**Классическое понятие познающего субъекта и его преодоление в философской системе Германа Когена**

З.А. Сокулер

**1. Теологические предпосылки и внутренняя парадоксальность классической концепции познающего субъекта**

Классическое понятие познающего субъекта, как известно, было сформулировано Декартом. В ХХ веке оно со всех сторон подвергалось энергичной критике. Усилия по преодолению "картезианской парадигмы" прилагали и подходы, ориентированные на психоанализ, и герменевтика, и Л. Витгенштейн, и М. Хайдеггер.

Например, М. Хайдеггер уже во "Введении" к своей работе "Бытие и время" описывает онтологическую позицию Декарта как "существенное упущение", причем "это упущение в смысле наиболее своей Декарту тенденции решающее. С “cogito sum” Декарт делает заявку на доставление философии новой и надежной почвы. Что он однако при этом “радикальном” начале оставляет неопределенным, это способ бытия “мыслящей вещи”, res cogitans, точнее, бытийный смысл своего “sum”. Разработка неявного онтологического фундамента “cogito sum” заполняет пребывание у второй станции на пути деструктивного обратного хода в историю онтологии. Интерпретация не только дает доказательство, что Декарт вообще должен был упустить бытийный вопрос, но показывает также, почему он пришел к мнению, что с абсолютной удостоверенностью своего “cogito” он избавлен от вопроса о бытийном смысле этого сущего.

У Декарта дело однако не остается только при этом упущении и отсюда при полной онтологической неопределенности его res cogitans sive mens sive anima. Декарт ведет фундаментальные размышления своих “Meditationes” путем перенесения средневековой онтологии на это вводимое им как fundamentum inconcussum сущее. Res cogitans онтологически определяется как ens, а бытийный смысл ens для средневековой онтологии фиксирован в понятности ens как ens creatum. Бог как ens infinitum есть ens increatum” [246].

На рубеже 10 - 20-х гг. ХХ века и еще один мыслитель говорил о том, что классическая философия, рассуждая о мышлении, забывала про существование мыслящего субъекта. Это был Фр.Розенцвейг Формулируя первый очерк того, что он назвал "новым мышлением", Розенцвейг иронически описывал философствующий разум[247] и его претензию на то, что в нем содержатся и получают свое обоснование все вещи. В разуме, таким образом, обосновывается бытие. Однако в тот самый момент, когда разум объявляет дело обоснования бытия законченным, он обнаруживает, что уже для того, чтобы быть основанием всех вещей, он должен прежде всего - быть! Мышление, это условие и предпосылка всех вещей, обнаруживает, что, прежде чем быть условием и предпосылкой, оно должно существовать. А иначе оно просто не могло бы служить основанием и предпосылкой чему бы то ни было. И более того: этот философствующий разум, он же - "Я", чистый субъект и пр., и пр., - не просто есть, а есть он, - условие и предпосылка всех вещей! - просто человек. И, хотя философия стремится подменить его каким-нибудь идеалом или идеей, но ей все равно некуда деться от данного открытия: "Я" - это человек, прах и тлен, и, прежде чем философствовать, он должен сначала быть, а быть он может только этим человеком, прахом и тленом. И, сколь бы философия ни стыдилась и ни маскировала данное обстоятельство, все равно в последнем акте философской драмы идеи Всеобщего, или Абсолютного появится отдельный, конечный, смертный человек.

Такие соображения дают Розенцвейгу ключ к раскрытию последней тайны философствования об Абсолютном субъекте, о Всеобщем или Абсолютном: "Всякое познание Всеобщего коренится в смерти, в страхе смерти…. Все смертное живет в таком страхе смерти… Однако философия отрицает эти земные страхи (показывая нам, что мы есть Дух - З.С.). … Но какое значение имеет философия, если страх смерти ничего не знает о дихотомии души и тела, если он вопиет: умру я, я, я, и не желает адресоваться только "телу" "[248].

Итак, мы видим, что два весьма разных мыслителя в равной степени убеждены, что классическая концепция познающего субъекта за мышлением упустила бытие . Они убеждены: осознание того факта, что мыслящий субъект должен быть существующим субъектом, должно кардинально изменить всю философскую проблематику.

Для Хайдеггера, как известно, речь идет о том, что европейская мысль в своем развитии вообще упустила из виду бытие. Оно было заслонено отдельными сущими и сущностями.

Но мы сейчас не будем углубляться в изложение воззрений Хайдеггера. Для нас важно было напомнить это сделанное столь разными мыслителями утверждение: в классической философии "мышление" заслонило "бытие", оставив его неопределенным и непроясненным.

Хайдеггер говорит о Декарте. Розенцвейг имеет в виду скорее Гегеля и гегельянство. Однако те черты философии, на которые он указывает, восходят также и к декартовскому “cogito ergo sum”. Поэтому вполне оправданно задаться вопросом о том, почему Декарт, а вслед за ним и вся классическая философия упустили то, что сегодня представляется ясным и очевидным, лежащим на поверхности?

Хайдеггер отвечает на подобный вопрос ссылкой на схоластические корни мышления Декарта. "Что Декарт "зависим" от средневековой схоластики и употребляет ее терминологию, видит каждый знаток Средневековья. Но с этим "открытием" ничего философски не достигнуто до тех пор, пока остается темным, какую онтологическую весомость для последующего времени имеет это действенное внедрение средневековой онтологии в онтологическое определение, соответственно, неопределение, res cogitans"[249].

Воспользуемся этой прекрасной формулировкой Хайдеггера относительно того, что этим историко-философским открытием еще ничего философски не достигнуто. Постараемся более основательно продумать в первую очередь не то, "какую онтологическую весомость для последующего времени" приобрело Декартово учение о субъекте как мыслящей вещи, но, напротив, все ли его аспекты и достаточно ли адекватно мы, живущие в этом "последующем времени", ухватываем? Не будет ли более правдоподобным предположить, что, если что-то существенное у Декарта остается для нас непроясненным, то это означает как раз нашу неспособность вычитать у Декарта то, что он подразумевал. Эта наша неспособность обусловлена тем, что мы утеряли всякую связь с корнями, традицией и контекстом, в которых родились рассуждения Декарта.

Конечно, упрек, что Декарт за cogito забыл о sum, нельзя понимать буквально. Просто у Декарта речь идет о принципиально ином существовании, нежели Dasein, конструируемый Хайдеггером. Декарт не только не забывает о существовании. Он вообще ведет свою речь именно о существовании мыслящего субъекта. Картезианская мысль здесь столь же онтологична, как онтологично мышление средневековых схоластов.

Декартово cogito ergo sum означает самодостоверность собственного существования для мыслящего субъекта. А это означает, в свою очередь, что мышление есть модус существования, что оно глубочайшим внутренним образом связано с существованием. Акт мышления есть акт существования.

Мне кажется, что именно такая переформулировка классического утверждения Декарта снова приоткрывает перед нами всю ее ошеломляющую новизну и смелость, которые успели стереться от тысячных повторений. Акт мышления столь онтологически насыщен, что, как мне кажется, заставляет думать о некоторой аналогии между Cogito и Богом. Бог, как его определяет Фома Аквинский, есть чистый акт бытия. И вот Cogito тоже предстает перед нами как пусть ограниченный, условный, но акт бытия.

Это указывает нам на важнейшую черту классического понятия познающего субъекта: оно смоделировано по образцу понятия Бога, как данное понятие выстроила схоластика. Чтобы быть более точными, надо вспомнить, что схоластическая традиция выделяла в Боге интеллект и волю. Божественный интеллект мыслился, в соответствии с унаследованной от неоплатонизма традицией, как место пребывания идей, или прообразов всех вещей. Именно такое понимание божественного интеллекта и оказалось образцом, в подражании которому создавалось представление о классическом познающем субъекте. В классической рационалистической философии XVII века такой субъект рассматривался как бесконечное приближение к божественному интеллекту. Разница между "Я" и божественным интеллектом мыслилась как простое количественное различие в том смысле, что они соотносятся между собой как потенциальная и актуальная бесконечности. Вспомним Николая Кузанского или Лейбница. Вспомним также, что Спиноза буквально представляет человеческое мышление модусом божественного мышления.

Именно аналогия с божественным интеллектом позволяла рассматривать "Я", классический познающий субъект, как (потенциально безграничный) резервуар, в котором могут содержаться в чистом, незамутненном виде идеи или сущности вещей. Данная аналогия объясняет целый ряд весьма сильных неявных допущений относительно познающего субъекта.

Это такие допущения, как: 1) полная прозрачность "Я" для самого себя, подобная тому, как любое сознание полностью прозрачно для Бога;

2) независимость истинного познания от человеческих страстей, симпатий и антипатий, интересов и т. п., от конкретных исторических условий, в которых находится познающий субъект и т.д.;

3) соответствие истинных идей самим вещам (тогда как, в принципе, идеи могли бы оказываться всего лишь иероглифами или шифрами вещей).

Подобные гносеологические допущения составили часть содержания классического понятия познающего субъекта благодаря тому, что божественный интеллект, будучи резервуаром идей и прообразов самих вещей, дает реальный пример того, как возможен интеллект, относительно которого выполняются эти сильные допущения, а познающий субъект понимается как бесконечное приближение к божественному.

Когда же при развитии гносеологии в связи с развитием научного познания заявили о себе всевозможные трудности, то и они рассматривались в существенной мере на основе уже сложившегося представления о познающем субъекте, достоверности познания, об истине. Эти представления вошли в "твердое ядро" гносеологии даже тогда, когда было утрачено Декартово переживание непосредственного присутствия Бога в мышлении, этого интенсивного переживания, которое наложило глубокий отпечаток на всю его гносеологическую концепцию.

Впрочем, дело тут не только в личном переживании Декарта. Недаром основные черты описываемого гносеологического субъекта мы можем обнаружить также в концепциях Спинозы или Лейбница. Дело в тех традициях, на которые опирается Декарт. Каковы же эти традиции? Одна из них - средневековая схоластика - уже была названа в вышеприведенной цитате из Хайдеггера. Но если Хайдеггеру для обоснования его упрека западной метафизике в забвении бытия этого было достаточно, то нам сейчас этого как раз недостаточно. Следует назвать и другую традицию, оказавшую влияние на классическую концепцию субъекта: возрожденческий гуманизм, обожествлявший человека и уподоблявший его Богу.

Как мы видим теперь, одним из следствий гуманистического обожествления человека явилось родившееся на пороге Нового времени классическое понятие познающего субъекта и комплекс связанных с ним сильных нормативных представлений о том, что такое познание и истина.

Упреки, которые адресуют Декарту Хайдеггер и Розенцвейг, заставляют вспомнить, что человек как конечное смертное существо - не то же, что декартовское "Я". С этим, конечно, трудно спорить. Так что же такое это картезианское "Я"? Как оно соотносится с человеком по имени Рене Декарт или любым другим рожденным женщиной существом?

П.П. Гайденко полагает, что "не будет преувеличением сказать, что именно Декарт является отправной точкой философствования, которое впоследствии - благодаря Канту - получило название трансцендентального. Мышление невозможно оторвать от "Я" - в этом уже заложена предпосылка трансцендентальной философии, как она впоследствии была развита Кантом"[250]. Таким образом, "Я" как акт мышления неравнозначно человеку по имени Рене Декарт, о чем Декарт сам предупреждает нас, объясняя, что "Я" как мыслящая вещь не имеет тела и вообще непротяженно: " … внимательно исследуя, что такое я сам, я мог вообразить себе, что нет ни мира, ни места, где я находился бы, но я никак не мог представить себе, что вследствие этого я не существую… из этого узнал, что я - субстанция, вся сущность, или природа которой состоит в мышлении и которая для своего бытия не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи. Таким образом, мое я , душа, которая делает меня тем, что я есмь, совершенно отлична от тела и ее легче познать, чем тело"[251] Такое "Я" есть то высшее в человеке, что делает человека образом Бога[252]. Именно через это трансцендентальное "Я" осуществляется связь человека и Бога, потому что именно в нем заложена (а вовсе не получается из опыта и не заимствуется у авторитетов) истина о Боге. В самом деле, Декарт продолжает, развивая эту мысль: "… размышляя о том, что, раз я сомневаюсь, значит, мое бытие не вполне совершенно … я стал искать, откуда я приобрел способность мыслить о чем-нибудь более совершенном, чем я сам, и понял со всей очевидностью, что это должно прийти от чего-то по природе действительно более совершенного … эта идея была вложена в меня тем, чья природа совершеннее моей и кто соединяет в себе все совершенства, доступные моему воображению - одним словом, Богом. К этому я добавил, что, поскольку я знаю некоторые совершенства, каких у меня самого нет, то я не являюсь единственным существом, обладающим бытием … и что по необходимости должно быть некоторое другое существо, более совершенное, чем я, от которого я завишу и от которого получил все, что имею"[253].

Человек вовсе не равнозначен трансцендентальному "Я". Это - его высшая потенция. Мы можем сказать, что "Я" оказывается посредующим звеном между обычным эмпирическим "я" и Богом.

Но в тоже время надо подчеркнуть, что соотношение эмпирического "я" и трансцендентального "Я" носит гораздо более сложный характер, никем из великих философов не выраженный ясной и определенной формулой. Поэтому тут надо думать не просто о различии, но о сложной игре совпадений и несовпадений, которая придает бездонную глубину тексту Декарта, повествующему о том, как он в результате радикального сомнения обнаружил в себе "Я" как акт мышления. На этой сложной игре совпадений и несовпадений обыкновенного эмпирического "я" и трансцендентального "Я" замешана гносеология. Без нее последняя, возможно, не занимала бы ключевого места в классической философии.

Во всяком случае, можно утверждать, что трансцендентальное “Я” (или классическое понятие познающего субъекта) - это квинтэссенция идущего от гуманизма Возрождения стремления к возвышению человеку и к его уподоблению Богу.

Но этим еще далеко не исчерпывается теологическая подоплека классического понятия познающего субъекта. В самом деле, важнейшей его характеристикой является то, что он стоит в отношении и к Богу, и к отдельному эмпирическому субъекту. Для эмпирического субъекта он представляет его лучшее, высшее "Я". Грань между ними очень важна для концептуальной системы классической гносеологии. И в то же время она постоянно нарушается. Парадоксальным образом, это указывает на глубинную мотивацию данного понятия. Тут предполагается, что эмпирический субъект всегда способен осуществить акт самотрансцендирования. В этом акте он выходит за пределы ограничений, налагаемых самими условиями человеческого существования, интеллектуальными привычками и традициями, интересами и пристрастиями (т.е. от всего того, что Фр. Бэкон назвал "идолами сознания"). Очищаясь от всего этого, эмпирический субъект достигает богоподобной отрешенности и чистоты сознания. Классическая гносеология предполагала, что это всегда возможно для любого мыслящего человека (благодаря выполнению определенных процедур).

Повторю еще раз: классический гносеологический субъект и его наиболее радикальное и полное выражение - трансцендентальное "Я" - играют роль посредника между эмпирическим субъектом и Богом. Вдумаемся в парадоксальность и невероятность этого обстоятельства. Ведь посредником между человеком и Богом является церковь. Какое отношение имеет к этому гносеологический субъект? К церкви, вероятно, не имеет, а вот к посредничеству - самое прямое, ибо классическая концепция познающего субъекта складывалась на основе убеждения в том, что ни традиция, ни авторитеты, в том числе и экклезиастические, не обладают истиной. Ею обладает только познающий субъект, потому что она изначально вложена в его разум самим Богом. Самое неприкрытое выражение такого убеждения мы видим у Декарта, который показывает, что истину о Боге можно обрести только в собственном разуме, условием чего является предварительное сомнение во всем полученном по традиции знании.

Вспомним также, что для Канта чистая идея церкви - это сообщество индивидов, следующих моральному закону, т.е. индивидов, поступающих так, как будто они являются чистыми разумами[254].

Данные примеры показывают, что классический гносеологический субъект действительно предназначался (кроме всего прочего) для того, чтобы заменить церковь в ее роли носительницы истины о Боге и посредницы между человеком и Богом.

Однако за все приходится платить. И за это головокружительное возвышение познающему субъекту тоже пришлось заплатить довольно высокую цену.

С данным субъектом с самого его рождения в размышлениях Декарта оказалась связана проблема солипсизма, та самая, которую Кант называл "скандалом в философии". В самом деле, рассуждает Декарт: "… я нахожусь здесь, в этом месте, сижу перед камином, закутанный в теплый халат, разглаживаю руками эту рукопись и т.д. Да и каким образом можно было бы отрицать, что руки эти и все это тело - мои? … Однако надо принять во внимание, что я человек, имеющий обыкновение по ночам спать … А как часто виделась мне во время ночного покоя привычная картина - будто я сижу здесь, перед камином, одетый в халат, в то время как я раздетый лежал в постели! … когда я вдумываюсь в это внимательнее, то ясно вижу, что сон никогда не может быть отличен от бодрствования с помощью верных признаков. Межу тем в моем уме издавна прочно укоренилось мнение, что Бог существует, что он всемогущ и что он создал меня таким, каков я есть. Но откуда я знаю, не устроил ли он все так, что вообще не существует ни земли, ни неба, никакой протяженности, формы, величины и никакого места, но тем не менее все это существует в моем представлении таким, каком оно мне сейчас видится?"[255]. Вспомним кстати, что, по мнению Беркли, дело обстоит именно таким образом: никаких внешних вещей и вправду не существует, но Богом устроено так, что они существуют в моем представлении.

Таким образом, Декарт говорит нам, что мыслящий субъект может почерпнуть из самого себя доказательство бытия Бога; но это вовсе не означает, будто сила мышления позволяет из самой себя извлекать знание о существовании или несуществовании вещей, соответствующих содержащимся в "Я" идеям. Нет, это связано с самим характером идеи Бога как максимального совершенства и с тем, что в Боге сущность совпадает с существованием. Что же касается всех прочих идей, резервуаром которых является мыслящий субъект, то тут мышление не может определить, оно ли само или внешняя вещь являются причиной той или иной идеи. Поэтому вся внешняя реальность вполне могла бы оказаться просто сном субъекта. Таким образом, и Декарт, и Беркли понимают дело так, что субъект обладает лишь идеями, и из них самих он не может извлечь существование внешних вещей, к которым относились бы идеи.

Декарт снимает эту проблему ссылкой на благость и правдивость Бога, который не стал бы закладывать в Cogito идеи, не соответствующие ничему реальному. Декарт полагает, что Бог не станет так с нами поступать. Надо признать, что тут он преступает собственный запрет и рассуждает о целях Бога. В самом деле, к познанию внешних вещей или чему-то другому предназначил Бог человека?! Мы видим, что уже Беркли считает, что Бог как раз вложил в нас идеи, которым не соответствуют никакие внешние вещи. Таким образом, призрак солипсизма получил возможность беспрепятственно преследовать философскую мысль, и тем назойливее, чем менее философия в дальнейшем позволяла себе прибегать к гарантиям Бога.

Кант называл эту ситуацию "скандалом в философии"[256]. Многим философам в ХХ веке она казалась несправедливой и неправильной. Так, Дж. Э. Мур стремился показать, что доказательство существования вещей вне нас чрезвычайно просто, ибо разве может быть сложным доказательство того, в чем мы и так убеждены! Впрочем, Витгенштейн показывал, что доказательство Мура просто не является никаким доказательством и что здесь вообще не может идти речи о доказательствах, ибо доказательства нуждаются в посылках, а более общими и в то же время более признанными посылками, чем убеждение в существовании вещей внешнего мира, мы не обладаем.

Хайдеггер своим пониманием человеческого бытия как присутствия-в-мире просто снимает эту проблему.

Все это наводит на мысль, что возможно лишь снять данную проблему, но никак не предложить какое-то строгое доказательство. Почему же так получается?

С.В. Данько видит причину в том, что классическое понятие познающего субъекта самопротиворечиво[257]. Это противоречие она усматривает в том, что сам субъект трактуется какреальнейшая из реальных вещей, однако все то, что от него зависит - его идеи и представления - объявляются нереальными (т.е. не обладающими объективным существованием) именно потому, что они зависят от субъекта, а реальной вещью признается только то, что не зависит от субъекта[258]. Данько видит в том, что зависимость от вполне реальной сущности - познающего субъекта - становится критерием нереальности идеи, просто формально-логическое противоречие, которое почему-то не замечал Декарт, а вслед за ним - и вся классическая традиция.

Представляется, что в ее рассуждении действительно зафиксирована характерная черта классической концепции познающего субъекта. Однако дело тут вовсе не в формально-логическом противоречии. Будь дело только в нем, проблему можно было бы решить какой-нибудь более тонкой переформулировкой. Однако трудность, связанная с классической концепцией познающего субъекта, вовсе не такого рода. За ней стоит не неосторожная формулировка, повлекшая противоречие, но внутренняя парадоксальность, присущая тому типу религиозности, которое мы встречаем у Декарта. Более того, очевидно, что Декарт выразил не только свое лично религиозное переживание. Нет, он попытался представить решение проблем, которые терзали многих в эпоху Контрреформации, да еще и в условиях специфического французского свободомыслия первой трети XVII в.

Решение, предложенное Декартом, было результатом и логической проработки идеи познания, и интенсивного внутреннего переживания. Последнее было уникальным сочетанием, с одной стороны, опыта присутствия Бога в душе, его открытости для души человека, с другой - осознания собственного несовершенства и присутствия в себе начала "ничто". Т.е. речь шла об одновременном осознании своей близости и подобия Богу и своей бесконечной удаленности от него. Так, объясняя истоки своей способности заблуждаться, Декарт говорит: "Пока я мыслю только о Боге и всецело обращаюсь к нему, я не обнаруживаю никакой причины для заблуждения или обмана; но потом, когда я возвращаюсь мыслью к самому себе, я чувствую, что подвержен бесчисленным заблуждениям. Отыскивая их причину, я замечаю, что предо мной возникает не только реальная и положительная идея Бога, т.е. наисовершеннейшего существа, но, так сказать, и некая отрицательная идея небытия или, иначе говоря, того, что в высшей степени далеко от всякого совершенства, причем сам я оказываюсь созданным таким образом, что являюсь как бы чем-то средним между Богом и небытием, или между высшей сущностью и ничем: поскольку я создан высшим бытием, во мне нет ничего, что приводило бы меня к заблуждению и обману, однако, поскольку я некоторым образом причастен также небытию, не-сущему или, иначе говоря, поскольку сам я - не высшее бытие, мне весьма многого недостает…"[259].

Конечно, парадоксальность присуща любому религиозному опыту. Переживание одновременно и присутствия Бога в душе, и своего бесконечного несовершенства было свойственно, например, Лютеру, но, разумеется, не ему одному. Особенность позиции Декарта состоит в том, что он переводит вопрос о близости или удаленности человека от Бога в гносеологический план. В результате и создается его концепция познающего субъекта, Cogito. Оно, с одной стороны, богоподобно в том отношении, что непосредственно содержит в себе некоторую часть истин, содержащихся в божественном интеллекте. Но, с другой стороны, Cogito бесконечно отличается от божественного интеллекта.

Выше мы говорили о том, что отличие между ними является чисто количественным, имея в виду, что оба являются резервуарами истинных идей, и божественный интеллект превосходит Cogito только по мощности (в теоретико-множественном смысле этого слова). Теперь настал момент в нашем рассуждении, когда следует обратить внимание на то, что Cogito и божественный интеллект бесконечно различны качественно в том смысле, что первый - творящий интеллект, а второй - сотворенный из ничто и сохраняющий в себе печать этого ничто.

Если Возрождение задало тенденцию к обожествлению человека-творца и к уподоблению человеческого творчества божественному творению, то Декарт нашел гносеологический эквивалент для выражения того, до какой степени человек не подобен Богу именно в этом отношении.

В письме к Мерсенну от 27.5.1630 г., объясняя свою идею, что даже вечные истины логики и математики сотворены Богом, Декарт утверждает: "Он создал их уже тем, что пожелал их существования и постиг его от века…. Ибо в Боге это одно и то же - волить, постигать и творить, причем ни один из этих актов не предшествует другому…"[260]. Итак, Бог творит уже тем, что он мыслит некоторую идею и желает ее. Декарт вообще настаивает на том, что в Боге нельзя различать интеллект, волю и творящую способность. Уже одно это показывает нам принципиальное различие между Богом и человеком, ибо Бог уже тем, что мыслит объект и желает его, наделяет объект своей мысли бытием. А вот мыслящий субъект принципиально не таков. В его уме содержится много идей, но для него помыслить - вовсе не значит дать идеям существование вне собственного сознания. Поэтому Декарт так часто возвращается к теме того, что, имея идею, я не могу знать, соответствует ли ей что-либо вне моего ума. Например, геометр может иметь в уме ясную и отчетливую идею треугольника и доказательства теорем о его свойствах. Но при этом он может не знать, существует ли треугольник где-либо, кроме его ума. А о существовании мира вне Cogito, по Декарту, можно говорить только на основе посылки, что Бог существует и что он не станет меня обманывать, вкладывая в меня идеи, которым ничего не соответствует. Без помощи и опоры на Бога Cogito само по себе ничего не может сказать о реальности своих идей: все может оказаться сном.

И как постоянное напоминание о том, что трансцендентальный субъект, при всем своем подобии Богу, все же бесконечно отличен от него, в классической философии звучит мотив того, что идеи, которые в своем происхождении зависят от самого субъекта - нереальны. А реально только то, что зависит только от Бога, но не от познающего субъекта. Именно такова объективная реальность.

Кант в "Критике чистого разума" стремится опровергнуть "проблематический идеализм" Декарта и "догматический идеализм" Беркли. Для этого он предлагает свое доказательство существования предметов в пространстве вне меня. Однако он доказывает их существование лишь как явлений, а не как вещей самих по себе. Кант сам описывает пространство и время, - хотя то же, очевидно, может относиться и к априорному трансцендентальному схематизму - как "ничто" по отношению к вещам самим по себе. И это, опять-таки, можно понять как напоминание об ограниченности познающего субъекта, проистекающей из его телесной человеческой природы.

Кант тщательно различает доступное нам созерцание явлений от доступного "интуитивному интеллекту", моделью которого очевидно является божественный интеллект, созерцающий вещи как они есть сами по себе. Таким образом, и для Канта очень важна мысль о принципиальном различии трансцендентального субъекта и божественного интеллекта. Из этого различия вытекает, что все, что способны познать мы, люди, представляет собою только явления.

Но если все предметы нашего опыта - лишь явления, то имеет ли смысл говорить о каких-то вещах самих по себе, отличных от явлений? В системе Канта это имеет смысл, и очень большой. Для него важно, что различение явлений и вещей самих по себе показывает ограниченность человеческого рассудка по сравнению с божественным. Различение явлений и вещей самих по себе имеет кардинальное значение для ответа на вопрос: "На что я могу надеяться?"

**2. Противоположные направления, в которых преодолевалась внутренняя парадоксальность классической концепции познающего субъекта**

Классическая концепция трансцендентального "Я" является, как мы пытались показать, глубоко парадоксальной. Однако именно благодаря этому она оказалась столь плодотворной. Картезианское понимание познающего субъекта вошло в плоть и кровь классической философии именно благодаря, а не вопреки своей парадоксальности, ибо в этой последней воплотились глубинные интенции "проекта модерна" и того сложного и парадоксального типа религиозности, который лежал в основе этого проекта.

Дополнительным преимуществом данной концепции познающего субъекта явилась возможность концептуализации проблем научного познания, показанная И. Кантом.

Впоследствии теологические истоки классической концепции познающего субъекта были забыты. А картезианское сомнение, как и солипсизм, стали преодолеваться средствами, которые были равнозначны полному забвению классической концепции познающего субъекта.

Немецкая философия после Канта была одержима стремлением "снять", преодолеть в мысли противоположность "Я" и Бога. Для этого надо было приписать "Я" способность наделять свои идеи самостоятельным существованием. Такая задача решалась с помощью особого диалектического метода, позволявшего "Я" из самого себя порождать свою противоположность - внешний предмет. Правда, при этом противоположность превращалась в некоторую видимость, ибо любое "другое" превращалось в "свое другое". Гегель окончательно преодолел обрисованную выше парадоксальность трансцендентального "Я" тем, что решительно уподобил его Богу. Это было достигнуто благодаря отбрасыванию понятия о вещи самой по себе и принятию диалектического метода, который позволял "преодолеть" противоположность бытия и ничто. Особая прелесть и соблазн подобной интеллектуальной конструкции состояли в том, что отдельный эмпирический субъект, например, философ, овладевший стилем диалектического рассуждения, вполне мог осознавать себя манифестацией этого богоподобного "Я".

К. Маркс "деконструировал" классическое понятие познающего субъекта, заявив, что такой субъект должен доказывать мощь и посюсторонность своего мышления не созерцательно, а в практике. Эта линия развития понятия трансцендентального "Я" впитала в себя идеи активности и богоподобия "Я", только теперь в качестве богоподобного рассматривался не интеллект, а воля субъекта, способная к безграничной реализации своих желаний.

Впоследствии Маркс усложнил свою схему, признав существование объективных и непреложных естественноисторических законов. Выяснилось, к тому же, что и сознание людей по большей части является ложным. Однако все это не мешало тому, чтобы отдельные эмпирические субъекты, ощутившие себя авангардом передового класса, идущим в голове магистрального движения истории, отождествили свои желания с целями исторического процесса. Поэтому применительно марксовой концепции можно так же, как и относительно гегелевской, говорить об уподоблении Богу субъекта, полностью отождествившего себя с направлением диалектического развития.

Вышеупомянутая экзистенциалистская критика классической концепции познающего субъекта означает решительный отказ от уподобления "Я" - Богу. Эта критика представляет собой разоблачение трансцендентального субъекта и напоминание о том, что он, несмотря на все философские ухищрения, является смертным и конечным человеческим существом, а вовсе не богоподобным чистым интеллектом.

Подчеркнем, что такое разоблачение опирается на реальную непроясненность взаимоотношений эмпирического и трансцендентального "Я". Вследствие такой непроясненности всегда можно разоблачить трансцендентальное "Я", напомнив, что реально существуют только эмпирические "я", и показав, что трансцендентальное "Я" задает для них нереалистичную, невозможную планку. Таким образом, экзистенциалистская критика преодолевает парадоксальность классической концепции субъекта, сохраняя аспект смирения и осознания связи индивида с ничто. Но в то же время утрачивается идея познающего субъекта как самотрансцендирования эмпирического субъекта и обнаружения высших, богоподобных потенций последнего - способности к чистому, незаинтересованному созерцанию сути вещей.

Однако существует и другая линия преодоления классической концепции познающего субъекта. Мы встречаемся с ней в трудах Э. Левинаса. Последний в "Предисловии" к своей работе "Тотальность и Бесконечное" ссылается на рассказ Декарта о том, как последний обнаруживает в сознании идею бесконечного, одновременно осознавая свою конечность и понимая, что идея бесконечности не может быть его собственным порождением. Поэтому осознание присутствия в своем мышлении этой идеи превращается в акт встречи "Я" с абсолютным Другим - с Богом. Текст Декарта доносит до нас переживание безусловной реальности этого Другого.

Вспоминая эти слова Декарта, Левинас объясняет название своей работы. Термин "тотальность" указывает на мышление, не желающее терпеть Другого, например, другого человека или другую нацию. Левинас писал свой текст после Второй Мировой войны. Он считал, что только избавившись от "тотальности" философия сможет ответить на вызов, который бросает ей и разуму реальность войны. Прошло почти полвека, но реальность наших дней делает тему войны настолько актуальной, что представляется вполне своевременным вспомнить идеи Левинаса и попытаться их понять.

Другие люди придерживаются мнения, что они существуют независимо от моего "Я" и от того, каким образом они даны моему сознанию. Однако традиция, заданная Декартом, Беркли и усиленная классическим немецким идеализмом, игнорирует это мнение именно как мнение, которому нет хода в сферу трансцендентальной философии.

В чистых актах интеллектуального созерцания Декарт смог узреть только несомненное существование "Я" и Бога. Сомнение во всем остальном, включая существование других людей с их мнениями, явилось условием возможности такого созерцания и такой встречи с Другим в лице Бога. Данное условие характеризует тип рациональности, в котором рождалась классическая концепция познающего субъекта.

В дальнейшем, как мы видели, подобный тип религиозности был утрачен, зато трансцендентальное "Я" стало проявлять непомерный эгоизм и имперские амбиции. Оно не признавало ничего, кроме "Я", диалектически выводя из себя и "сводя" к себе все Иное. Такое "Я" и превращается в "тотальность". Для него не может существовать Другого. Оно стремятся привести все к Единству, к Всеобщему. Левинас видит тут мышление, не желающее терпеть другого и потому являющееся замаскированной формой и оправданием насилия.

Вспоминая декартовское описание опыта бесконечного, Левинас пишет, что тут как раз речь идет о ситуациях, когда "тотальность рушится": "Такого рода ситуация - молниеносная вспышка экстериорности, или трансценденции, в лице другого. Это понятие трансценденции, если его предельно развернуть, выражается словом "бесконечное". … В идее же бесконечности мыслится то, что неизменно остается внешним по отношению к мышлению. Будучи условием любого мнения, она является также условием любой объективной истины. Идея бесконечности - это дух различения в нем того, что он сам открывает, и того, что он заимствует у мнения. Разумеется, отношение к бесконечному не может быть выражено в понятиях опыта, поскольку бесконечное выходит за пределы мышления, которое его мыслит. В этом переливании через край как раз и производится сама его бесконечность, так что об отношении к бесконечному следует говорить, оставив в стороне понятия объективного опыта. Но если опыт означает связь с абсолютно иным - то есть с тем, что постоянно выходит за пределы мышления, - то связь с бесконечным есть преимущественно опыт"[261].

"Именно о бесконечность, - говорит Левинас, - более объективную, чем сама объективность, разбивается жестокий закон войны…"[262]. Тем не менее Левинас не пытается реанимировать именно картезианское понятие бесконечного. Он живет в другую эпоху, с другим самосознанием и самоощущением. В такое время как наше, по убеждению Левинаса, возможен - и необходим - только опыт самотрансцендирования, состоящий в принятии Другого как другого, или, как выражается Левинас, Другого во всей его друговости. "Исходный момент здесь - проведение различия между идеей тотальности и идеей бесконечного и утверждение философского приоритета идеи бесконечного. … Эта идея рождается в том невероятном событии, когда отдельное бытие, взятое в его самоидентичности, Самотождественное Я, содержит в себе тем не менее то, что оно не может ни содержать в себе, ни получать извне в силу одной лишь самоидентичности"[263]. Речь идет о том, чтобы отнестись к Другому не как объекту своего познания или действия; не стремиться преодолеть его отличие от "Я" и сделать это отличие мнимым. Речь идет о том, чтобы принять тот факт, что существует Другой, и что он - другой. Чтобы прочитать в его лице заповедь "Не убий". Это есть опыт самотрансцендирования, который можно сравнить с кантовским категорическим императивом. Только так, по мнению Левинаса, для современного человека возможна встреча с Богом.

Тем самым, как мы видим, становится более невозможным рассматривать трансцендентальное "Я" как посредника между эмпирическим "я" и Богом и, тем более, отождествить трансцендентальное "Я" и Бога, как это произошло в классическом немецком идеализме.

**3. Трансформация понятия трансцендентального субъекта у Г. Когена**

Левинас, как он сам признает, испытал влияние Фр. Розенцвейга, а этот последний был учеником Г. Когена. Именно к Когену восходит линия мышления, которая признает стоящую перед человеком задачу самотрансцендирования, однако понимает ее как задачу не только и не столько познавательную, сколько этическую, связанную с осознанной встречей с Другим.

Учению Когена вообще не повезло. Оно было стремительно вытеснено экзистенциализмом и практически забыто. Сейчас важные моменты его системы остаются у нас практически неизвестными[264].

Для Когена неприемлема гегелевская система, фактически снимающая различие между Богом и трансцендентальным субъектом. Он считал подобную онтологическую систему пантеизмом и идолопоклонством.

В своей философской системе Коген тщательно исключает возможность обожествления познающего субъекта. Поэтому он восстанавливает вещь саму по себе как необходимую гарантию от представления, будто субъект всемогущ, и придает свое толкование диалектике, принципиально отличающееся от гегелевского. При этом он ссылается на платоновское понимание диалектики. На место диалектического "перехода" противоположностей друг в друга он ставит свое понятие корреляции. Это такое отношение, члены которого не могут существовать друг без друга, но ни в коем случае не переходят друг в друга и не продуцируют другой член отношения из самого себя. В отношении корреляции сохраняется, говоря словами Левинаса, "друговость" членов этого отношения. Так, коррелятом познания выступает вещь сама по себе. Познание не может "снять" ее противоположность себе, как не может продуцировать ее из самого себя. В то же время, вещь сама по себе рассматривается именно как коррелят познания, и по отношению к последнему она выступает как бесконечная, неснимаемая и не исчерпаемая задача.

Наряду с этим, Коген трансформирует классическое понятие трансцендентального субъекта. Это понятие, как известно, было амбивалентным. С одной стороны, оно не обозначало эмпирическое "я" конкретного познающего субъекта. Но в то же время эмпирическое "я" подразумевалось как "носитель" трансцендентального "Я".

Коген так трансформирует понятие трансцендентального субъекта, что уже не остается никакой амбивалентности в его отношениях с эмпирическим субъектом. Тем самым Коген делает совершенно ясным их принципиальное различие.

**3.1. Критика психологизма и редукции психического к физическому.**

Трансформация понятия трансцендентального субъекта постоянно сопровождается в текстах Когена критикой психологизма и натурализма. Такая критика составляет постоянный аккомпанемент рассуждений Когена, будь то в теоретической философии, этике или философии религии. Главный изъян психологизма и натурализма видится ему в представлении, будто субъект - это данность, законченность, завершенность.

В таком случае оказывается, что и Кант не свободен от ошибки подобного рода. В самом деле, для него трансцендентальный субъект в обоих своих обличьях - и как носитель априорных форм созерцания и трансцендентальных категориальных схем, и как носитель нравственного закона - есть готовое и безусловно предшествующее деятельности познания и самоопределению воли начало. А если трансцендентальный субъект уже дан и определен, то вполне правомерно задаться вопросом о том, каким образом он дан и где существует. Ответ на подобный вопрос неизбежно будет один: в разуме отдельно существующего эмпирического индивида. Такой ответ всегда оставляет открытой возможность того, что трансцендентальные структуры будут подменены психологическими структурами и особенностями субъекта. Что, для Когена, недопустимо, поскольку ведет к субъективизму и релятивизму.

Критикуя психологизм и натурализм, Коген также подверг критике и попытки "сведения" психики к состояниям организма. Он критиковал так называемую "психофизику" его времени, т.е. исследования Фехнера, Вебера и др., кто стремился к точным количественным эмпирическим исследованиям соотношения физического (силы раздражения) и психического (интенсивности ощущения)[265]. Психофизика, разъясняет Коген, ставит перед собой конкретную научную задачу; однако не она составляет главный интерес психофизики. На самом деле, речь идет о психофизической проблеме, о соотношении души и тела. А Коген видит тут методологическую и концептуальную путаницу. Он показывает, что и "раздражение", и "ощущение", сила которого измеряется с помощью силы раздражения, представляют собой не естественные данности, а теоретические конструкции. Психофизики просто рассматривают ощущения и раздражения как реальности. Но реальность, - не устает подчеркивать Коген, - это категория мышления. Реальность не дана нам в ощущении и наблюдении. Она конструируется благодаря организации данных чувств с помощью категорий мышления. Поэтому материальная реальность есть продукт работы мышления. И ощущения, анализируемые в опытах психофизиков, и раздражения являются элементами объективной реальности. Это означает, что как первые, так и вторые конструируются на основании единства сознания. А вовсе не потому, что, якобы, "на самом деле", "объективно" существует только материальная субстанция.

С позиции когеновского трансцендентализма "элиминативный материализм", как сейчас принято благозвучно обозначать подобную позицию, является в высшей степени наивной и ограниченной точкой зрения, потому что сама материя, к которой пытаются свести сознание, является конструкцией трансцендентального субъекта. Натурализм, пытающийся избавиться от всех проблем, которые ставит сознание, с помощью такого рода редукции, некритически отождествляет принятое в науке определенного периода представление о физиологии нервной деятельности с реальностью самой по себе. Об этом и говорит Коген. Он разъясняет, что, когда основоположения и категории мышления направляются на само психическое, то оно тем самым уже уподобляется материальному, потому что предмет познания не есть готовая природная данность, но конституируется методом его рассмотрения.

**3.2. Единство самосознания как категориальная структура современной науки**

Но что же такое это сознание, которое конституирует реальность? Понятно, что речь идет о трансцендентальном субъекте. В своем анализе этого понятия Коген решительно устраняет все, что могло бы так или иначе способствовать истолкованию трансцендентального "Я" и его "аппарата" (трансцендентальный синтез апперцепции, категориальные схемы, продуктивный синтез воображения) как "способностей души" субъекта.

Этой цели служит не только его критика психологизма, но и противопоставление метафизического и трансцендентального подходов[266].

Если для метафизического подхода априорные основоположения и структуры выступают как способности души, то для трансцендентального подхода они выступают как познавательные функции, или категориальные структуры, присущие науке. Метафизический подход подталкивает к исследованию "структуры духа", будь она психологической или метафизической. Не таков метод трансцендентальной, или критической философии. Последняя не признает никаких данностей, не зависящих от метода исследования. И даже само познающее сознание перестает быть такой данностью. На что же в таком случае может опереться критическая философия? Определяя ее метод, Коген пишет, что "критика предполагает факт науки, она связана с ее действительностью, исходит из этой предпосылки…"[267]. "Не "элементы сознания" выступают для нас в конечном счете как априорные, но фундамент познания, и, тем самым, научного сознания"[268].

Коген следует линии, намеченной самим Кантом. Недаром Кант исходил из факта существования наук, формулируя свои трансцендентальные вопросы: Как возможна математика? Как возможно чистое естествознание? Исходя из факта существования определенных наук, содержащих синтетические суждения априори, Кант дедуцирует условия возможности познания и трансцендентальные структуры познающего субъекта.

Коген развивает кантовский подход, сознавая, что наука исторична и что ее категориальные структуры развиваются. В таком случае, будут развиваться во времени и трансцендентальные условия опыта, и основоположения чистого сознания. Они будут не формами духа, а методами познания. Кто же будет их носителем? Чем будет трансцендентальное "Я", если его структура - это не формы духа, а методы познания? Оно будет совокупностью методов познания, присущих науке определенного исторического периода. Или, говоря другими словами, оно будет способом объективации опыта и конструирования предмета познания, свойственным данной науке. Эмпирический субъект приобщается к подобному трансцендентальному "Я" в обучении и воспитании, а вовсе не носит его в себе как способность своей души или форму своего духа. В "Кантовской теории опыта" Коген прямо и буквально отождествляет единство самосознания с трансцендентальным синтезом апперцепции, а этот последний - с категориальным синтезом, т. е. с объективацией опыта и конституированием предмета познания[269]. При этом реальность оказывается коррелятом единства самосознания. Таким образом, реальность - не независимая от познания данность, но результат категориального синтеза, т. е. методологическая конструкция науки определенного этапа своего развития.

А трансцендентальное "Я" - это методологические основоположения науки. Науки же бывают разными, и их основоположения формируются исторически. Поэтому, если мы зададимся вопросом, кто является носителем трансцендентального "Я", то быстро поймем, что это, во всяком случае, не индивидуальное сознание, а существующая в истории человеческая общность. Для Когена, это человечество. Единство человечества выступает для него важнейшей предпосылкой как познания, так и морали[270].

В своей этике Коген продолжает борьбу с психологизмом. Главная вина психологизма и натурализма в этике состоит в том, что они трактуют моральный субъект как естественную данность.

Коген же показывает, что моральный субъект возникает только в акте задания закона самому себе. Только так, свободно приняв для самого себя закон, человек становится моральной личностью.

Совершенно напрасно, отмечает Коген, понятию самосознания зачастую дается непосредственное истолкование, совершенно независимое от его истолкования в рамках критической философии[271]. Его понимают тогда как другое слово для обозначения отдельной личности, точнее, ее самопонимания. В рамках же критической философии оно имеет совсем другое значение.

Коген еще и еще раз разъясняет, что "Я", способное свободно задать себе закон, ни в коем случае не является данностью. Понимание морального индивида как данности - это ошибка, аналогичная той, которую допускает догматическая философия в сфере познания, или ошибке метафизики, которая рассматривает трансцендентальное "Я" как способность души или форму духа.

Подобной ошибки в сфере этики не избежал даже Кант. Он рассматривал разумного морального субъекта как вещь саму по себе, т. е. как нечто не зависящее ни от познания, ни от истории. У Канта "Я" как носитель морального закона есть умопостигаемая вещь сама по себе. Но, с другой стороны, это умопостигаемое "Я" уже присутствует в каждом человеке (в виде голоса совести). Поэтому каждый человек является носителем этой автономной моральной сущности. Понятно поэтому, что человеку, чтобы актуально стать моральным субъектом, не нужны ни законы, ни воспитатели.

По глубокому убеждению Когена, Кант, рассматривая моральную личность таким образом, допускает методологическую ошибку[272]. Не индивид, а трансцендентальная свобода является умопостигаемой вещью самой по себе.

А моральный индивид не присутствует как данность в каждом эмпирическом человеке, но формируется в ходе долгой истории человечества. Этот процесс предполагает наличие права и государства. Автономный моральный индивид есть цель а не предпосылка исторического процесса.

Автономия нравственной личности означает, что она автономно задает себе закон, а не то, что она задает себе свой собственный закон. Коген считает большой методологической ошибкой представление, будто бы автономия моральной личности означает происхождение нравственного закона из самого "Я", будь то из разума или из нравственного чувства. Ни то, ни другое, - постоянно подчеркивает он, - не является от века данной "способностью души" или "формой духа". Автономия этики означает, что субъект на определенной стадии морального развития принимает необходимость следования закону и сам делает себя ответственным за это. В этом и только в этом смысле индивид сам задает себе закон. В этом смысле этика должна быть автономной. Без такой автономии она невозможна. В этом смысле этика должна быть автономна даже по отношению к религии. Но это вовсе не значит, - объясняет Коген, - что автономный моральный субъект не может заимствовать содержание нравственного закона из авторитетных для него источников, например, из Откровения.

Данное важное для Когена уточнение понятия автономной моральной личности служит развитию его постулата, что такая личность не может браться как данность. Правильный метод в философии (который Коген в разные периоды называл трансцендентальным, критическим или "методом чистоты") требует преодоления всяких якобы независимых от познающего субъекта данностей вроде объекта или предмета. Но не только. Метод чистоты требует, чтобы и такие понятия как "субъект", "личность", "сознание", "самосознание" не брались как готовые, не зависящие от метода рассмотрения данности. Они рассматриваются Когеном как продукты исторического развития мысли. Однако и то, что ими обозначается, тоже является продуктом исторического развития человечества. Что же касается автономной нравственной личности в полном смысле слова, то она представляет собой нравственный идеал, а не реальность, и потому является целью исторического развития человечества.

**3.3. Человечество и индивид.**

Чтобы говорить о результате или цели исторического развития, надо допустить, что человечество едино и что едина траектория его развития. Единство человечества - это важнейшая предпосылка не только философской системы Когена вообще, но и осуществляемой им трансформации понятий трансцендентального субъекта. В завершающей части своей системы - философии религии - Коген рассматривает становление идеи единства человечества, анализируя этот процесс сквозь призму ветхозаветных текстов. Единство человечества оказывается коррелятом единства Бога[273]. К сожалению, охватить все эти темы в пространстве одной статьи невозможно.

В системе Когена на место трансцендентального "Я" встает человечество. Тем самым трансцендентальное "Я" становится исторически развивающимся. В принципе, тут открывается целое новое измерение для рассмотрения субъекта. Но Коген тщательно закрывает это измерение, постулируя в духе классического гуманизма и рационализма единство человечества и единую линию его развития, определяющуюся "бесконечной задачей". Коген постулирует двуединую познавательную и этическую задачу, которая стоит перед человечеством. Это задача достижения Идеала познавательного и этического. Таким идеалом является достижение вещи самой по себе в познавательном плане и достижение свободы как умопостигаемого принципа в плане этическом, свободы как следования добровольно и сознательно принятому закону. В обоих аспектах вещь сама по себе выступает как цель и принципиально недостижимый идеал. Почему идеал принципиально недостижим? Да именно потому, что он является идеалом. Потому, что сущее и должное принципиально различаются. Потому, что, как прекрасно понимает Коген, люди всегда останутся людьми, т. е. существами греховными и заблуждающимися.

Недостижимость вещи самой по себе остается в системе Когена гносеологическим коррелятом этих человеческих черт, а также гарантией того, что трансцендентальное "Я" никогда не будет обожествлено, как это произошло в гегелевской системе.

Трансцендентальное "Я" у Когена, как и в предшествующей традиции, играет роль посредника между человеком и Богом. Но в его системе, в отличие от некоторых обсуждавшихся выше вариантов, посредник не может занять место Бога, а человек не может отождествить себя с человечеством. Первое невозможно, как уже говорилось, в силу принципиального отличия диалектики Когена от гегелевской. У Когена противоположности не переходят друг в друга. В частности, не переходят друг в друга такие противоположности как сущее и должное; человечество может только стремиться к идеальному состоянию, но не может достичь его. Эти положения гарантируют в системе Когена от попыток отождествления человечества с Богом.

Что касается соотношения отдельного человека и человечества в системе Когена, то тут есть моменты, заслуживающие внимания.

Коген решительно выступает против понятия "абсолютного индивида". В то же время в его этике "я" человека выступает как абстрактный представитель человечества. "Этика, - говорит Коген, - может познать и признать человека лишь как человечество … Я человека становится в ней Я человечества"[274], а "абстракция человечества реализуется в истории в государстве" (там же). В этом смысле все "я" одинаковы.

Но Коген чувствует недостаточность этой схемы. Она нуждается в развитии и дополнении. Концептуальное пространство для такого развития Коген находит в своей философии религии. Это выводит его далеко за пределы кантовской этики и кантовской системы, состоящей из трех "критик".

Завершающим звеном его системы становится религия разума, которая существует наряду с этикой, не вытесняя и не подменяя ее. Фундирующим событием этой сферы оказывается открытие в другом человеке - Ты. " "Ты" привносит новую проблему в понятие человека"[275]. "Ты" нельзя рассматривать как еще один абстрактный экземпляр "я".

Лишь через открытие "Ты" я впервые могу осознать свое "Я". "Я есть Я, - замечает Коген, - только по отношению к Ты. То, что Я значит исключительно по отношению к самому себе, есть еще не определенность, а лишь подготовка к ней"[276] Только открыв в другом человеке "Ты", индивид становится личностью, причем такой же уникальной неповторимой личностью, как и "Ты".

Таким образом, Коген решительно трансформирует традиционное философское представление о том, каким образом эмпирический субъект "участвует" или "становится причастным" трансцендентальному субъекту. Для философской традиции, заданной Декартом, это требовало самотрансцендирования субъекта по отношению к собственному телу, любым материальным условиям его существования и связанной с этим уникальностью своей личности, т. е. превращения в абстрактный гносеологический субъект. Однако Коген задает совершенно другое пространство философской рефлексии, отождествив трансцендентального субъекта с человечеством и показав, что эмпирический субъект входит в него как уникальная личность, существующая только в корреляции с другими уникальными личностями.

Это сразу же меняет отношение между "я" и телом с его телесными проблемами и страданиями. Организм и материя уже не могут быть безразличны для "я". Для стоиков, например, страдание не есть зло, а есть нечто безразличное. Однако мы понимаем, что на страдания человека, который стал для нас "Ты", нельзя смотреть безразлично. Возможно, именно тогда, когда мы сознаем страдания другого, "Он" превращается в "Ты". Страдание же, как часто повторяет Коген, есть характерная реальность человеческого Dasein. Признав значение страдания Другого, мы уже и на собственные страдания не можем смотреть (или делать вид, что смотрим) как на безразличные.

Страдание со всей определенностью признается злом. Оно взывает к состраданию. Такие философы как Спиноза или Шопенгауэр стремились устранить подобный аффект, и это можно понять, поскольку для них Другой в его друговости был, в сущности, иллюзией, а субъект должен был осознать себя частью всеохватывающего начала и раствориться в нем. В системе Когена не может быть и речи ни о каком растворении "я" в человечестве или, тем более, в Боге. Индивидуальное, личное "я" сохраняется. Интересно, что Коген связывает становление индивидуальности "я" с сознанием вины - за зло, несправедливость, страдание, царящие в мире.

Философия всегда требовала от эмпирического субъекта совершить акт самотрансцендирования, чтобы стать чистым философским субъектом. В философии Когена (а вслед за ним и Левинаса) этот акт самотрансцендирования состоит в том, чтобы признать "Ты" в человеке иной социальной группы - в чужаке, пришельце, человеке другой национальности, вероисповедания или социального слоя.