленное» желание Фрейда не что иное, как характеристики субъективности. Славой Жижек в книге «Возвышенный объект идеологии» прямо говорит о том, что «*само-расколотость сущности означает, что сущность является «субъектом», а не только «субстанцией»*[[265]](#footnote-265). «Онтологическая дифференциация своим происхождением обязана только расколотости самого субъекта, и «субъект же является субстанцией в той мере, в какой он сам расколот и постигает себя как нечто отчужденное, данное в опыте»[[266]](#footnote-266). Проблема в том, что гегельянство – крайне *противоречиво*, оно буквально противоречиво, поскольку основано на *принципе противоречия*. И психоанализ пытается преодолеть это противоречие, но только на уровне *индивидуальности*. Гегель осмыслял *противоречие* как конфликт «рассудка» и «негативно предметной» природы. Фрейд же, понимая «рассудок» как нечто «мужское», имплантирует субъект-объектный раскол в само существо человека как различие имени и лица. Надо сказать, в том, что сексуальность и способ отношений ею конституируемый проникли во все практики человеческой деятельности, особой заслуги Фрейда нет. Все дело в «постгегелевской» ситуации, в которое *означающее* или *понятие* получает привилегированный статус. А наполнить означающее фаллическим содержанием – *мгновенное дело одной мысли* (Жижек)[[267]](#footnote-267).

Гендерная интерсубъективность определяется также как Другой, причем в том смысле, в каком его несколько образно описывает Петер Слотердайк: «Подобно внутреннему таинственному существу, своего рода домовому, это «другое» проявляло себя так, что схватить его непосредственно было невозможно. Едва начинаешь приглядываться к нему, как оно исчезает. Оно следует за сознанием, словно тень или двойник, всегда уклоняющийся от встречи с первым Я, но неотступно идущий за ним, не выдавая своего имени. Его присутствие ощушается как безочетная тревога и страх сойти с ума». Другой всегда выступает как «опосредствующее звено», «опосредованная непосредственность» как мы знаем ее по гегелевской философии. Другой как интерсубъективная инстанция в своей высшей функции есть Посредник, чье сфера деятельности охватывает весь мир и чья ось проницает весь универсум; ни одно событие истории не обходится без услуги посредничества, призванного приводить к согласию конфликтующие стороны. Структура эта также определяется через квазионтологические атрибуты – это и «идентичность негативности» Кожева, и «имманентная трансцендентность» Гуссерля. Это *непрерывность прерывания, идентичность различия*. Фрейд определяет структуру как «инстинкт смерти». Делез говорит о «фаллосе кастрации». Все эти определения пытаются предельно свести воедино абсолютные крайности. В делезовом «фаллосе кастрации» парадоксально то, что «фаллос» *позитивируется* посредством *негативной* «кастрации»; фаллос как *позитивность*, как *центр* определяется через *негативность* кастрации как *различия*. Таким образом, фаллос кастрации – это центр различия. Причем не классическое «тождество различия», «единство противоположностей» а именно центр различия. *Фалличность* центра отражается в самом понятии центра в его универсальной функции и повсеместном наличии. «Фаллос кастрации» как гендерная интерструктура оказывается обоюдоострым оружием, разом нанося ущерб двум участникам той распри, которую он провоцирует. Двуединство «неслиянного и нераздельного» Бытия распадается на Именное и Лицевое; проекцией первого является «мужское», проекцией второго – «женское». Их спор отныне пронизывает всю историю человечества в плане Слова как *языка* и в плане Света как *наличного горизонта*. Гендерная интерструктура всегда держит на «позитивной дистанции» вот- вот готовые сойтись серии. Таким образом, гендернаяинтерсубъективность венчает всю иерархию бинарных оппозиций, вертикаль которой сжимает «мужскую» серию, а горизонт – разжимает серию «женскую». Трагедия мироистории заключается в тотальном коитусе Имени и Лица, Неба и Земли, которые есть, одновременно, *инцест* субъекта с Матерью-Природой как хищническое опустошение и разграбление природных ресурсов с помощью арсенала науки и техники, посредством всего того, что Хайдеггер определяет как Gestell (остов, каркас) и *убийство* Отца-Бога как той симптоматологии кризиса европейской культуры, которую Ницше свел к единому слову «Gott ist tot” (Бог мертв).

И судьба человека приводится к *решению* в зазоре этих двух трагических пределов, распространяясь далеко за пределы его рождения и смерти, и протягиваясь в три основных этапа европейской истории, где языческой Античности соответствует «материнский» этап, и потому Античность – эпоха Лица. Монотеистическому Средневековью соответствует этап "отцовский", а значит оно – эпоха Имени. Основанному на автономном cogito Новому Времени соответствует этап самоидентификации. И у этой истории есть также своя фигура – фигура эта в общем и целом подобна гегелевской спирали и представляет собой конус, состоящий из двух областей: вертикальной и горизонтальной. «Небесная» или «отцовская» вертикаль Имени, центростремительно скручиваясь вверх, сжимает концы лучей обратной перспективы, стремясь сжаться в точку; в логическом смысле такое центростремительное сжатие есть Aufhebung (снятие). "Земной" и "материнский" горизонт Лица, прямоперспективно располагаясь по осям системы координат, центробежно раскручивается, стремясь к прямой. Точка и прямая, 0 и ∞ - вот воображаемые пределы распада бытия. *Центральной* (третьей) областью, различающей сферы идеального и реального, является область субъективности со всегда смещенным центром. Воображаемый характер центра различия между Именем и Лицом указывает на то, что сама *идея центра* (идея как «фантазия», «иллюзия») фиксирует, замещает и скрывает «неполноту бытия». Одним словом, центр (как его идея) – *симулякр* бытия. Идеальность (классика) или иммагнитивность (постклассика) центра различия как математической точки нуля, делает его совершенно неуловимым и, тем самым, опасным, ибо он, непрерывно мигрируя в пустоту собственного ничтожества, постоянно *превращает бытие во время*.

# ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, вопрос о том, что первичней – дух или материя, бытие или мышление, «Небо» или «Земля» соразмерный хайдеггеровскому вопросу о бытии, никогда не закрывался. Вопрос о «первичности» претерпевает ряд значительных трансформаций – «дух» и «материя», как две диаметральные крайности, постоянно меняясь местами, приводят в движение человека, придумавшего этот вопрос и став несущим моментом вопроса об их различии. Коренным вопросом, под которым история бытия пришла в крайность человеческой субъективности, стал проблематизированный Парменидом вопрос о «тождестве бытия и мышления». Но субъективность выступила в определенности новоевропейского идеала разума только после того, как пришли в крайность оба участника онтологического конфликта, сначала «бытие» в специфическом античном смысле ΦΥΣΙΣ, затем мышление, став заложником христианского конфликта духа и плоти, было призвано к свидетельству «божественного» присутствия. И вот когда бытие и мышление вышли из тождества, в качестве центра их различия определилась субъективность, с имманентной для неё оппозицией субъекта и объекта. «Непосредственная неопределенность» бытия пошатнулась, когда заступил в центр круга онтологического тождества, обнажив зазор, который разомкнул края бытия. Наличная вещность мира постепенно деградировала, проходя через аристотелевское hyle, подверженного оппозиции «возможность»- «действительность», став в средневековых доктринах тварной, пассивной материей, какой-то глиной, превратившись, наконец, в полный оbjektum, предмет, противо-став (Gegen-stand), и теперь представляет собой математически исчислимое «движение точечных масс» (Хайдеггер). Логос, суверенное вместилище мира, становясь божественным посредником в Средневековье, затем превращается в Новое время в логическое понятие, которое подчиняется математическому символу, чтобы, напоследок, деградировать в семантический знак, не более, чем в информационный значок. Так тождество бытия и мышления претерпевает значительную трансформацию, медленно, но верно редуцируясь к центру этого тождества, каковым оказывается, как бы это не было странным, субъективность, причем, если поначалу решение тождества бытия и мышления касалось исключительно судеб европейской цивилизации, то теперь все более интенсифицирующаяся субъективность центрирует, и тем образует кон, на который ставится судьба человечества в целом, интегрируя вокруг себя все теоретические и практические порядки человеческого сущего. Отечественный исследователь субъективности В.В. Лапицкий также полагает, что округа, символом интеграции которой является субъективность, распространяется далеко за пределы чистой теории: « В философски отрефлектированой форме нашли отражение следующие важные моменты: становление науки не только как системы знаний и системы деятельности, но и как социального института; становление человечества как единого социально - промышленного, географически – торгового и интеллектуального организма; атомизация индивидов и частного интереса и формирование «вещного» отношения к миру; складывание наций и государств, классов и партий как реальных субъектов культурно – исторического развития…»[[268]](#footnote-268). Таким образом, человечество представляет собой «субъект – человечество», на уровне которого задается «всемирно-исторический масштаб исследования познавательной активности субъекта» и под которым понимается «социо - природный феномен, взятый в его генетическом и структурном аспектах, всемирно – историческое образовние, всеобщие характеристики которого в снятом виде сохраняются в каждую конкретно – историческую эпоху»[[269]](#footnote-269).

Эта тенденция по универсализации субъективности выступила в своей полноте в Новое Время в проекте cogito. Далее Кант разделяет субъект на логическо-рассудочную и чувственно-эстетическую стороны, оставляя при этом по ту сторону их различия «вещь-в-себе», которую Гегель в Понятии снимает, заодно «примиряя» в нем «в-себе-бытие» и «для-себя-бытие». Кант обнаруживает огромный энергетический ресурс в автономной «свободе воли», собственно он уравновешивает волей конфликт между рассудком и чувственностью. Гегель вставляет кантовскую «свободную волю» в абсолютную форму *понятия*. Теперь субъективность - это волящее понятие, знак, чье стремление существенно направлено как «падение». Субъективность есть «падающая звезда».

Произошедшее в результате рационализации замещение бытия разумно - ограниченной *волей* и *понятием* обернулось непредвиденными для разума последствиями. Попранная сторона теперь врывается в существо человека нетеоретиескими практиками, и вновь напоминает о себе как капитал, воля к власти, либидо. Фрейд пытается выйти из-под ангажированности чего-то, что «трансцендентно» интеллектуально-честному анализу врача, просто исполняющего свой профессиональный долг, и из-под ангажированности «духом», и, стало быть, ему чужд «идеализм», и из-под ангажированности «материей» и, значит, ему чужд «биологизм» и «эмпиризм». Фрейд ищет «откуда есть пошло» различие между «мужским» духом и «женской» плотью. Поистине, он мыслит вопреки любым ценностям, какой бы лагерь - идеалистический или материалистический, метафизический или позитивистский - они не представляли, возводя половое различие, в конечном итоге, в статус «онтологической дифференциации».

Все дело в *делении* бытия на две никак неуравновешиваемые половины, в делении бытия по-полам как по полам. Инстанция системного *означающего*, означая бытие, тем самым скрывает, утаивает его. Означающее, манифестируя бытие, на деле у-ничтожает его. И, повторимся, та *идея центра*, которая пронизывает всю символическую систему человеческого бытия, есть *симулякр* бытия. Нам остается в преодоление символического различия мыслить в направлении бытия. Но «мышление же начнется лишь тогда, когда мы постигнем уже, что возвеличавшийся веками разум - это наиупрямейший супостат мышления»**[[270]](#footnote-270)**.

После исчерпания имманентных ресурсов релятивисткой трансформации субъективность вылезла из своих теоретических яслей, и спроецировалась в обстоятельствах внешнего характера. Речь идет о постигнувшем Европу и мир в целом духовном кризисе, который разразившийся в XIX веке, продолжил свирепствовать в веке ХХ, ввергнув мир в две мировые войны. Глубочайшие потрясения в областях культуры, экономики, политики, науки, государственного строительства, тотальная «переоценка ценностей» в сфере морали, образование геополитического противостояния Востока и Запада - все это и многое другое связано, прежде всего, с кризисом теоретического субъекта, отражающегося во всех отраслях деятельности человека. Эпистемологическая симптоматология кризиса субъективности чрезвычайно обширна: это и «нигилизм» Ницше, и «галилеевская математизация природы», о которой говорит Гуссерль в «Кризисе европейских наук», и хайдеггеровское «забвение бытия», это, наконец, фрейдовская психопатология, которая, смыкаясь с соссюровской лингвистикой в структурном психоанализе, открывает судьбоносную роль культурного символа, который, обладая «вечно возвращающейся» структурой, оказывает на субъект тотальное влияние. Интерсубъективный символизм в его темпорализирующей функции есть модус, в котором формируется фигура «абсолютного» Другого как носителя структурообразующего сосредоточия языкового поля, которое развертывается между Я и Ты непреодолимой пропастью. Современное состояние исследования проблемы субъективности делает вывод о конечной сводимости самых глобальных проблем мира и общества к изначальной расколотости субъекта, поэтому оно занято поиском предельного, последнего *символа* этой расколотости.

Предельно актуальное значение проблема истории и структуры субъективности приобретает в контексте современной ситуации в мире, чья геополитическая карта характеризуется противостоянием Востока и Запада, каждый из которых можно рассмотреть как проекцию одной из составляющих сторон структуры субъективности. Недавние события в Нью-Йорке и Вашингтоне со всей очевидностью демонстрируют тот факт, что идеологические системы Востока и Запада плоть от плоти конституирующей их субъективности как центра их различия, различия «трансцендентной» воли маскулинного Востока и «трансцендентального» знака феминного Запада.

# СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

|  |  |
| --- | --- |
|  | 1. Автономова Н.С. Проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. – М., 1977.
2. Автономова Н.С. Рассудок. Разум. Рациональность. М., 1988.
 |
|  | 1. Аристотель. Собрание сочинений в 4-х тт. – М., - 1974.
 |
|  | 1. Барт Р. Избранные работы. – М., 1994.
 |
|  | 1. Батай Ж. Ненависть к поэзии. – М., 1999.
2. Батай Ж. Литература и зло. -М., 1995
 |
|  | 1. Батай Ж. Теория религии. – Минск, 2000.
 |
|  | 1. Бахтин М.М. Поэтика Достоевского. – М., 1995.
 |
|  | 1. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М., 1979.
 |
|  | 1. Башляр Г. Вода и грезы. – М., 1998.
2. Башляр Г. Психоанализ огня. –М., 1997
 |
|  | 1. Бенвенист Э. Общая лингвистика. – М., 1974.
 |
|  | 1. Бёме Я. Аврора, или утренняя заря в восхождении. – М., 1991.
2. Боннар А. Греческая цивилизация.-М., 1995.
 |
|  | 1. Бюлер К. Теория языка. – М., 1993.
 |
|  | 1. Вебер М. Избранное. Образ общества. – М., 1994.
 |
|  | 1. Визгин В.П. Генеалогия культуры: Ницше, Вебер, Фуко. // Постижение культуры. – М., 1998.
 |
|  | 1. Визгин В.П. Ницше глазами Делеза // Вопросы философии, 1993, № 4.
 |
|  | 1. Волошинов В.Н. Марксизм и философия языка. – М.-Л. – 1927.
 |
|  | 1. Волошинов В.Н. Фрейдизм. – М.-Л., - 1927.
 |
|  | 1. Гайденко П.П. Искушение диалектикой: пантеистические и гностические мотивы у Гегеля и Вл. Соловьева // Вопросы философии, 1998, № 4.
 |
|  | 1. Гайденко П.П. Онтологический горизонт натурфилософии Аристотеля // Философия природы в Античности и в Средние века. Ч. 1, - М., 1998.
 |
|  | 1. Гайденко П.П. Эволюция понятия науки (XVII – XVIII вв.). – М., 1987.
 |
|  | 1. Гегель Г.В.-Ф. Наука логики. – СПб., 1998.
 |
|  | 1. Гегель Г.В.-Ф. Реальная Йенская философия // Гегель Г.-Ф.-В. работы разных лет, Т. 1. – М., 1972.
 |
|  | 1. Гегель Г.В.-Ф. Сочинения в 14-ти томах. Энциклопедия философских наук. Наука логики. Т. 1, М.-Л., 1930.
 |
|  | 1. Гегель Г.В.-Ф. Феноменология духа. - СПб., 1991.
2. Гегель Г.В.-Ф. Наука Логики.-СПб.,-1997.
 |
|  | 1. Голосовкер Я.Э. Логика мифа. – М., 1987.
2. Грякалов А.А. Структурализм в культуре 20-го века.(Историко- методологические аспекты). Автореферат докторской диссертации.- СПб., -1992.
 |
|  | 1. Грякалов А.А. Структурализм в эстетике. – СПб., -1989.
 |
|  | 1. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – М., 1984.
 |
|  | 1. Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. – М., 1990.
 |
|  | 1. Гуссерль Философия как строгая наука. – Новочеркасск, 1994.
 |
|  | 1. Гуссерль Э. Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. I. – М., 1999.
 |
|  | 1. Гуссерль Э. Картезианские размышления. – СПб., 1998.
 |
|  | 1. Гуссерль Э. Собрание сочинений. – Т.1. Феноменология внутреннего сознания времени – М., 1994.
 |
|  | 1. Декарт Р. Собрание сочинений в 2-х тт. – М., - 1991-1992.
 |
|  | 1. Делез Ж. Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип. – М., 1990.
 |
|  | 1. Делез Ж. Логика смысла. - Екатеринбург, 1998.
 |
|  | 1. Делез Ж. Логика смысла. - СПб., 1995.
 |
|  | 1. Делез Ж. Представление Захер-Мазоха // Венера в мехах. Л. фон Захер-Мазох. Ж. Делез. З. Фрейд. - М., 1992.
 |
|  | 1. Делез Ж. Различие и повторение. - СПб., 1998.
 |
|  | 1. Делез Ж. Тайна Ариадны // Вопросы философии, 1993, № 4.
 |
|  | 1. Делез Ж. Фуко. – М., 1988.
2. Деррида Ж. О почтовой карточке. От Сократа до Фрейда и не только. – Минск, 1999.
 |
|  | 1. Деррида Ж. Письмо и различие. – СПб., 2000.
 |
|  | 1. Достоевский Ф.М. ПСС в 30-ти тт.- Т.1-5.-Л., 1982.
 |
|  | 1. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. – М.,1987.
 |
|  | 1. Жижек Славой. Возвышенный объект идеологии. – М., 1999.
 |
|  | 1. Зарубежная эстетика и теория литературы XIX - ХХ вв. – М., 1987.
 |
|  | 1. Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. – СПб., 1994.
 |
|  | 1. Из истории культуры средних веков и Возрождения. – М., 1974.
 |
|  | 1. Исаков А..Н. Сухачев В.Ю. Этос сознания. – СПб, 1999.
2. Исаков А..Н. Философская аналитика объективного мотива //В сб. «Метафизические исследование» № 1, СПб, 1997.
3. Исаков А..Н. Квазивременная структура исторического сознания.// В сб. «Метафизические исследование» № 3, СПб, 1997.
 |
|  | 1. Канетти Элиас. Масса и власть. – М., 1997.
 |
|  | 1. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Собрание сочинений в 8-ми т. Т.4. – М., 1994.
 |
|  | 1. Кант И. Критика способности суждений. – М., 1994.
 |
|  | 1. Кант И. Критика чистого разума. – М., 1994.
 |
|  | 1. Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Собрание сочинений в 8-ми т. Т.4. – М., 1994.
 |
|  | 1. Карсавин Л.П. Культура средних веков. – Киев, 1995.
2. Карсавин Л.П. Монашество в средние века. – М., 1992.
3. Карсавин Л.П. Святые Отцы и учители Церкви. – М.,1994.
 |
|  | 1. Катасонов В.Н. Метафизическая математика XXVII в. – М., 1997.
 |
|  | 1. Кожев А. Тирания и мудрость // Вопросы философии, 1998, № 6, с. 92-119.
 |
|  | 1. Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда. – М., 1997.
 |
|  | 1. Лакан Ж. Семинары. Кн. 1. – М., 1998.
 |
|  | 1. Лакан Ж. Семинары. Кн. 2. – М., 1998.
 |
|  | 1. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. – М., 1995.
2. Лапицкий В. В. Структура и функции субъекта познания. – Л., -1983.
 |
|  | 1. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. – М., 1992.
 |
|  | 1. Лейбин В.М. Психоанализ и философия неофрейдизма. – М., - 1977.
 |  |
|  | 1. Лейбниц Г.Ф. Собрание сочинений в 4-х тт. – М., - 1984.
2. Лекторский В.А. Субъект. Объект. Познание.-М., -1980.
3. Линьков Е.С. Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга.-Л., -1973.
4. Линьков Е.С. Становление логической философии.// Гегель Г.В.Ф. Наука логики. – СПб.,-1997.
 |
|  | 1. Лосев А.Ф. Античная мифология в историческом развитии. – М., 1957.
 |
|  | 1. Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. – М., 1993.
 |
|  | 1. Лосев А.Ф. История античной философии. – М., 1998.
 |
|  | 1. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. – М., 1994.
 |
|  | 1. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М., 1993.
 |
|  | 1. Лукач Д. История и классовое сознание – М., 1986.
 |
|  | 1. Мамардашвили М.К. Сознание как философская проблема // Вопросы философии, 1990, № 10, с. 3-18.
 |
|  | 1. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844-го года // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. - М., 1974. т. 42.
 |
|  | 1. Мифологический словарь. – М., 1994.
 |
|  | 1. Молчанов В.И. Cogito. Синтез. Субъективизм // Вопросы философии, 1996, № 10.
 |
|  | 1. Называть вещи своими именами. Программные выступления мастеров западноевропейской литературы. – М., 1986.
 |
|  | 1. Неретина С.С. Слово и текст в средневековой культуре. История: миф, время, загадка. – М., 1994.
 |
|  | 1. Неретина С.С. Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абеляра. – М., 1994.
 |
|  | 1. Ницше Ф. Воля к власти. – М., 1997.
 |
|  | 1. Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. Т.1,2. - М., 1990.
 |
|  | 1. Петров М.К. Античная культура. – М., 1997.
 |
|  | 1. Платон. Собрание сочинений в 4-х тт. – М., 1991-1994.
 |
|  | 1. Прехтль П. Введение в феноменологию Гуссерля. – Томск, 1999.
 |
|  | 1. Проблема сознания в современной западной философии М., 1989.
 |
|  | 1. Пропп В.Н. Морфология сказки. – М., 1969.
 |
|  | 1. Русский язык. Энциклопедия. – М., 1998.
 |
|  | 1. Руткевич А.М. От Фрейда к Хайдеггеру. – М., - 1985.
 |
|  | 1. Руткевич А.М. Психоанализ и современная философская культура. – М., 1997.
 |
|  | 1. Семиотика. – М., 1970.
 |
|  | 1. Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. – М., 1993.
2. Слотердайк П. Критика цинического разума.- Екатеринбург.-2001.
3. Соссюр Ф де. Курс общей лингвистики. – Екатеринбург, 1999.
 |
|  | 1. Спиноза Б. Этики. – СПб., -1993.
2. Средневековая архитектура и монументальное искусство.СПб., 1999.
 |
|  | 1. Структурализм: "за" и "против". – М., 1975.
 |
|  | 1. Танотография Эроса. – СПб., 1994.
 |
|  | 1. Тахо-Годи А.А., Лосев А.Ф. Греческая культура в мифах, символах и терминах. – СПб., 1999.
 |
|  | 1. Ушакин С. Поле пола: в центре и по краям // Вопросы философии, 1999, № 5, с. 71-74.
2. Философия эпохи постмодерна. – Минск. -1996.
 |
|  | 1. Фишер Куно. Декарт. – СПб., 1994.
 |
|  | 1. Флоренский П.А. Смысл идеализма. – М. 1988.
 |
|  | 1. Фрагменты ранних греческих философов. – М., 1989.
 |
|  | 1. Французская философия сегодня. Анализ немарксистских концепций. – М., 1989.
 |
|  | 1. Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции 1-15. – СПб., 1999.
 |
|  | 1. Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции 16-35. – СПб., 1999.
 |
|  | 1. Фрейд З. Влечения и их судьба. – М., 1999.
 |
|  | 1. Фрейд З. Основной инстинкт. – М., 1997.
 |
|  | 1. Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному. – М., 1988.
 |
|  | 1. Фрейд З. Толкование сновидений. – Ереван, 1991.
 |
|  | 1. Фуко М. Воля к истине. – М., 1996.
 |
|  | 1. Фуко М. Ницше, генеалогия, история // Философия истории постмодерна. – Минск, 1996.
 |
|  | 1. Фуко М. Слова и вещи. – СПб., 1994.
 |
|  | 1. Хайдеггер М. Бытие и время. - М., 1997.
 |
|  | 1. Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993.
 |
|  | 1. Хайдеггер М. Избранные работы. - М., 1993.
 |
|  | 1. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. – М., 1991.
2. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики.-М.,-1997
 |
|  | 1. Хейде Л. Осуществление свободы. Введение в гегелевскую философию. – М., 1995.
 |
|  | 1. Хейзинга Й. Осень Средневековья. – М., 1988.
 |
|  | 1. Херманн Ф-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. - Томск, 1997.
 |
|  | 1. Хюбнер Курт. Истина мифа. – М., 1996.
 |
|  | 1. Человек и общество в античном мире. – М., 1998.
 |
|  | 1. Шелер М. Ресентимент в структуре морали. - СПб., 1999.
 |
|  | 1. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. - Минск, 1999.
 |
|  | 1. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. I-II- М., 1993.
 |
|  | 1. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. – М., 1992.
 |
|  | 1. Шпенглер О. Закат Запада – М., 1991.
 |
|  | 1. Экхарт М. Духовные рассуждения и проповеди. – М., 1992.
 |
|  | 1. Элиаде М. Священное и мирское. – М., 1991.
 |
|  | 1. Язык и человек. – М., 1970.
 |
|  | 1. Якобсон Р. Избранные работы. – М., 1985.
 |
|  | 1. Якобсон Р. Работы по поэтике. – М., 1987.
 |
|  | 1. Якобсон Р. Шифтеры, глагольные категории и русский глагол // Принципы типологического анализа языков различного строя. – М., 1972.
2. Brems М. Freicheitsphilosophie in der Neuzeit. Romstadt- 1987.
3. Freud S. Abriss der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur. F.a.M./Hamburg. 1991.
4. Freud S. Psychoanalyse.
5. Heidegger M. Jaspers K. Briefwechsel 1920-1963. – München – 1992.
6. Heidegger M.Аus der Erfahrung des Denkens.- Pfüllingen- 1965.
7. Heidegger M. Nietzsche.- Bd.1-2. Pfüllingen, - 1960.
8. Heidegger M. Unterwegs zur Sprache.- Pfüllingen.- 1960.
9. Heidegger M. Vier Seminare.- Frankfurt am Mein.- 1977.
10. Heidegger M. Wegmarken – Frankfurt am Main. – 1967.
11. Ziegler S. Heidegger, Hölderlin und aleteia. – Berlin.-1991.
 |

1. Лосев А.Ф. История античной философии. – М., 1998, с. 5; Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. – М., 1957, с. 51. [↑](#footnote-ref-1)
2. Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. – М., 1957, с. 461. [↑](#footnote-ref-2)
3. Там же, с. 46. [↑](#footnote-ref-3)
4. Там же, с. 61. [↑](#footnote-ref-4)
5. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М., 1993, с. 13. [↑](#footnote-ref-5)
6. Хюбнер К. Истина мифа – М., 1996, с. 65. [↑](#footnote-ref-6)
7. Там же, с. 66. [↑](#footnote-ref-7)
8. Тахо-Годи А.А. Лосев А.Ф. Греческая культура в мифах, символах и терминах. – СПб., 1999, с. 11. [↑](#footnote-ref-8)
9. Лосев А.Ф. История античной философии. – М., 1998, с. 5. [↑](#footnote-ref-9)
10. Лосев А.Ф. Античная мифология в историческом развитии. – М, 1957, с. 18. [↑](#footnote-ref-10)
11. В мифе впервые бытие приговорено к тому, чтобы быть сказанным в слове вплоть до той драматической развязки, когда бытие будет схвачено в *понятии* [↑](#footnote-ref-11)
12. Хюбнер К. Истина мифа. – М., 1996, с. 175. [↑](#footnote-ref-12)
13. Там же, с. 172. [↑](#footnote-ref-13)
14. Там же, с. 174. [↑](#footnote-ref-14)
15. Цит. по Хюбнер К. Истина мифа. – М., 1996, с. 179. [↑](#footnote-ref-15)
16. Хюбнер К. Истина мифа, с. 144-152. [↑](#footnote-ref-16)
17. Человек и общество в античном мире. – М., 1998, с. 296. [↑](#footnote-ref-17)
18. Хюбнер К. Истина мифа. – М., 1996, с. 137. Элиаде М. Священное и мирское. – М., 1991, с. 57. [↑](#footnote-ref-18)
19. Удивляет столь «ранняя» в истории человечества интуиция в то, что бог приносит себя в жертву, для того чтобы человек стал богом. Мифология «смертности бога» в древнегреческой культуре очень обширна, вспомним хотя бы миф о Дионисе Загрее. [↑](#footnote-ref-19)
20. Хюбнер К. Истина мифа. – М., 1996, с. 174-175. [↑](#footnote-ref-20)
21. Да, слова типа "перенос", "замещение", "симуляция", "символ" взяты из структурального словаря, и было бы запрещено их посредством интерпретировать "архаичное", если бы не одно "но" – но только посредством интерпретации через эти слова и этим словам возвращается их первоначальный смысл. [↑](#footnote-ref-21)
22. "Что может быть более праздничным, чем наказание" – НицшеФ. Собр.соч. в 2-х т.т. Т.2.С.68. [↑](#footnote-ref-22)
23. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки. // Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. М, 1990, т. 1, с. 84. [↑](#footnote-ref-23)
24. Там же, с. 70. [↑](#footnote-ref-24)
25. Цит. по Петров М.К. Античная культура – М., 1997, с. 274-275. [↑](#footnote-ref-25)
26. Хайдеггер М. Одно изречение Анансимандра // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. – М., 1991, с. 56. [↑](#footnote-ref-26)
27. Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996, с. 172. [↑](#footnote-ref-27)
28. Хайдегер М. Одно изречение Анаксимандра // Хайдегер М. разговор на проселочной дороге. – М., 1991, с. 54. [↑](#footnote-ref-28)
29. Martin Heidegger- Vier Seminare.-Frankfurt am Mein.-1977. С. 11-16. [↑](#footnote-ref-29)
30. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М., 1993, с. 20. [↑](#footnote-ref-30)
31. Платон. Собр. соч. в 4-х тт. С. 350-358, 360-363. [↑](#footnote-ref-31)
32. Аристотель. Сочинения. –М., 1974. С.234 [↑](#footnote-ref-32)
33. Там же. С.234. [↑](#footnote-ref-33)
34. «Одной из наиболее ярко выраженных особенностей сознания (Средневековья- прим.О.К.) был, как известно, символизм. Символическое восприятие действительности позволяло рассматривать каждый предмет или явление реального мира как своеобразный знак высшей, идеальной, божественной действительности.»-М.К.Попова Об истоках средневековой аллегории. С.21// Средневековая городская культура. Тверь. 1991 [↑](#footnote-ref-34)
35. Martin Heidegger. Vier Seminare. Frankfurt am Mein. 1977. С. 30-31 [↑](#footnote-ref-35)
36. Вебер М. Избранное. Образ общества. – М., 1994, с. 50. [↑](#footnote-ref-36)
37. Карсавин . Монашество в средние века. М.,-1992. С.41. [↑](#footnote-ref-37)
38. Карсавин Л.П. Культура Средних веков. Киев, 1992. С.9 [↑](#footnote-ref-38)
39. Несколько особняком здесь стоит православная эстетика, характерная своим иконопочитанием. [↑](#footnote-ref-39)
40. Неретина С.С. Слово и текст в средневековой культуре. История: миф, время, загадка – М., 1994, с. 26 [↑](#footnote-ref-40)
41. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – М., 1984, с. 138. [↑](#footnote-ref-41)
42. Там же, с. 120. [↑](#footnote-ref-42)
43. Там же, с. 120. [↑](#footnote-ref-43)
44. Неретина С.С. Слово и текст в средневековой культуре. История: миф, время, загадка. – М., 1994, с. 58, 132. [↑](#footnote-ref-44)
45. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – М., 1984, с. 82, 86, 89.. [↑](#footnote-ref-45)
46. Хейзинга Й. Осень Средневековья. – М., 1988, с. 261. [↑](#footnote-ref-46)
47. Карсавин Л.П. Культура средних веков. – Киев, 1995, с. 112. [↑](#footnote-ref-47)
48. Л.П.Карсавин Культура Средних веков. Киев, 1995. С.180. [↑](#footnote-ref-48)
49. Барт. Р. Смерть автора. // Барт Р. Семиотика . Поэтика. – М, 1995, с. 384-387. [↑](#footnote-ref-49)
50. Martin Heidegger. Vier Seminare. Frankfurt am Mein. 1977. С.30. [↑](#footnote-ref-50)
51. Гайденко П.П. Эволюция понятия науки (XVII – XVIII в.в.). – М., 1987, с. 76. [↑](#footnote-ref-51)
52. Гайденко П.П. Эволюция понятия науки (XVII – XVIII в.в.). – М., 1987, с. 76. [↑](#footnote-ref-52)
53. Катасонов В.Н. Метафизическая математика XVII в. – М., 1997, с. 30. [↑](#footnote-ref-53)
54. Фуко М. Ницше. Генеалогия. История.// Философия эпохи постмодерна. Минск, 1996, с. 146. [↑](#footnote-ref-54)
55. Лейбниц. Сочиния в 4-х тт. М., 1984, с. 319. [↑](#footnote-ref-55)
56. Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993, с. 61. [↑](#footnote-ref-56)
57. Катасонов В.Н. Метафизическая математика XVII в. – М., 1997, с. 93-99. [↑](#footnote-ref-57)
58. Там же, с. 130-131. [↑](#footnote-ref-58)
59. Там же, с. 131. [↑](#footnote-ref-59)
60. Гайденко П.П. Эволюция понятия науки (XVII – XVIII в.в.). – М., 1987, с. 347. [↑](#footnote-ref-60)
61. Там же, с. 347. [↑](#footnote-ref-61)
62. Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993, с. 118. [↑](#footnote-ref-62)
63. Функция и структура в данном случае совпадают. [↑](#footnote-ref-63)
64. "… всякая простая субстанция, или особая монада, составляющая центр и начало субстанции сложной" // Гайденко П.П. Эволюция понятия науки (XVII – XVIII в.в.). – М., 1987, с. 360. [↑](#footnote-ref-64)
65. Катасонов В.Н. Метафизическая математика XVII в. – М., 1997, с. 59. [↑](#footnote-ref-65)
66. Катасонов В.Н. Метафизическая математика XVII в. – М., 1997, с. 56, 61-67. [↑](#footnote-ref-66)
67. Гайденко П.П. Эволюция понятия науки (XVII – XVIII в.в.). – М., 1987, с. 337. [↑](#footnote-ref-67)
68. Катасонов В.Н. Метафизическая математика XVII в. – М., 1997, с. 59-61. [↑](#footnote-ref-68)
69. Фуко М. Ницше. Генеалогия. История. // Философия эпохи постмодерна. Минск, 1997, с. 96. [↑](#footnote-ref-69)
70. И.Г.Фихте.Сочинения в 2-х тт..СПб.-1993.С.77-83.156-157. М. Heidegger. Vier Seminare. F.a.M. С. 33 [↑](#footnote-ref-70)
71. Кант И. Критика способности суждений. – М., 1994, с. 128-129. [↑](#footnote-ref-71)
72. Кант И. Критика способности суждений.- М., -1994. С.128-129 [↑](#footnote-ref-72)
73. Кант И. Критика способности суждений. – М., 1994, с. 260-262, 264. [↑](#footnote-ref-73)
74. Там же с. 296. [↑](#footnote-ref-74)
75. Там же с. 323. [↑](#footnote-ref-75)
76. Кант И. Критика чистого разума. – М., 1994, с. 52. [↑](#footnote-ref-76)
77. Там же, с. 56. [↑](#footnote-ref-77)
78. Там же, с. 100. [↑](#footnote-ref-78)
79. Кант И. Критика чистого разума, М., 1994. С. 104. [↑](#footnote-ref-79)
80. Там же, с. 110. [↑](#footnote-ref-80)
81. Там жею с. 123. [↑](#footnote-ref-81)
82. Там же, с. 124-125. [↑](#footnote-ref-82)
83. Хайдеггер М. Кант как проблема метафизики. – М., 1997, с. 54. [↑](#footnote-ref-83)
84. Кант И. Критика чистого разума. – М., 1994, с. 125. [↑](#footnote-ref-84)
85. Там же, с. 127. [↑](#footnote-ref-85)
86. Там же. С.124. [↑](#footnote-ref-86)
87. Кант И. Критика чистого разума. – М., 1994. С. 127. [↑](#footnote-ref-87)
88. Там же. С. 126. [↑](#footnote-ref-88)
89. . Там же. С. 127. [↑](#footnote-ref-89)
90. Кант И. Критика чистого разума. – М., 1994., с. 126. [↑](#footnote-ref-90)
91. Там же. [↑](#footnote-ref-91)
92. Там же. С. 127. [↑](#footnote-ref-92)
93. Кант И. Критика способности суждений. – М., 1994, с. 194. [↑](#footnote-ref-93)
94. Кант И. Критика чистого разума. – М., 1994, с. 174. [↑](#footnote-ref-94)
95. Там же, с. 176. [↑](#footnote-ref-95)
96. Там же, с. 176-177. [↑](#footnote-ref-96)
97. Кант И. Критика чистого разума. – М., 1994. С. 187. [↑](#footnote-ref-97)
98. Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993, с. 377. [↑](#footnote-ref-98)
99. Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии // Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993, с. 377. [↑](#footnote-ref-99)
100. Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Собрание сочинений в 8 томах. Т.4 – М., 1994, с. 209. [↑](#footnote-ref-100)
101. Там же, с. 215. [↑](#footnote-ref-101)
102. Кант И. Критика практического разума// Кант И. Собрание сочинений в 8 томах. Т.4 – М., 1994, с. 514. [↑](#footnote-ref-102)
103. Там же, с. 517. [↑](#footnote-ref-103)
104. Кант И. Критика способности суждений. – М., 1994, с. 126. [↑](#footnote-ref-104)
105. Там же. С. 350. [↑](#footnote-ref-105)
106. Там же, с. 231-232. [↑](#footnote-ref-106)
107. Кант И. Критика способности суждений. – М., 1994. С. 234. [↑](#footnote-ref-107)
108. Там же. [↑](#footnote-ref-108)
109. Кант И. Критика практического разума// Кант И. Собрание сочинений в 8 томах. Т.4 – М., 1994, с. 378. [↑](#footnote-ref-109)
110. Там же, с. 431. [↑](#footnote-ref-110)
111. Там же, с. 487-488 [↑](#footnote-ref-111)
112. Кант И. Критика практического разума// Кант И. Собрание сочинений в 8 томах. Т.4 – М., 1994, с. 487. [↑](#footnote-ref-112)
113. Гегель Г.В.Ф. Реальная Иенская философия // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т.1. – М., 1972, с. 295. [↑](#footnote-ref-113)
114. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – СПб., 1992, с. 56. [↑](#footnote-ref-114)
115. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – СПб., 1992. С. 65. [↑](#footnote-ref-115)
116. Там же, с. 79-80. [↑](#footnote-ref-116)
117. Там же, с. 91. [↑](#footnote-ref-117)
118. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – СПб., 1992, с. 91. [↑](#footnote-ref-118)
119. Там же, с. 81. [↑](#footnote-ref-119)
120. Там же, с. 89. [↑](#footnote-ref-120)
121. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – СПб., 1992. С. 96. [↑](#footnote-ref-121)
122. Там же, с. 96-97. [↑](#footnote-ref-122)
123. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – СПб., 1992, 97. [↑](#footnote-ref-123)
124. Гегель Г.В.Ф. Реальная Иенская философия // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т.1. – М., 1972, с. 304. [↑](#footnote-ref-124)
125. Там же. С. 309. [↑](#footnote-ref-125)
126. Там же, с. 313. [↑](#footnote-ref-126)
127. Гегель Г.В.Ф. Реальная Иенская философия // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т.1. – М., 1972, с. 326. [↑](#footnote-ref-127)
128. Там же, с. 171. [↑](#footnote-ref-128)
129. "Это уже не обмен вещей, а обмен заявлений". Гегель Г.В.Ф. Реальная Иенская философия // Гегель Г.-В.-Ф. Работы разных лет. Т.1. – М., 1972, с. 328. [↑](#footnote-ref-129)
130. Гегель Г.В.Ф. Реальная Иенская философия // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т.1. – М., 1972, с. 338. [↑](#footnote-ref-130)
131. Там же, с. 338. [↑](#footnote-ref-131)
132. Там же, с. 346. [↑](#footnote-ref-132)
133. Гегель Г.В.Ф. Реальная Иенская философия // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т.1. – М., 1972, с. 368. [↑](#footnote-ref-133)
134. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – СПб., 1992, с. 99. [↑](#footnote-ref-134)
135. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – СПб., 1992, с. 17. [↑](#footnote-ref-135)
136. Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля.-М.,-1998. С. 42-51. [↑](#footnote-ref-136)
137. Таам же. С. 48. [↑](#footnote-ref-137)
138. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. I-II- М., 1993, с. 120. [↑](#footnote-ref-138)
139. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. I-II- М., 1993. С. 119. [↑](#footnote-ref-139)
140. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. – Минск, 1999, с. 252. [↑](#footnote-ref-140)
141. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. I-II- М., 1993, с.582. [↑](#footnote-ref-141)
142. Там же, с. 359. [↑](#footnote-ref-142)
143. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. I-II- М., 1993.С. 274-275. [↑](#footnote-ref-143)
144. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. – Минск, 1999.С. 448. [↑](#footnote-ref-144)
145. Там же, с. 358-359. [↑](#footnote-ref-145)
146. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844-го года // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Т. 42 - М., 1974, с. 54. [↑](#footnote-ref-146)
147. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844-го года // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Т. 42 - М., 1974, с. 156. [↑](#footnote-ref-147)
148. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844-го года // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Т. 42 - М., 1974.С. 115. [↑](#footnote-ref-148)
149. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844-го года // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Т. 42 - М., 1974, с. 117. [↑](#footnote-ref-149)
150. Там же, с. 60. [↑](#footnote-ref-150)
151. Там же, с. 59. [↑](#footnote-ref-151)
152. Причем “воля” относится к “власти” как “знание” к “истине”, то есть власть - истина воли [↑](#footnote-ref-152)
153. Ницше Ф. Собрание сочинений в 2-х тт., М., 1989, т.1, с. 61. [↑](#footnote-ref-153)
154. Там же, с. 61. [↑](#footnote-ref-154)
155. Ницше Ф. Собрание сочинений в 2-х тт., М., 1989. Т.1, с. 63. [↑](#footnote-ref-155)
156. Там же, с. 65. [↑](#footnote-ref-156)
157. 3Там же. С. 69. [↑](#footnote-ref-157)
158. Там же, с. 73-74. [↑](#footnote-ref-158)
159. Фуко М. Ницше, генеалогия, история // Философия истории постмодерна. - Минск, 1996, с. 80. [↑](#footnote-ref-159)
160. Там же, с. 80. [↑](#footnote-ref-160)
161. , Фуко М. Ницше, генеалогия, история // Философия истории постмодерна. - Минск, 1996. с. 85. [↑](#footnote-ref-161)
162. . С. 85. [↑](#footnote-ref-162)
163. Фуко М. Ницше, генеалогия, история // Философия истории постмодерна. - Минск, 1996. С. 89. [↑](#footnote-ref-163)
164. Там же, с. 95. [↑](#footnote-ref-164)
165. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. - СПб., 1999, с. 31-32. [↑](#footnote-ref-165)
166. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. - СПб., 1999, с. 126-127. [↑](#footnote-ref-166)
167. Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. Т.2. - М., 1990, с. 385. [↑](#footnote-ref-167)
168. Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени. – М., 1994, с. [↑](#footnote-ref-168)
169. Прехтль П. Введение в феноменологию Гуссерля. – Томск, 1999, с. 71-72. [↑](#footnote-ref-169)
170. Прехтль П. Введение в феноменологию Гуссерля. – Томск, 1999, с. 84-89. [↑](#footnote-ref-170)
171. Гуссерль Э. Картезианские размышления. – СПб., 1998, с. 34. [↑](#footnote-ref-171)
172. В описании структуры темпоральности я в основном опираюсь на детальный анализ гуссерлевской философии времени Исакова А.И., изложенной в четвертом очерке «Имманентная философия времени» «Очерков феноменологической философии» (под ред. Маркова Б.В. и Слинина Я.А) и в книге: Исакав А.Н. Сухачев В.Ю.«Этос сознания».

 [↑](#footnote-ref-172)
173. Исаков А.И. Сухачев В.Ю. Этос сознания. – СПб, 1999, с. 70-72. [↑](#footnote-ref-173)
174. Гуссерль Э. Картезианские размышления. – СПб., 1998, с. 219. [↑](#footnote-ref-174)
175. Гуссерль Э. Картезианские размышления. – СПб., 1998, с. 224. [↑](#footnote-ref-175)
176. Гуссерль Э. Картезианские размышления. – СПб., 1998, с. 224. [↑](#footnote-ref-176)
177. Там же, с. 231. [↑](#footnote-ref-177)
178. Там же. С. 237. [↑](#footnote-ref-178)
179. Жижек Славой. Возвышенный объект идеологии. – М., 1999, 179-180. [↑](#footnote-ref-179)
180. Гуссерль Э. Картезианские размышления. – СПб., 1998, с. 246. [↑](#footnote-ref-180)
181. Гуссерль Э. Картезианские размышления. – СПб., 1998. С. 246. [↑](#footnote-ref-181)
182. Херманн Ф-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. - Томск., 1997. С. 5. [↑](#footnote-ref-182)
183. Там же. С. 31. [↑](#footnote-ref-183)
184. Хайдеггер М. Бытие и время. - М., 1997. С. 13. [↑](#footnote-ref-184)
185. Там же. С. 57. [↑](#footnote-ref-185)
186. Там же. С. 182. [↑](#footnote-ref-186)
187. Нетрудно видеть, что и *ужас-от* или «от-чего ужаса» и *забота-о* - это модусы того *единого*, что в феноменологии Гуссерля выступало как «сознание о» [↑](#footnote-ref-187)
188. Здесь можно вспомнить Кьеркегора, «лирически» называющего «страх» «обмороком свободы». [↑](#footnote-ref-188)
189. Хайдеггер М. Бытиее и время. - М., 1997. С. 188. [↑](#footnote-ref-189)
190. Там же. С. 195. [↑](#footnote-ref-190)
191. Хайдеггер М. Бытиее и время. - М., 1997. С. 210-211. [↑](#footnote-ref-191)
192. Там же. С. 425. [↑](#footnote-ref-192)
193. Там же. С. 311. [↑](#footnote-ref-193)
194. Хайдеггер М. Бытие и время. - М., 1997. С. 236. [↑](#footnote-ref-194)
195. Там же. С. 262. [↑](#footnote-ref-195)
196. Та же. С. 259. [↑](#footnote-ref-196)
197. Там же. С. 253. [↑](#footnote-ref-197)
198. Там же. С. 256. [↑](#footnote-ref-198)
199. 1 Хайдеггер М. Бытие и время. - М., 1997. С. 425. [↑](#footnote-ref-199)
200. Там же. С. 326. [↑](#footnote-ref-200)
201. Там же. С. 326. [↑](#footnote-ref-201)
202. Там же. С. 314. [↑](#footnote-ref-202)
203. Там же. С. 322. [↑](#footnote-ref-203)
204. Хайдеггер М. Бытие и время. - М., 1997. С. 425. [↑](#footnote-ref-204)
205. Там же. С. 422. [↑](#footnote-ref-205)
206. Там же. С. 423. [↑](#footnote-ref-206)
207. Хайдеггер М. Бытие и время. - М., 1997. С. 430. [↑](#footnote-ref-207)
208. А.А.Михайлов. Проблема «субъективности» в фундаментальной онтологии М.Хайдеггера. С.138// Проблема сознания в современной западной философии. М.,-1988. [↑](#footnote-ref-208)
209. Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Избранные работы. - М., 1993. С. 147. [↑](#footnote-ref-209)
210. Там же. С. 164. [↑](#footnote-ref-210)
211. Там же. С. 163. [↑](#footnote-ref-211)
212. Хайдеггер М. Избранные работы. - М., 1993. С. 166. [↑](#footnote-ref-212)
213. Хайдеггер М. Избранные работы. - М., 1993. С. 81. [↑](#footnote-ref-213)
214. Фрейд З. Отрицание // Венера в мехах. Л. фон Захер-Мазох. Жиль Делез. Зигмунд Фрейд. – М., 1992, с. 60. [↑](#footnote-ref-214)
215. Жижек Славой. Возвышенный объект идеологии. – М., 1999, с. 78. [↑](#footnote-ref-215)
216. Фрейд .З. По ту сторону принципа наслаждения. // Фрейд З. Основной инстинкт, - М., 1998, с. 228-229. [↑](#footnote-ref-216)
217. Фрейд З. Основной инстинкт. – М., 1997, с. 314. [↑](#footnote-ref-217)
218. Мысль Фрейда о кодетерминации желания и закона позже подхватит Фуко, переведя ее в плоскость дискурса о «взаимопронизывании» власти и знания. Власти, анонимные и безличные интенсивности которой объективируются в знании; и знание, которое «вовлекает власть в дискурс», легитимизирует ее потоки. [↑](#footnote-ref-218)
219. Фрейд З. Основной инстинкт. – М., 1997, с. 127. [↑](#footnote-ref-219)
220. Фрейд З. Отрицание // Венера в мехах. – М., 1992, с. 367-368. [↑](#footnote-ref-220)
221. Там же, с. 368. [↑](#footnote-ref-221)
222. Фрейд З. Отрицание // Венера в мехах. – М., 1992. С. 369. [↑](#footnote-ref-222)
223. Там же, с. 369. [↑](#footnote-ref-223)
224. Фрейд З. Отрицание // Венера в мехах. – М., 1992, с. 372. [↑](#footnote-ref-224)
225. Ушакин С. Поле пола: в центре и по краям // Вопросы философии, 1999, № 5, с. 71-74. [↑](#footnote-ref-225)
226. .Freud Sigm. Abriss der Psychanalyse. Das Unbehagen in der Kultur. F.a.M.-Hamburg. 1991. S. 93-95 [↑](#footnote-ref-226)
227. Лакан Ж. Семинары. Книга 2.-М., - 1998. С.45-46. [↑](#footnote-ref-227)
228. Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному. М., 1988. С. 207 [↑](#footnote-ref-228)
229. Лакан Ж. Семинары. Кн. 2. – М., 1998, с. 355. [↑](#footnote-ref-229)
230. Там же,с. 355. [↑](#footnote-ref-230)
231. Лакан Ж. Семинары. Кн.2.–М., -1998. С. 355. [↑](#footnote-ref-231)
232. Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда. – М., 1997, с. 160. [↑](#footnote-ref-232)
233. Якобсон Р. Избранные работы. – М., 1985, с. 312. [↑](#footnote-ref-233)
234. Там же, с. 310. [↑](#footnote-ref-234)
235. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. – М., 1995, с. 54. [↑](#footnote-ref-235)
236. Якобсон Р. Избранные работы. – М., 1985, с. 312. [↑](#footnote-ref-236)
237. Бенвенист Э. Общая лингвистика. – М., 1974, с. 95. [↑](#footnote-ref-237)
238. Бенвенист Э. Общая лингвистика. – М., 1974, с. 95. [↑](#footnote-ref-238)
239. Лакан Ж. Инстанция буквы или судьба разума после Фрейда. – М., 1997, с. 150. [↑](#footnote-ref-239)
240. См. также. Флоренский П.А. Магичность слова.// Флоренский П.А. У водоразделов мысли. Т. 2.- М.,- 1990. С. 271-272. [↑](#footnote-ref-240)
241. Лакан Ж. Инстанция буквы или судьба разума после Фрейда. – М., 1997, с. 224. [↑](#footnote-ref-241)
242. Там же, с. 226. [↑](#footnote-ref-242)
243. Гегель Г.В. Феноменология духа. – Спб, 1994, с. 44-45. [↑](#footnote-ref-243)
244. «Строение» – это собственно и есть русская калька латинского слова «структура». [↑](#footnote-ref-244)
245. Флоренский П.А. У водоразделов мысли. Т. 2.- М.,- 1990. С.240-241. [↑](#footnote-ref-245)
246. Флоренский П.А. Имеславие как философская предпосылка.// Флоренский П.А. У водоразделов мысли. Т. 2.- М.,- 1990. С. 281. [↑](#footnote-ref-246)
247. Kamper D. Cervix-Matrix. S.325-329. [↑](#footnote-ref-247)
248. Freud S. Abriss der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur. F.a M.-Hamburg. 1991. S. 90-92, 100-102 [↑](#footnote-ref-248)
249. Делез Ж. Различие и повторение. - СПб., 1998, с. 97. [↑](#footnote-ref-249)
250. Там же, с. 122. [↑](#footnote-ref-250)
251. Там же, с. 103. [↑](#footnote-ref-251)
252. Делез Ж. Различие и повторение. - СПб., 1998 С. 92-93. [↑](#footnote-ref-252)
253. Делез Ж. Различие и повторение. - СПб., 1998, с. 130. [↑](#footnote-ref-253)
254. Делез Ж. Логика смысла. - М., 1995, с. 60. [↑](#footnote-ref-254)
255. Делез Ж. Различие и повторение. - СПб., 1998, с. 141. [↑](#footnote-ref-255)
256. Там же, с. 146. [↑](#footnote-ref-256)
257. Делез Ж. Различие и повторение. - СПб., 1998, с. 157. [↑](#footnote-ref-257)
258. Делез Ж. Фуко. - М., 1988, с. 103. [↑](#footnote-ref-258)
259. Делез Ж. Фуко. С. 101. [↑](#footnote-ref-259)
260. Делез Ж. Представление Захер-Мазоха // Венера в мехах. Л. фон Захер-Мазох. Ж. Делез. З. Фрейд. - М., 1992, с. 284. [↑](#footnote-ref-260)
261. Там же, с. 270. [↑](#footnote-ref-261)
262. Делез Ж. Представление Захер-Мазоха // Венера в мехах. Л. фон Захер-Мазох. Ж. Делез. З. Фрейд. - М., 1992, с. 281. [↑](#footnote-ref-262)
263. Там же, с. 293. [↑](#footnote-ref-263)
264. Делез Ж. Логика смысла. - СПб., 1995, с. 70-71. [↑](#footnote-ref-264)
265. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. – М., 1999, с. 225. [↑](#footnote-ref-265)
266. Там же, с. 225. [↑](#footnote-ref-266)
267. Там же, с. 222. [↑](#footnote-ref-267)
268. Лапицкий В.В. Структура и функции субъекта познания. Л., -1983. С. 24. [↑](#footnote-ref-268)
269. Лапицкий В.В. Структура и функции субъекта познания. С. 65-86. [↑](#footnote-ref-269)
270. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М.,-1993. С.217. [↑](#footnote-ref-270)