

ЖАН-ПОЛЬ САРТР

## Трансцендентность Эго Набросок феноменологического описания<sup>1</sup>

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

### I. Я [Je] и Я [Moi]<sup>2</sup>

#### A) Теория формального присутствия Я(Je)

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

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

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

ки как своего рода формально-правовую [de droit] проблему, Кант ничего не утверждает о фактическом существовании акта «Я мыслю». Напротив, он, кажется, прекрасно видит, что существуют такие моменты сознания, где Я [Je] отсутствует, ибо он ведь говорит: «должно иметь возможность сопровождать». Здесь на самом деле речь идет об определении условий возможности опыта. Одно из этих условий состоит в том, чтобы я всегда мог рассматривать мое восприятие или мою мысль как *moi*: вот и все. Но в современной философии существует одна опасная тенденция — следы которой можно найти в неокантианстве, эмпириокритицизме и интеллектуализме, скажем, Брошара, — которая состоит в попытках представить в качестве *реальных* условия возможности, определяемые критикой. Эта тенденция, например, приводит некоторых авторов к тому, что они начинают задаваться вопросом о том, чем же может *быть* «трансцендентальное сознание». Но тот, кто формулирует вопрос в таких терминах, естественно, вынужден понимать это сознание — которое конституирует наше эмпирическое сознание — как нечто бессознательное. Однако Бутру в своих лекциях по философии Канта<sup>4</sup> уже достаточно убедительно показал несостоятельность подобного рода интерпретаций. Кант никогда не занимался выяснением того, каким образом *фактически* конституируется эмпирическое сознание, он отнюдь не пытался вывести его, на манер процесса в духе неоплатонизма, из какого-то высшего сознания, из некоего конституирующего сверхсознания. Трансцендентальное сознание для него — это лишь совокупность необходимых условий существования эмпирического сознания. Поэтому придавать трансцендентальному Я [Je] статус *реальности*, делать из него неотделимого спутника всякого нашего [акта] «сознания»<sup>5</sup> — значит говорить о *факте*, а не о формально-правовой стороне дела, т. е. принимать точку зрения, радикально отличающуюся от кантовской. И те, кто при этом все же считают для себя позволительным ссылаться на рассуждения Канта о необходимом единстве опыта, совершают ту же самую ошибку, что и те, кто превращают трансцендентальное сознание в некое доэмпирическое бессознательное.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### *В) COGITO как рефлексивное сознание*

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

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

Однако надо вспомнить о том, что все авторы, дававшие описание *Cogito*, представляли его в качестве рефлексивной операции, т. е. в качестве операции второй степени. Это *Cogito* реализуется сознанием, направленным на сознание и осознающим сознание как объект. Давайте договоримся: достоверность *Cogito* есть абсолютная достоверность потому, что, как говорит Гуссерль, здесь имеет место неразрывное единство сознания рефлектирующего и сознания рефлектируемого (это единство настолько фундаментально, что рефлектирующее сознание не могло бы существовать без рефлектируемого сознания). Здесь перед нами не что иное, как синтез двух сознаний, в котором одно сознание есть сознание *другого* сознания. Тем самым фундаментальный принцип феноменологии, согласно которому «всякое сознание есть сознание *чего-то*», остается в силе. Итак: когда я реализую акт *Cogito*, мое рефлектирующее сознание еще отнюдь не воспринимает самого себя в качестве объекта. То, что оно утверждает, касается рефлектированного сознания. В той мере, в какой мое рефлектирующее сознание есть сознание самого себя, оно есть *непозициональное* сознание. Позициональным оно становится только в том случае, когда оно направляется на рефлектируемое сознание, которое, со своей стороны, не было позициональным сознанием самого себя до того, как оно стало рефлектируемым. Таким образом, то сознание, которое говорит «Я мыслю», не есть в точности то же самое сознание, которое осуществляет акт мышления. Или, скорее, так: та мысль, которую оно устанавливает этим актом полагания<sup>8</sup>, не есть *его* мысль. Поэтому мы имеем право спросить себя: является ли то Я [*Je*], которое реализует акт мышления, общим для этих двух налагающихся друг на друга сознаний, или же оно, скорее, есть Я рефлектируемого сознания? Ведь в самом деле, всякое рефлектирующее сознание само по себе еще не рефлектировано, и для его полагания [как рефлектированного] требуется новый акт, а именно — акт третьей степени. Впрочем, здесь мы вовсе не впадаем в [дурную] бесконечность, ибо сознание для того, чтобы осознавать само себя, совершенно не нуждается в рефлекти-

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

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

Но может быть, как раз рефлексивный акт и дает рождение Я [Moi] в рефлектируемом сознании? Тем самым то обстоятельство, что всякая интуитивно схватываемая мысль обладает Я [Je], можно было бы объяснить, избегая тех трудностей, на которые было указано в предыдущей главе. Гуссерль первый признает, что нерелективируемая мысль претерпевает радикальную модификацию, когда она становится рефлективируемой. Но следует ли ограничивать эту модификацию одной лишь потерей «наивности»? Может быть, самое главное в этом изменении – именно появление Я [Je]? Очевидно, необходимо обращение к конкретному опыту, но именно этот последний в данном случае может показаться невозможным, потому что такого рода опыт по определению является рефлексивным, т. е. в нем уже присутствует Я [Je]. Но всякое нерелективируемое сознание, будучи не-тематизирующим сознанием самого себя<sup>9</sup>, оставляет за собой некоторое нетематизируемое<sup>10</sup> воспоминание, к которому можно обращаться за консультацией. Для этого достаточно попытаться полностью реконструировать тот момент, в который появилось это нерелективируемое сознание (что, по определению, всегда возможно). Например, я только что был погружен в чтение. Я постараюсь вспомнить обстоятельства моего чтения, мое положение, те строки, которые я читал. Я также постараюсь воскресить в своей памяти не только эти внешние детали, но и определенную интенсивность нерелективируемого сознания, ибо те объекты, о которых идет речь, могли быть восприняты только *силой* этого сознания и остаются относительными ему. Так вот это сознание мне не требуется устанавливать в качестве объекта моей рефлексии, напротив, мне надо направить мое внимание на восстановленные в памяти объекты, но так, чтобы я при этом *не терял из виду этого своего сознания*, сохраняя своего рода общность с ним и непозициональным образом инвентаризируя его содержание. Результат окажется вполне определенным: пока я читал, существовало сознание *книги, героя* романа, но в этом сознании отнюдь не обитало Я [Je], это сознание было только сознанием объекта и вместе с тем непозициональным сознанием самого себя. Постигнув эти результаты без того, чтобы тематизировать их, я теперь могу сделать из них объект определенного тезиса и заявить: в нерелективируемом сознании не было никакого Я [Je]. Не следует считать эту операцию искусственной, подчиненной надуманной задаче: очевидно, что именно благодаря этой операции Титченер в своем «Учебнике психологии» мог утверждать, что весьма часто Я [Moi] в его сознании отсутствовало. Впрочем, он не пытался продвинуться дальше в этом направлении и, скажем, дать классификацию лишённых Я [Moi] состояний сознания.

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

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

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

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

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

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

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

лучим *два Я [Je]*: Я [Je] рефлексивного сознания и Я [Je] сознания рефлектируемого. Финк<sup>11</sup>, ученик Гуссерля, знает даже о третьем сознании, а именно – трансцендентальном сознании, освобожденном посредством *ἐξουχί*. Отсюда проистекает проблема соотношения трех сознаний, о трудностях которой он охотно распространяется. Мы же можем заявить, что эта проблема попросту неразрешима, так как невозможно допустить ни того, что между Я [Je] рефлексивным и Я [Je] рефлектируемым – если они суть реальные элементы сознания – устанавливается некая коммуникация, ни тем более того, что они в конечном счете совпадают в некоем единственном Я [Je].

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

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

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

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

С) Теория МАТЕРИАЛЬНОГО ПРИСУТСТВИЯ Я [Moi]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## II. Конституция Эго

Эго не есть непосредственным образом единство рефлексированных актов сознания. Существует *имманентное* единство этих актов сознания: это поток Сознания, конституирующий сам себя как свое собственное единство<sup>13</sup>, — и единство *трансцендентное*: это состояния и акты как таковые. Эго есть единство состояний и актов, а также — факультативным образом — единство качеств. Оно есть единство трансцендентных единств, и оно само трансцендентно. Это — трансцендентный полюс синтетического единства как полюс-объект нерелексированной установки. Однако этот полюс являет себя только в мире рефлексии. Мы рассмотрим по порядку конституцию *состояний, актов и качеств*, а также появление Я [Moi] в качестве полюса этих трансцендентностей.

### A) СОСТОЯНИЯ как трансцендентные единства сознания

*Состояние* является рефлексивному сознанию. Оно подает себя ему и образует объект некоторой конкретной интуиции. Если я, например, ненавижу Пьера, то эта моя ненависть к Пьеру есть некоторое состояние, которое я могу уловить посредством рефлексии. Это состояние *присутствует* перед взглядом рефлексивного сознания, и это состояние *реально*. Следует ли из этого делать тот вывод, что оно имманентно и достоверно? Разумеется, нет. Мы не должны ни превращать рефлексия в некую таинственную и непогрешимую силу, ни полагать, что все, достигаемое рефлексией, есть нечто несомненное именно *потому*, что оно достигнуто рефлексией. Рефлексия имеет свои формальные [de droit] и фактические границы. Именно сознание полагает сознание. Все, что оно утверждает относительно этого сознания, достоверно и адекватно. Но если сквозь это сознание ему являются другие объекты, то нет никаких оснований утверждать, что они причастны к характеристикам сознания. Рассмотрим один рефлексивный опыт ненависти. Я смотрю на Пьера, и при его виде я чувствую что-то вроде глубокого возмущения, выражающегося в отвращении и гневе (здесь я уже нахожусь на уровне рефлексии): это возмущение есть определенный [сиюминутный] акт сознания. Я не могу обманываться, когда говорю: в настоящий момент я испытываю сильнейшее отвращение к Пьеру. Но можно ли назвать этот опыт отвращения ненавистью? Очевидно, нет. Впрочем, он и не показывает себя таковым. В самом деле, я ненавижу Пьера уже давно и думаю, что буду ненавидеть его всегда. Следовательно, сиюминутное сознание отвращения не может быть тем, что я называю своей ненавистью. И если бы я ограничил эту ненависть тем, как она здесь предстает, а именно — сиюминутностью, то на самом деле я даже не смог бы больше говорить о ненависти. Я бы тогда сказал: «*В настоящий момент* я чувствую отвращение к Пьеру», — и таким образом я бы не связывал себя утверждениями о своем будущем отношении к нему. Но именно этим отказом от ангажированности на будущее я бы устранил и саму свою ненависть.

<sup>13</sup> Ср. «Zeitbewußtsein», passim. — Прим. Сартра [см.: Husserl Ed. Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. Halle, 1928].

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

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

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

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

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

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

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

### В) Конституция ДЕЙСТВИЙ

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

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

*С) Качества как факультативные единства состояний*

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

D) Конституция Эго как полюса действий, состояний и качеств

Мы только что научились выделять «психическую составляющую» сознания. Психика есть трансцендентный объект рефлексивного сознания<sup>14</sup>, и это также предмет науки, называемой психологией. Эго является рефлексии в качестве трансцендентного объекта, реализующего постоянный синтез психического. Эго находится на *стороне* психического. Заметим, что Эго, которое мы здесь рассматриваем, это Эго психическое, а не психофизическое. Мы разделяем эти два аспекта Эго отнюдь не путем абстракции. Психофизическое Я [Moi] есть синтетическое обогащение психического Эго, которое вполне (и безо всяких ограничений) может существовать в свободном состоянии. Ясно, например, что когда кто-то говорит: «Я нерешительный», — то он при этом непосредственно не указывает на психофизическое Я [Moi].

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

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

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

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

<sup>15</sup> Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I. Buch. Halle, 1913. § 131.

зу. Совершенно бесполезно, например, если речь идет о некоторой мелодии, предполагать существование некоего *X*, который служил бы носителем для различных нот. Здесь единство происходит от абсолютной нераздельности элементов, которые могут быть представлены в качестве разделенных только в абстракции. Субъектом предиката здесь будет некоторая конкретная тотальность, а предикатом — некоторое выделенное через абстракцию качество этой тотальности, обретающее, однако, свой смысл только в том случае, если мы воссоединим его с тотальностью<sup>16</sup>.

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

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

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

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

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

его как присоединяющееся к этой тотальности, как основывающееся на ней: она интенционально ориентируется на такое отношение, которое как бы выворачивает время наизнанку и представляет Я [Moi] в качестве источника состояния. Естественно, точно так же дело обстоит и с отношением Я [Je] к действиям. Что же касается качеств, то хотя они и *квалифицируют* Я [Moi], но все же не выступают как нечто такое, благодаря чему оно существует (в отличие от того, как это имеет место, например, в случае агрегата: каждый камень, каждый кирпич существует сам по себе, а их агрегат существует благодаря каждому из них). Однако Эго, напротив, поддерживает существование своих качеств посредством настоящего непрерывного творения. Тем не менее мы не улавливаем Эго как в конечном счете существующее в качестве чистого творческого источника по эту [en deza] сторону качеств. Нам, далее, вовсе не кажется, что мы могли бы обнаружить некий скелетоподобный полюс, если бы мы убрали одно за другим все качества. Если допустить, что Эго появляется как сущее по ту [au-dela] сторону каждого качества или даже по ту сторону всех качеств, то это значит, что оно в качестве объекта есть нечто непрозрачное: нам пришлось бы заняться бесконечным совлечением его покровов, чтобы устранить все его потенции. И в результате этого совлечения покровов в конце концов больше не осталось бы ничего: Эго просто бы рассеялось [, как бы «потеряв сознание» (se serait йванои)]. Эго есть творец своих состояний, и оно поддерживает существование своих качеств посредством своего рода сохраняющей спонтанности. Не следовало бы смешивать эту творческую или сохраняющую спонтанность с Ответственностью, которая представляет собой специальный случай творческого порождения, исходящего из Эго. Было бы небезынтересно изучить различные типы взаимоотношений Эго со своими состояниями. По большей части речь идет о взаимоотношениях магических. В других случаях они могут быть рациональными (например, в случае рефлексированной воли). Однако здесь всегда сохраняется момент непостижимости [inintelligibilitй], ?мысл которого мы постараемся сейчас разъяснить. В различных формах сознания (дологических, инфантильных, шизофренических, логических и т. д.) нюансы творческого процесса варьируются, однако он всегда остается процессом поэтического творчества. Весьма специальным случаем, представляющим серьезный интерес, является психоз влияния. Что хочет сказать больной словами: «Мне *внушают* скверные мысли»? Мы попытаемся разобраться с этим в другой работе<sup>17</sup>. Пока что обратим внимание лишь на то, что спонтанность Эго здесь на самом деле не отрицается: она как бы *подвергается воздействию неких чар*, но при этом продолжает существовать.

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

<sup>17</sup> Речь, по-видимому, опять идет о «La Psyché».

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

---

#### Е) Я [Je] и сознание в COGITO

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

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

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В заключение мы хотели бы сделать лишь три следующих замечания:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Перевод с фр. Андрея Кричевского*