

## ИСТОРИЧЕСКИЕ ИСТОКИ ИНТУИТИВНОЙ ОЧЕВИДНОСТИ ИНДИВИДУАЛИЗМА

*ФЁДОР СТАНЖЕВСКИЙ*

Преподаватель кафедры философии, Санкт-Петербургский государственный технологический институт (Технологический университет), 198262 Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: stanzh@mail.ru

Статья представляет собой попытку проследить исторические корни индивидуализма, прежде всего в современной философии сознания. В этой области индивидуализм является попыткой рассмотрения Dasein в отрыве от его основной бытийной характеристики: бытие-в-мире. Необходимость проследить генезис индивидуализма связана с тем, что, на первый взгляд, он многим представляется интуитивно очевидным. Однако эта кажимость очевидности есть продукт исторической традиции, а вернее, лишь одного из ее моментов. Этот индивидуалистический аспект западной традиции берет свое начало в кальвинистской Реформации и получает мощное развитие в философии Джона Локка. Принцип предопределения в богословии Кальвина далеко не является одним лишь достоянием порядка идей. Напротив, эта идея оставила неизгладимый отпечаток на совокупности социальных практик в кальвинистских и пуританских общинах, а также косвенным образом оказала влияние на всю не-кальвинистскую Западную Европу. Согласно Максу Веберу, Луи Дюмону и Чарльзу Тэйлору, идея предопределения внесла существенный вклад в становление западного индивидуализма Нового времени, а следовательно, и современного индивидуализма. Совокупность сформировавшихся в тот период индивидуалистических идей и практик получила яркое выражение в философии Джона Локка. С одной стороны, философия Локка и Декарта содержит в себе потенциал, не сводимый к индивидуалистской метафизике. С другой стороны, именно Декарт и Локк заложили основы репрезентационистского подхода к сознанию, который разрывает связи между субъектом и миром. Субъект становится индивидом, замкнутым в своих собственных репрезентациях мира, представлениях о мире. Эта индивидуализация в философии сопровождается социальной индивидуализацией. Последняя отражается в литературной форме в знаменитом романе Дефо «Робинзон Крузо». Что касается философского индивидуализма, то его манифестом является «Монадология» Лейбница. В целом, эта индивидуалистическая направленность Нового времени все еще направляет наше понимание и самопонимание, зачастую подспудно и неосознанно. Если мы хотим сформулировать не-индивидуалистский онтологический проект, то среди прочего нам следует искать вдохновения в не-индивидуалистическом аспекте традиции Нового времени.

*Ключевые слова:* субъект, индивид, каузальность, интенциональность, идеи, практики, репрезентация, Новое время, кальвинизм.

SOME HISTORICAL SOURCES  
OF THE APPARENT INTUITIVE TRUTH OF INDIVIDUALISM

*FEDOR STANZHEVSKIY*

Assistant lecturer at the Department of Philosophy at St. Petersburg Technical University  
(Technological Institute), 198262 St. Petersburg, Russia.

E-mail: stanzh@mail.ru

The article is an attempt to retrace some sources of individualism, first of all in the philosophy of mind. Individualism here constitutes an endeavor to separate human mind from the world. The necessity of tracking the genesis of individualism is due to the fact that individualism appears to many as intuitively obvious. However, this apparent evidence results from our historical tradition or, rather, from some of its components. This individualistic component of the western tradition stems to a great extent from the Calvinist ideology. The idea of predestination in Calvin's theology was far from belonging to the pure order of thought: in fact it indelibly marked the whole of social practices in Calvinist and in particular puritan societies. This idea, according to Max Weber, Louis Dumont and Charles Taylor, largely contributed to the making of modern individualism. This range of individualist ideas and practices received much impetus in the philosophy of John Locke. On the one hand, Locke's philosophy as well as that of Descartes contains some potentiality different from the individualist one. On the other hand, Descartes and Locke lay the foundations of the representational view on mind, which severs the ties and bonds that exist between man and the world. The subject becomes an individual, enclosed in the micro-world of its own representations. This individualization in philosophy goes in pair with social individualization. The latter form of individualization is reflected in a literary form in the famous «Robinson Crusoe» by Defoe. In its turn, Leibniz's Monadology is a manifesto of philosophical individualism. On the whole, this individualist tendency of Modernity still continues to guide our understanding and self-understanding, often without our knowing it. If one wants to formulate a different, non-individualist metaphysics, one needs to seek inspiration in the non-individualist part of the tradition of Modernity.

*Key words:* subject, individual, causality, intentionality, ideas, practices, representation, Modernity, Calvinism.

Современные науки, исследующие сознание, находятся под значительным влиянием индивидуализма. В отрицательном смысле индивидуализм можно охарактеризовать как философию, противоположную философии бытия-в-мире. Индивидуализм отрывает субъекта от мира, понимая его как независимую и самодостаточную единицу. Разумеется, при исследовании сознания такая идеология практически исключает проблематику интенциональной связи с миром. Мир обозначается совокупностью внутренних ментальных (и мозговых) репрезентаций — такова философия репрезентационизма, призванная служить опорой различным направлениям индивидуалистического понимания сознания — физикализма, функционализма, компьютеризации. Физикализм, например, утверждает, что физической системой, онтологически реализующей состояния индивида, является индивидуальный мозг. Иными словами, состояния мозга необходимы и достаточны для того, чтобы имели место состояния сознания (ментальные состояния). Мир, среда может иметь лишь внешне-каузальное воздействие на мозг и сознание,

но онтологически никак их не определяет. Физикализм в этой форме основан на дуализме мозг-мир, который подменяет теперь старый дуализм сознание-мир. Таким образом, индивидуализм в области сознания и дуализм — две стороны одной медали.

Феноменология Хайдеггера и Мерло-Понти занимает позиции, противоположные индивидуализму. Здесь союзниками феноменологии являются прагматизм Дьюи и философия позднего Витгенштейна. В данной статье, однако, вместо того, чтобы представлять аргументы против индивидуализма, мы попытаемся обрисовать исторические корни индивидуализма. Это необходимо сделать потому, что многим нашим современникам — в том числе исследователям сознания — индивидуализм представляется интуитивно очевидным. Задача этой статьи — попытаться проникнуть в происхождение этой интуитивной очевидности. Эта очевидность может отражать природу вещей, и тогда индивидуализм безальтернативен; он основан на единственно верной онтологии. Но возможно, что интуитивная очевидность индивидуализма связана с влиятельной исторической традицией, и индивидуализм является лишь продуктом отдельной исторической эпохи. Если индивидуализм — результат вполне определенного исторического процесса, то его нельзя понимать как единственно верный путь понимания. Конечно, наше понимание ограничено нашей эпохой, и именно поэтому следует задаться вопросом: является ли индивидуализм единственным наследием нашей традиции? Исследование исторических корней индивидуализма является одновременно исследованием процесса забвения бытия-в-мире как бытийной характеристики *Dasein*.

Настоящая статья разделена на три части. Во введении мы попытаемся обозначить проблему, проведя различие между философией субъекта и философией индивида. Во второй части мы представим вкратце историю Реформации как тектонического сдвига, который многократно усилил уже существовавшие в западном обществе индивидуалистские тенденции. Именно кальвинистская духовность была той средой, которая обусловила новый способ самопонимания — понимания себя индивидами в качестве таковых. В третьей части мы представим индивидуалистические аспекты мысли Декарта и Локка, не забывая, что их философию невозможно свести только к индивидуалистической составляющей. Вместе с тем именно эти два философа определили историю индивидуалистской мысли. Важно поместить философские идеи относительно индивида в контекст социальных практик, введенных кальвинистской революцией и обусловивших появление феномена индивидуализма. Эти социальные практики (например исследование своего «внутреннего мира» пуританами, защита личной сферы, новое понимание института брака, добровольные ассоциации, культивация чувства и, с другой стороны — стремление к научной истине) окончательно сложились к семнадцатому веку и определили новый способ самопонимания, а в определенном смысле и бытия, человека. Беглый взгляд на историю социальных практик покажет, что в семнадцатом веке определились две тенденции: атомизация общества привела к возникновению изолированного *индивида*, но вместе с тем практики самопознания (и другие) формировали осознающего

себя *субъекта*. Обе эти тенденции можно обнаружить в мысли Декарта и Локка, хотя предметом нашей статьи является только индивидуалистическая тенденция.

Философия Декарта и Локка не является лишь отражением современных ей социальных практик. Напротив, эта философия, в свою очередь, оказала влияние на социальные практики. В особенности это относится к Локку, но справедливо это и в отношении Декарта: его влияние до сих пор распространяется на современное научное сообщество. В самом деле, как мы уже упоминали, модный физикализм есть не что иное, как картезианская версия материализма. Однако Декарт обусловил не только развитие философии индивида, но и развитие философии неиндивидуалистически понимаемого субъекта. Этот философ оказал воздействие не только на физикализм, но и, разумеется, на его диаметрально противоположность — феноменологию. В этом смысле, говоря об индивидуалистической линии мысли Декарта, мы будем иметь в виду, скорее, историю воздействия этой мысли.

### *Введение*

Исследование индивидуализма сталкивается с серьезными трудностями в силу сложности и многозначности этого понятия. Понятие «индивид» неразрывно связано с сеткой понятий субъект — личность — индивид — его, причем первые два понятия представляют собой сложнейшие смысловые конструкторы, складывавшиеся столетиями (de Libera, 2007). Во вторых, существует целое многообразие форм индивидуализма, как синхронически, так и диахронически. Наконец, само понятие «индивидуализм», появившееся в начале XIX века, сразу обросло разными и подчас совершенно противоположными коннотациями в разных культурах.

Историю индивидуализма очень сложно представить в виде линейного процесса, телеологического движения, телосом которого являлся бы индивид в нынешней его форме. Эта сложность связана, во-первых, с тем, что не существует единой формы индивида, универсальной для всех западных культур. Во-вторых, история индивидуализма — это сложный процесс, в котором наличествует не только непрерывность, но и разрывы, сдвиги «парадигмы». Тем не менее это не мешает попытке построения модели генеалогии индивидуализма. Определенные дистинкции могут внести ясность относительно того, о каком индивидуализме идет речь.

Первая дистинкция была введена представителями немецкого романтизма девятнадцатого века. Она основывалась на противопоставлении немецкой «индивидуальности» индивидуализму Просвещения. Последний ассоциировался с социальной атомизацией и изоляцией индивида. Индивидуализм романтизма ассоциируется с культом гения, идеей оригинальности индивида. Вслед за романтизмом Георг Зиммель противопоставляет формальному индивидуализму восемнадцатого века с его представлением об атомизированных и неотличимых друг от друга индивидах новый, немецкий индивидуализм, индивидуализм содержательный. Этот

индивидуализм подчеркивал неповторимость и незаменимость каждого отдельно взятого индивида. Зиммель назвал этот индивидуализм «качественным», в отличие от «количественного» или нумерического индивидуализма Просвещения. Если первый индивидуализм основан на уникальности, единственности (*Einzigkeit*), то в основе второго лежит идея единичности (*Einzelheit*): индивид представляет собой единицу, независимую от других единиц, но содержательно от них неотличимую, ведь «ценность каждого единичного образования покоится только в нем самом, в его ответственности за самого себя, но как раз тут обнаруживается то, что является общим для него и для всех остальных» (Zimmel', 1996, 195) Индивидуализм единичности иллюстрируется цитатой из Фихте: «Разумное существо в конечном счете должно быть индивидуумом, но не тем или иным особенным индивидуумом» (Zimmel', 1996, 197) Характерно, что именно в этой абстрактной концепции индивида Зиммель усматривает корень экономического *laissez-faire*, ибо «если во всех людях содержится всегда тот же самый «человек вообще» как общая их сущность, если предлагается полное и ничем не сдерживаемое развитие этой сердцевины, то не требуется никакого регулирующего вмешательства в человеческие отношения». Мы увидим ниже (на примере «Робинзона Крузо»), что сам идеал рыночного *laissez-faire* в его абсолютном выражении взаимосвязан с концепцией изолированного индивида.

По Зиммелю, индивидуализм единственности и неповторимости (который можно назвать романтическим индивидуализмом) есть логическое следствие индивидуализма единичности: «вслед за решительным освобождением индивида от заржавелых цепей цеха, сословия, церкви оно пошло дальше: обособившиеся индивиды желают отличаться друг от друга, быть не просто свободными одиночками вообще, но особенными и незаменимыми» (Zimmel', 1996, 194). Зиммель подчеркивает, что индивидуализм свободной личности, принципиально равной другим таким же личностям, есть продукт рационалистического либерализма Франции и Англии, тогда как качественная неповторимость является достижением германской культуры. В этом утверждении необходимо видеть нечто большее, чем просто национальную идеологию. В самом деле, роль романтизма в становлении европейского индивида, европейской личности, неоспорима и огромна; романтизму мы в значительной мере обязаны нашим современным самопониманием. Тем не менее нужно сразу оговориться, что не этот романтический индивидуализм, индивидуализм единственности, является предметом данного исследования. Здесь нас интересует как раз генезис индивидуализма единичности, и исторические корни этого индивидуализма, расцветшего в XVIII веке, нужно усматривать в предыдущем — семнадцатом веке.

Идеология индивидуализма единичности, который можно назвать атомарным индивидуализмом, была окончательно сформулирована в философии Джона Локка во второй половине семнадцатого столетия, и в это же время укрепляется коррелятивный ей социальный праксис, получивший в Англии окончательное

и официальное утверждение после Славной революции 1689 года. Мысль французских деятелей Просвещения находилась под огромным влиянием локковской парадигмы, и философия Локка использовалась для обоснования французской Революции. Именно Великая французская революция окончательно утвердила во Франции тот индивидуализм, который в Англии стал социальной реальностью на столетие раньше — к вящему недовольству консервативных критиков Революции (таких, как де Местр), которые и ввели в обращение термин «индивидуализм».

Вторая дистинкция, которая позволит если не распутать сложный клубок понятийных и исторических отношений, то по крайней мере сделать первый шаг к этому, была предложена французским философом Аленом Рено в его книге «L'ère de l'individu» (Renault, 1989). А. Рено подвергает критике односторонние интерпретации генеалогии Нового времени и современности, предложенные Хайдеггером и Луи Дюмоном. Согласно первой интерпретации, Новое время характеризуется господством субъекта, согласно второй, основная «сюжетная» линия исторического процесса связана с развитием индивида и индивидуализма. Со своей стороны, Рено предлагает не сводить процесс рождения современности к одному-единственному феномену — будь то субъект или индивид. Нужно увидеть всю сложность процесса, внутри которого индивид оказывается лишь одной из возможных форм становления субъекта. В тексте самого Рено можно заметить некоторую двойственность смыслов, в которых он употребляет слово «субъект»: иногда понятие субъекта оказывается родовым по отношению к «индивиду», а иногда «субъект» обозначает фигуру, альтернативную по отношению к фигуре индивида. Для ясности можно предложить использовать слово «субъект» для обозначения родового понятия, включающего в себя, в частности, два альтернативных видовых понятия: субъект и индивид. Эти альтернативные фигуры субъекта характеризуются разными атрибутами: если субъекту присуща автономия, то неотъемлемым свойством индивида является независимость. Независимость индивида ставит его вне системы межчеловеческих отношений: индивид независим от общества и от каких бы то ни было социальных воздействий, индивид — это монада без окон и дверей, самодостаточная и полностью конституированная единица. В свою очередь, автономия, или способность самому задавать себе закон, вовсе не утверждает независимости от других: кантовская идея, согласно которой максима воли субъекта должна стать всеобщим законом, уже предполагает социальные связи, а повеление относиться к человечеству в своем лице и в лице всякого другого не только как к средству, но также и как к цели может служить основополагающим принципом интересубъективности. Напомним, что гетерономия, по Канту — это не столько зависимость от других, сколько чрезмерная зависимость от своих собственных желаний. И наоборот, независимость индивида может противоречить его автономии — очень яркий пример подобного явления предоставляет Хайдеггер в своем блестящем анализе феномена «людей» (*das Man*): в своем стремлении быть не таким, как все, индивид уподобляется остальным.

Из сказанного можно сделать вывод, что мысль Канта, являющаяся апогеем философии субъекта (или, в нашем обозначении, субъекта), вовсе не является философией индивида. Однако возникает необходимость проследить как философские, так и социально-исторические корни феномена индивидуализма в указанной его ипостаси. Дистинкция, сформулированная А. Рено, позволит нам сразу дистанцироваться от упрощения исторического процесса, от представления его в линейном виде.

Процесс индивидуализации западного человека был лишь одним из целого ряда сложных процессов, происходивших в Новое время. В конечном счете, именно сложность и неоднозначность Нового времени позволит нам дистанцироваться от одних элементов переданной нам традиции, чтобы, напротив, воспользоваться другими. Отрицание онтологического примата индивида, унаследованного от Нового времени, не есть отрицание самой этой эпохи в целом.

Новое время представляет собой огромный и сложный конгломерат различных факторов, многие из которых привели к формированию атомарного индивидуализма. В настоящем исследовании мы выделим лишь две составляющие. Во-первых, мы охарактеризуем роль Реформации и, прежде всего, кальвинизма, в становлении индивида. Далее мы проследим философские основы индивидуализма, которые отчасти были выработаны под влиянием кальвинизма, но посредством обратной связи воздействовали как на религию, так и на социальную практику. Самой влиятельной и вместе с тем сложной философской фигурой здесь представляется фигура Джона Локка. Этот философ был продуктом своей эпохи, но вместе с тем этот человек создавал эту эпоху — эпоху индивидуализма.

### *Кальвинистская реформа и индивидуализм*

В силу исторических и социально-экономических причин лишь во время Реформации реализовался в полную силу «индивидуалистский» потенциал, изначально заложенный в христианском учении. Развитие международной торговли, а также финансовой сферы, соревновательность и конкуренция создали совершенно новый класс буржуазии, явившийся носителем нового типа самопонимания. Экономические, социальные и религиозные факторы сплелись здесь воедино.

Уже у Лютера прозвучали идеи, ставшие впоследствии основой растущей автономии субъекта. Одним из основных принципов является принцип спасения одной лишь верой, который отменяет опосредование спасения церковной структурой. Отныне человек оказывается один на один с Богом, и более того, принцип спасения оказывается внутренним: не делами, но личной верой. Исторический парадокс заключается в том, что как внедрение индивидуальной исповеди, так и впоследствии ее отмена стали вехами на пути утверждения автономного субъекта. В первом случае акцент делается на способность человека углубиться в себя, познать себя и совершить акт личного раскаяния, во втором — на то, что человек



в своем отношении с Богом не нуждается более в опосредующем звене, его духовный опыт отныне самостоятелен и автономен. Лютер акцентирует внутреннее раскаяние и сокрушение: не исключено, что это свидетельствует об определенном вырождении старинной практики исповеди ко времени Реформации, которое дало реформаторам определенное право интерпретировать исповедь как попытку магического воздействия на бога.

Однако связь Лютера с атомарным индивидуализмом отнюдь не очевидна. Дело в том, что взгляд Лютера в определенном смысле был обращен назад: с одной стороны, к первичной чистоте христианской веры, а с другой — к патриархальному социальному устройству. Выходец из крестьянского мира, Лютер порицал новую экономическую реальность с характерным для нее экономическим индивидуализмом и жадной личной наживы. Иначе дело обстояло с Кальвином: с определенными оговорками он принимал новую реальность. Луи Дюмон (Dumont, 1983) акцентирует то, что бог Кальвина становится по существу «волей и величием» (*volonté et majesté*). Если для Лютера Бог был еще доступен индивидуальному сознанию через веру, любовь и в определенной степени — (герменевтический) разум, то Бог Кальвина есть чистая неисследимая воля. В связи с этим нужно отметить два момента: во-первых, так понимаемый бог-воля был «открыт» уже Оккамом, который считал, что божество не может быть ограничено каким-либо объективным мировым порядком — будь то логическим, моральным или метафизическим, и следовательно может по желанию изменить любой порядок. Любопытно, что такое понимание бога проторило дорогу не только Реформации, но и новой механицистской науке, поскольку устранило телеологическое истолкование мира; мир стал доступен интерпретации в терминах движущей причины. Во-вторых, в этом индивидуализме божественной воли можно усмотреть косвенное утверждение человека в качестве индивидуальной воли. Дюмон подчеркивает активный характер кальвинизма по сравнению с лютеранством: кальвинист не удовлетворяется утешением мыслью об ином мире, но стремится претворить его в жизнь здесь и сейчас, реализовать его в этом мире. Однако продиктованная волей деятельность в этом мире не проистекает из внутримировой мотивации, из некоей гармонии с миром; напротив, эта деятельность мотивирована нашей «инородностью» по отношению к миру, отождествлением нашей воли с волей бога. Именно отсюда проистекает мысль Декарта о человеке как о хозяине и обладателе природы: кальвинизм делает шаг к тому, чтобы вырвать человека из структуры бытия-в-мире. Если сам Кальвин и не доводит этого шага до логического конца, то это будет сделано его последователями, и не в последнюю очередь — пуританами.

Прослеживая связь между аскетической кальвинистской духовностью и утверждением материалистических ценностей индивидуального стремления к получению прибыли, Макс Вебер обнаруживает ее в принципе предопределения, согласно которому немногие избранные были изначально предназначены божественной волей к спасению, остальные же были обречены на проклятие:



«Бог решением своим и для проявления величия своего predetermined) одних людей к вечной жизни, других присудил (foreordained) к вечной смерти» (Weber, 2003, 139). В отличие от этого кальвинистского догмата, в лютеранстве спасение может быть утеряно и вновь обретено покаянием и верой. Однако в кальвинизме доктрина предопределения обрекала индивида на невиданное доселе внутреннее одиночество: ни церковь, ни священник, ни даже Бог не могли помочь человеку, если он проклят. Понимающий и человеческий бог превратился в трансцендентное существо, недоступное человеческому разумению: «В решающей для человека эпохи Реформации жизненной проблеме — вечном блаженстве — он был обречен одиноко брести своим путем навстречу от века предначертанной ему судьбе» (Weber, 2003, 141). По Веберу, учение об абсолютной трансцендентности Бога и о ничтожности творения в соединении с этой внутренней изолированностью человека привело к отвержению пуританизмом чувственно-эмоциональных аспектов культуры и субъективной религиозности. Чувства и настроения, даже самые возвышенные, обманчивы; вера подтверждается лишь в объективных действиях.

Вебер говорит о чувстве отъединенности пуританина, лежащем в основе лишнего иллюзий пессимистического индивидуализма. «Общение кальвиниста с его богом происходило в атмосфере полного духовного одиночества, несмотря на то, что принадлежность к истинной церкви рассматривалась как необходимое условие спасения» (Weber, 2003, 143). Однако само это спасение сугубо индивидуально: пуританин помышляет лишь о своем собственном спасении, и ради него может оставить своих близких на произвол судьбы.

Пуританин руководствуется лозунгом, который был также принят у иезуитов (возможно, как раз под влиянием Реформации): все к вящей славе Божьей. Мир и все сотворенное существует только ради прославления Бога, и христианин-избранник осуществляет в своей жизни заповеди с этой же целью. Социальное устройство должно соответствовать заповедям и планам Божиим — отсюда императив социальной активности христианина, которая вся продиктована принципом «к вящей славе Божьей». Тем же принципом руководствуется и профессиональная деятельность во имя общего блага. Любовь к ближнему здесь абсолютно подчинена служению Богу, и приобретает характер «деятельности, направленной на рациональное преобразование окружающего нас социального космоса <...> ибо поразительно целесообразное устройство этого космоса, который <...> предназначен для того, чтобы идти на пользу роду человеческому, позволяет расценивать эту безличную деятельность на пользу общества как угодную Богу и направленную на приумножение славы Его» (Weber, 2003, 145).

В контексте доктрины предестинации, как справедливо подчеркивает Вебер, для каждого христианина становится особенно важной уверенность в своем спасении, «certitudo salutis», предполагающая попытку установить факт своей избранности, основываясь на определенных признаках. Эти признаки могут быть

лишь косвенными, ибо Бог трансцендентен и непознаваем. Такая субъективная уверенность в своем избранничестве и оправдании не дана заранее: она должна быть завоевана, и лучшее средство обретения этой внутренней уверенности усматривается в неутомимой деятельности в рамках своей профессии. Так зарождается практика, которую Вебер называет протестантским аскетизмом: отменив монашеский аскетизм, пуританизм вводит аскезу в повседневную жизнь каждого индивида в виде неутомимого и непрерывного труда, призванного прогнать его сомнения в своем спасении. Вся жизнь христианина должна быть направлена на приумножение славы Божьей, и наличие веры определяется по поведению и жизненному укладу христианина.

Этот поиск уверенности требовал систематического самоконтроля и неустанной рефлексии «Таким образом, “*cogito, ergo sum*” Декарта было воспринято современными ему пуританами в своеобразном этическом преобразовании», — говорит Вебер (Weber, 2003, 153). Добавим, что тема субъективной уверенности в пуританизме, возможно, родственна поиску достоверности у Декарта. Обе установки отражают процесс становления индивида, независимого от других, а также от авторитета и традиции. Характерен и императив рефлексии: по словам Вебера, каждый христианин реформатского вероисповедания сам прощупывал себе пульс, занося в дневник как свои грехи и искушения, так и свои преуспевания. О роли дневника в становлении новой формы субъекта и коррелятивной ему литературы будет сказано чуть ниже. Важно подчеркнуть непрерывный импульс к самоконтролю и регламентации своей жизни, к подавлению эмоциональной сферы, к дисциплине и упорядочиванию своего образа жизни. Именно в этой кузнице ковался современный субъект.

В своей замечательной книге «Истоки самости» (Taylor, 1989) канадский философ Чарльз Тэйлор показывает, насколько кальвинизм в его пуританской ипостаси способствовал утверждению повседневной жизни с ее идеалом труда и семьи. Отказ кальвинизма от особой (монашеской) формы посвящения, так называемой «посвященной жизни» привел к распространению идеала личного посвящения (*personal commitment*) на всех христиан. Отныне христиане не делились на две неравные группы — одну, специализирующуюся в полной христианской жизни (монашествующие) и другую, спасение которой в определенной мере зависело от первой. Речь здесь идет об отказе от разделения социума по принципу «священное» и «профанное». Отказ от священного в двух его формах — обрядности и особой социальной группы «специалистов от священного» — привел к тому, что статус «профанной» жизни возрос (фактически отныне нет профанной жизни: происходит освящение повседневности, повседневной жизни). Однако возросли и требования к христианам: отныне спасение обеспечивалось не принадлежностью к более широкому порядку — церкви с ее таинствами — но всецелой личной приверженностью отдельного верующего. Этот момент индивидуальной приверженности, личностного посвящения, знаменует собой важную веху в развитии индивидуализма.

Верующие призывались к тому, чтобы одновременно любить и ненавидеть мир: любить в том смысле, что нет нужды отказываться от благ, дарованных Богом, как это делали монахи; ненавидеть — в том смысле, что эти блага не являются самоцелью, но лишь средствами, цель же — возвеличивать славу божью, служить богу (Weber, 2003, 222–223). Это инструментальное отношение к миру (как уже было сказано Дюмоном) сродни идее Декарта о человеке как хозяине природы.

Как и Вебер, Тэйлор подчеркивает важность Лютерова понятия «призвания» в пуританском мировоззрении. Служение богу предполагало служение людям делом профессионального призвания. Таким образом, призвание связывалось с идеей пользы для других людей. А поскольку призвание предполагало полезную деятельность, оно должно было быть эффективным. Действительно, идея предопределения, как уже было показано Вебером, в Кальвинизме вовсе не склоняла к пассивному квиетизму, напротив — она служила стимулом для воинствующего активизма, стремящегося реорганизовать, упорядочить как церковь, так и мир. Христианин, примиренный с богом, испытывает настоятельную необходимость, императив, восстановить порядок, привести беспорядочные вещи в соответствие с божьим планом — таково действие бога в верующем человеке. Возрожденный христианин ужасается при виде оскорбления, которое наносится богу в грешном и неупорядоченном мире. Нет нужды и смысла спасать проклятых, но налицо императив борьбы с беспорядком, оскорбляющим бога. Тэйлор отмечает, что этот деятельный порыв кальвинистов мог стать мощным источником революционной энергии, которая преобразовала Европу.

Разумеется, борьба с социальным беспорядком (в частности, с вседозволенностью аристократии и с бездельем беднейших слоев) предполагала и борьбу с личностной неупорядоченностью, с распущенностью, неумеренностью. «Внутренний беспорядок» личности искоренялся посредством утверждения личной дисциплины. Индивидуализм кальвинизма требовал от отдельного человека начать упорядочение с себя, ведь общественный порядок зависит от индивидов, способных к самоконтролю и ответственности за свою жизнь. Только такие дисциплинированные индивиды могли положиться друг на друга. Таким образом, укореняется представление об общественных узах как о продукте свободного соглашения, договора между индивидами. Идея общественного договора в той форме, в которой его стали понимать в Новое время, основана на политическом атомизме. Это индивидуалистическое понимание акцентирует индивидуальную независимость; отныне цели индивида нужно искать внутри него, а не во внешнем порядке, частью которого он является (будь то платоновский мир идей, предустановленный космический порядок или средневековая церковь). В средневековых концепциях политического устройства идея договора означала, что народ устанавливал правление путем соглашения, причем идея общины, общества как единого целого, предполагалась как некая данность. После XVII века встает вопрос о том, откуда вообще берется община, социальная общность и откуда проистекает ее власть и авторитет над индивидами, составляющими ее. Общество возникает в результате ассоциации

индивидов — таким образом, базисное понятие теории общественного договора в XVII веке — индивид. Гоббс, которого сложно однозначно причислить к индивидуалистам или холистам в вопросе о социальной онтологии, все же начинает свою теорию с естественного состояния человека как отдельного индивида.

Само общество теперь нуждается в объяснении — его генезис основывается на предварительном соглашении индивидов. Люди начинают свое существование как политические атомы, и лишь путем механической ассоциации они собираются воедино. Теория общественного договора — одно из выражений механицизма, господствующего в XVII веке. Целое не может предварять составляющие его части, напротив, оно само понимается в терминах этих частей. Индивид становится более понятным и близким, чем общество.

Нужно отметить, что сама социальная реальность пуританских общин склоняла к такой индивидуалистской социальной онтологии. Пуританизм поначалу разрывал естественные узы, унаследованные общины; верующий оставлял свою широко понятую семью или общину, если они не соответствовали его религиозным убеждениям. Вместо этого формировались сообщества избранных, основанные на добровольном согласии участия в данной общине. В крайних случаях верующие пересекали океан в поиске общины избранных и чтобы бежать от сообщества проклятых. Разумеется, во вновь созданных общинах семейные узы утверждались заново, но уже между избранными и в другой форме: отныне брак воспринимается как договор между двумя сторонами. Подобный способ построения общества утверждал индивида, самостоятельно принимающего решения: ни семья, ни местная община не могли перевесить требования индивидуальной приверженности вере, и если вера того требовала, христианин должен был порвать прежние социальные узы.

В утверждении индивидуализма немалую роль сыграла и протестантская культура интроспекции. Пуританин должен был неустанно исследовать свою внутреннюю жизнь, чтобы обнаружить знаки благодати и избранности, но вместе с тем и для того, чтобы отслеживать свои мысли и чувства: они должны были соответствовать отношению к Богу, продиктованному благодатью, то есть восхвалению бога и благодарности к нему. В Новой Англии практически каждый образованный пуританин писал дневник, исследуя самые глубокие свои мысли и чувства. По словам крупного английского литературоведа Йэна Уотта, именно такие исповеди-автобиографии способствовали созданию новой литературной формы — современного романа. Пионером здесь можно считать «Робинзона Крузо» Даниэля Дефо. И хотя развитие романа, по мнению Йэна Уотта (Watt, 1957), нужно отнести к восемнадцатому веку, этот культурный феномен стал возможным благодаря тому индивидуализму, который складывался уже в семнадцатом веке, и который руководствовался представлением о сущностной независимости каждого индивида как от других индивидов, так и от традиции. Этот индивидуализм, по мнению Уотта, возник под воздействием двух факторов — возникновения промышленного капитализма и распространения кальвинизма.

Для того, чтобы жанр романа утвердился в обществе и стал «каноническим», общество должно уже в достаточной мере ценить индивида. В самом деле, ведь именно частное, индивидуальное становится центром внимания в романе; герой ничем не примечателен, кроме того, что его опыт, переживания и события его жизни отличают его от других. Отныне герой не совершает подвигов на поле битвы или в будуаре — в отличие от драматургии французского классицизма и от французского романа XVII века, теперь в центре внимания находится повседневная жизнь героя — та жизнь, которую, как мы видели, освятил кальвинизм. Герои средневековых рыцарских романов — экстраверты-завоеватели; подвиги героев романа Нового времени — внутренние, они совершаются либо в духе человека, в его «нутре», либо за бухгалтерским столом, о чем будет сказано ниже. Ценности, сопряженные со славой и честью, сменяются теперь моральными ценностями повседневной жизни. Освящение повседневной жизни индивида сопряжено с интериоризацией ценности: сущностно социальные, направленные вовне аристократические ценности (героизм, великодушие) становятся ценностями внутренними. Неслучайно Декарт употребляет старинное аристократическое слово «великодушные» в совершенно новом контексте, придавая ему «внутренний» смысл самообладания и самоконтроля. И роман является свидетельством этой интериоризации ценностей.

Интерес к роману со стороны современного ему читателя в какой-то мере диалектичен. С одной стороны, каждый читатель, принадлежащий к среднему классу — каждый «обычный человек» должен иметь возможность распознать себя и свои возможности в герое. Герой становится «универсальным представителем», на его место каждый может поставить самого себя. «Робинзон Крузо» и был первым таким романом, за которым последовали романы Ричардсона и Филдинга. С другой стороны, роман представляет иной опыт, отличный от опыта читателя, а это возможно лишь тогда, когда имеются достаточные различия в опыте, в поступках, убеждениях и мотивах обычных людей. Условия для таких различий возникли к концу XVII века, и важнейшим фактором здесь стала экономическая специализация. Разделение труда привело к более специализированной экономической структуре, что, в свою очередь, способствовало появлению существенных различий в мотивации, характере, жизненных позициях и опыте индивидов. Существенно повысились возможности личного выбора в образе действий отдельных личностей; экономическая специализация обеспечила значительную свободу выбора. Отныне индивид сам отвечает за свою роль в политическом, экономическом и социальном плане — эта роль не навязана ему более традицией и семьей. После Славной Революции в Англии в 1689 году торговые и промышленные классы, в среде которых и обретаются основные «агенты» индивидуализма, получают большую политическую и экономическую власть. Это событие не могло не отразиться и на литературе, которая отныне становится носителем не аристократических, но буржуазных ценностей.

Описываемая эпоха является свидетелем появления того типа человеческой личности, который Луи Дюмон назвал «Номо оeconomicus», и который отражает экономический индивидуализм, лежащий в основе идеологии общества в целом. Знаменитый роман Дефо как нельзя лучше иллюстрирует это явление. Вообще говоря, все герои Дефо стремятся к обогащению, причем методически соблюдая бухгалтерский баланс прибыль-убыток. Для читателя такое поведение героя было нормальным — давно ушли в прошлое те времена, когда Шекспир высмеивал жажду наживы Шейлока. Робинзон Крузо на протяжении всего романа ведет тщательный учет своих доходов. Его отношения с другими людьми принимают форму контракта, а главным в жизни становится экономическая мотивация, которая затмевает все другие образы мысли, действия и чувствования, начиная от привязанности к семье и кончая любыми радостями жизни. Крузо оставляет свою семью из экономических соображений — чтобы увеличить свое состояние. В этом можно усмотреть структурную черту капитализма, который не желает сохранять status quo, но неустанно стремится к его изменению. Спор его с семьей основан на чисто экономических аргументах: что прибыльнее — уехать или остаться. Экономический индивидуализм требует от индивида тщательного исследования своих экономических интересов, причем все другие мотивы становятся менее важными, включая привязанность к родной стране. Героиня другого романа Дефо, Молл Фландерс, утверждает, что с деньгами в кармане можно повсюду чувствовать себя как дома. Жажда обогащения, стремление к прибыли — вот основной мотив для поступков. Разумеется, это предполагает преобладание собственных индивидуальных экономических интересов над всеми другими, в частности социальными, мотивами. Даже отношение между полами оттесняется в сторону — ведь оно потенциально может быть угрозой для рационального стремления индивида к удовлетворению своих экономических целей. Отчасти поэтому тот контроль над сферой отношения между полами, который был характерен для пуританизма, остается в силе, хотя и утрачивает чисто религиозную мотивацию. Женщина призвана играть экономическую роль, и лучшей женой считается та, которая своим старанием и деловитостью поможет мужу в реализации его экономических целей. В романе Дефо все отношения Крузо с людьми основаны на расчете и эгоцентричны. Все общественные межличностные отношения, эмоциональные связи подчинены вопросам экономики. Пятница так и не научился хорошо говорить по-английски, да это и не нужно Робинзону: главное для него — эффективность, а не дружба и человеческие отношения. Таково и отношение его к природе: когда он смотрит на остров, он не любит пейзажем, но производит учет своих владений, и именно это, а не красота природы, является источником его удовлетворения.

Современные Дефо проповедники настаивали на том, что полезность и эффективность — благороднейшая цель жизни, ибо они уподобляют человека Спасителю, приносившему пользу людям. Такова суть протестантского аскетизма, о котором говорил Вебер. Труд приобретает невиданное доселе достоинство; человек



призван распоряжаться материальными дарами, ниспосланными богом. Человек становится местоблюстителем бога в управлении окружающим миром природы, в овладении природной средой. Крузо проявляет то инструментальное отношение к миру, которое было характерно для кальвинизма, и которое получило философское обоснование в мысли Декарта. Но труд есть повседневная деятельность, и достоинство труда способствует тому, что обыденная жизнь индивида становится интересной и важной — она становится предметом литературы.

Роман восемнадцатого века отражает не только современный ему экономический индивидуализм. Он также является результатом того повышенного интереса к внутреннему миру личности, который приобрел массовый характер благодаря кальвинизму. Кальвин предписывал неустанную духовную интроспекцию, исследование «своего внутреннего человека», чтобы определить свое место в божественном плане избрания или осуждения. Здесь происходит интериоризация совести — отныне она становится «внутренним», личным делом индивида. Как уже было упомянуто, каждый образованный пуританин вел дневник, в котором проводился тщательный учет мыслей и чувств. Эта интроспективная привычка сохранилась и тогда, когда сила религиозного убеждения ослабла; в XVIII веке появляется жанр автобиографии с характерным самоанализом, лишенный религиозной мотивации (в частности, «Исповедь» Руссо). Роман стал продолжением этого процесса секуляризации исследования внутреннего мира. Здесь опять-таки новаторство принадлежит Дефо: его трактовка человеческого опыта — сродни исповедальной автобиографии, она приближает читателя к внутреннему бытию индивида. Форма автобиографических воспоминаний с высказыванием от первого лица здесь неслучайна — она является литературным выражением пуританской склонности к интроспекции.

Крузо занимается тщательным моральным и религиозным самоанализом; каждое его действие сопровождается рефлексией относительно того, как оно может проявлять намерения божественного провидения; проросшая пшеница есть знак божьей милости, а лихорадка — следствие осуждения за неблагодарность по отношению к богу. Повседневный труд сопряжен здесь с повседневным духовным самоанализом. Для Крузо, как для всякого истинного пуританина, бог посылает знамения в повседневной жизни, говорящие о его намерениях. Каждое явление, событие, поступок потенциально чреват моральными и духовными смыслами. Пуританский эгалитаризм, «демократическое» уравнивание всех людей и одинаковое уважение ко всякому труду приводят к тому, что любая частная проблема повседневной жизни может стать предметом глубокой духовной заботы. Это, как уже было сказано, создает условия для возникновения литературы, детально изображающей обычных людей в их повседневной жизни, то есть индивидов. Однако процесс секуляризации в XVIII веке берет свое: уже в романе Дефо видно, насколько мало религиозные убеждения Робинзона Крузо влияют на его поступки. Процесс секуляризации повсеместен: «отцы-паломники вскоре забыли, что изначально они



основали колонию религии, а не торговую колонию» (Watt, 1957, 81). Религиозная мотивация к восемнадцатому веку сменяется мотивацией экономической. Собственно говоря, кальвинизм сам уже нес в себе зачатки атеизма: устранение традиции, посредничества церковных структур, индивидуализация веры, а вообще — устранение дуализма священного и профанного, вкупе с абсолютной трансцендентностью и непознаваемостью Бога, его волюнтаризмом — все это ослабляло связь человека с миром. Демистификация, десакрализация мира (расколдовывание мира, по Веберу), совершенная кальвинизмом, превращала мир в объект для человека — объект труда и инструментального отношения. Мир перестал быть исполнен внутренне присущего ему смысла, телеологического значения; всякий смысл есть продукт воли, вначале — воли Абсолютного индивида, а затем воли вообще всякого обычного индивида. Вместо многозначных символов, внутренне присущих миру, он теперь содержит внешние, навязанные ему волей провидения, знаки. Нужен был лишь один решительный шаг к деизму, и шаг этот был сделан мыслителями восемнадцатого века — Вольтером, Руссо, Монтескье и др. Однако немаловажным фактором секуляризации был экономический прогресс и растущее процветание, позволившие экономическим мотивам вытеснить религиозную мотивацию.

Роман Нового времени в значительной мере является продуктом секуляризации: прежде индивид был элементом целого, частью проникнутой христианским богословием картины мира и частью традиционных институтов общества — церковь, монархия, род, гильдия и т. д. Литература, основанная на отношениях между индивидуальными личностями, требовала устранения холистской картины сотворенного миром Бога и устранения влияния традиционных институтов, то есть — секуляризации и индивидуализации. Культурная мощь кальвинизма заключалась в том, что секуляризация не устранила той социальной модели, созданию которой он способствовал. В самом деле, «Дефо и такие романисты, как Сэмюэль Ричардсон, Джордж Элиот и Д. Х. Лоренс унаследовали от пуританизма все, кроме религиозной веры» (Watt, 1957, 84). Наследие пуританизма заставило изображать в романе человеческую жизнь как постоянную моральную и социальную борьбу, поиск внутренней уверенности, требующей интроспекции и самонаблюдения в контексте конкретных проблем обыденной жизни.

Робинзон Крузо, оказавшийся в полной изоляции на острове, персонифицирует идеал абсолютной экономической, социальной и интеллектуальной свободы индивида. Индивид, свободный от социальных ограничений, семейных уз и гражданских властей — такое представление принципиально не могло зародиться в предыдущую эпоху, даже во время Ренессанса с его возвеличением человека. Абсолютная экономическая свобода индивида с совершенным невмешательством со стороны государства — это идеал, который в Европе был сформулирован в XVIII веке. В действительности этот идеал является регулятивной идеей, и, пожалуй, единственное место, где он был реализован в совершенной форме, — это остров Робинзона Крузо.

Одиночество Робинзона, его изоляция, являются литературным отражением индивидуализации общества, и отчасти проистекают из пуританского императива духовного одиночества: индивид должен был преодолеть мир в своей собственной душе. Изоляция Робинзона не менее, чем «Монадология» Лейбница, отражает онтологическую изоляцию индивида.

### *Становление философии индивидуализма*

Вторая важнейшая составляющая исторического процесса, приведшего к формированию атомарного индивидуализма — философская. В философии Нового времени роль Декарта аналогична роли Кальвина. Подобно религиозному учению Кальвина с его идеей предопределения, методологическое сомнение явилось толчком того процесса, который привел к концепции репрезентационизма и к отделению индивида, индивидуального сознания от мира. Декарт, как, впрочем, и Кальвин, не сделали радикальных выводов из предпосылок своего учения — за них это сделали их последователи. Пуритане утверждают и проявляют индивидуализм, незримо присутствующий в доктрине Кальвина, а Джон Локк утверждает философию репрезентационизма, являющуюся всего лишь потенциалом философии Декарта (в этом отношении рационализм и эмпиризм — две стороны одной медали). В обоих течениях — в философском и религиозном, утверждается отстраненность отдельного человека от мира, и оба течения приводят к утверждению инструментального отношения к миру как *modus essendi* субъекта.

Нужно отличать реально существовавшего философа Декарта, многогранного и сложного, от Декарта традиции. Реальный Декарт, возможно, был в гораздо меньшей степени картезианцем, чем это утверждается. Однако его мысль оказала вполне определенное воздействие, и поэтому мы будем использовать имя Декарта «ретроективно», говоря, скорее, о позднейшем эффекте его мысли, чем о самой этой мысли.

Оторвав сознание от мира, в котором можно усомниться, и вернув его в этот мир при помощи идеи бога, Декарт вернул сознание уже измененным. Теперь сознание по своей природе отдельно от мира. Отныне я не могу усомниться в своих внутриментальных ощущениях, в мыслях и восприятиях, в чистых *cogitationes*, тогда как гипотезы относительно причины (мировой, а значит — внешней) этих моих когитаций могут быть ошибочны. Устанавливается дуальная причинно-следственная связь между миром и моими восприятиями, строго отделяющая сознание от мира по принципу внутреннее — внешнее. Это особенно четко видно на примере вторичных качеств — в случае восприятия цветов, например, мы воспринимаем в вещах нечто, природу чего мы не знаем, но что производит в нас (в качестве причины) явственное ощущение — восприятие цвета. Когда мы воспринимаем красное яблоко, мы приписываем наше ощущение самому яблоку в качестве его причины. Испытывая боль в ноге, мы на самом деле отмечаем ощущение в нашем сознании,

источник которого мы приписываем какому-то повреждению ноги (опять же в качестве причины). Однако, если внутриментальные когитации (восприятие цвета и боли) здесь достоверны и несомненны — они обладают иммунитетом к ошибкам, — то причинно-следственные гипотезы подвержены ошибкам — например, «все воспринимаемое душой через посредство нервов может быть представлено ей также случайным течением духов» (Декарт, 1989, § 26). Мы можем ошибиться в причине, но не в когитации: яблоко может быть иллюзией, восприятие же яблока — несомненный факт; боль может быть вызвана другой причиной, например, повреждением другой части стопы, чем та, о которой мы думаем, но ментальное ощущение налицо, и оно не подлежит сомнению.

Важно отметить, что произвольное действие для Декарта — точная противоположность восприятия: если восприятие есть событие в душе, вызванное движением в шишковидной железе (которое само вызвано внешней причиной), то произвольное действие есть продукт движения в шишковидной железе, которое, в свою очередь, вызвано неким событием внутри, в самой душе. Такое понимание восприятия и произвольного действия проводит четкую и резкую границу между сознанием и миром, между внешним и внутренним, между причиной и следствием. Субъект здесь представляет собой относительно закрытую систему, обладающую односторонней каузальной связью с внешним миром: либо извне вовнутрь (восприятие), либо изнутри вовне (действие). Если и не сам Декарт, то история воздействия его мысли сформировала сугубо интерналистскую концепцию сознания (точнее, ума или души).

Философия Декарта потенциально отрывает сознание от непосредственного контакта с миром. В самом деле, Декарт утверждает, что у сознания нет никакого знания о том, что находится вовне, кроме как через посредство идей, которые находятся внутри. Само по себе это утверждение могло бы служить манифестом репрезентационизма, хотя в контексте мысли самого Декарта существуют разные его интерпретации. Позднее решительный шаг в сторону репрезентационизма был сделан Локком, окончательно установившим идею в качестве посредника между сознанием и миром — несмотря на всю запутанность и неоднозначность его понятия «идеи». Однако зачатки репрезентационизма можно обнаружить уже в столь важной для Декарта Галилеевой концепции научного познания: знать реальность значит иметь верную репрезентацию вещей, то есть обладать внутри правильной картиной внешней реальности — в таком свете следует, в частности, понимать различие Галилеем первичных и вторичных качеств.

Анализируя роль Декарта в формировании «ментальной философии», отделяющей сознание как сферу ментального от мира, французский философ Венсан Декомб (Descombes, 2001, 14) отмечает, что Декартово определение мысли исключает из последней всякое действие или сознательное движение. В самом деле, по Декарту мысль есть внутри нас таким образом, что мы непосредственно осознаем ее — таковы действия воли, рассудка, воображения и чувств. Однако, все то, что

проистекает из мысли и является ее следствием, само не является мыслью: например, произвольное движение. Произвольное движение имеет свое основание в воле (разновидность мысли), но само не является мыслью. Таким образом, мысль о том, что я гуляю (ощущение), равно как и желание гулять по своей природе ментальны, само же действие хождения с целью прийти куда-либо есть лишь следствие ментального. В отличие от самого действия, которое может быть иллюзией (например, сном), ощущение и желание достоверны. Если я мыслю, что я гуляю, то из этого я могу заключить о существовании мыслящего сознания, но никак не о существовании идущего тела. Мышление о хождении и само хождение суть совершенно разные вещи: первое достоверно, второе подвержено сомнению. Лишь став чисто ментальным (уточним: внутриментальным) феноменом, хождение входит в цепочку рассуждений Декарта: осознать, что я хожу, есть мыслить, что я хожу — и не имеет значения, гуляю ли я «на самом деле». Видеть во сне, что я хожу — это тоже, тем самым, осознать, что я хожу. По мнению Декомба, это уравнивание «осознания» во сне и в реальности заводит нас в тупик: в самом деле, что именно я осознаю, когда я мыслю, что гуляю, в то время, когда на самом деле я вовсе не хожу, а вижу сон? Ведь в этом случае нет никакого хождения, которое можно осознать. Если важно лишь внутриментальное осознание, то различие между хождением во сне и в реальности исчезает: ничто не позволяет отличить подлинное осознание того, что я иду, от иллюзии хождения. Реальность физического события никак не подтверждается и не гарантируется фактом осознания, то есть событием ментальным; хожу ли я или галлюцинирую — в качестве *cogitatum* мне дано представление самого себя в акте хождения. Интенциональный объект сознания, или *cogitatum* — не само хождение, но мышление хождения, именно оно непосредственно присутствует в сознании. Внутренний мир сознания радикально отделен от внешнего мира тел, и отныне объектом знания становится не действительная прогулка, а ментальный феномен осознания того, что я гуляю. Сознание замыкается внутри своих идей.

В этом контексте задача не-дуалистической философии сознания — вернуть действие в область ментального. Действие — такая же неотъемлемая часть сферы сознания, как и мышление, восприятие, ощущение. Но тогда само ментальное перестанет быть внутри-ментальным, поскольку различение внутреннего и внешнего само окажется относительным, а картезианское понятие внутренней ментальной сущности обернется призраком. Действие по природе своей направлено в мир, и в большинстве случаев (а косвенным образом — всегда) социально. Если философия сознания поставит вопрос о действии, а не о когитации (ментальной или мозговой репрезентации) действия, то она не сможет основываться на интерналистской концепции, строго отделяющей внутреннюю сферу ментального и внешний мир.

В том, что касается утверждения концепции интернализма, немаловажна трактовка Декартом эмоций, или страстей души.

Восприятия, относимые только к душе, — это те, действие которых чувствуется как бы в самой душе и ближайшая причина которых обычно неизвестна. Таковы чувства радости, гнева и тому подобные, вызываемые в нас предметами, оказывающими действие на наши нервы, а иногда также и другими причинами. Хотя все наши восприятия, как относимые к внешним предметам, так и относимые к различным состояниям нашего тела, в действительности являются страстями в отношении нашей души, если брать слово «страсть» в самом широком его значении, однако словом «страсть» обычно обозначают только те из них, которые относятся к самой душе (Dekart, 1989, § 25).

В отличие от восприятия, относительно причины которого мы можем строить предположения (я полагаю, что вижу яблоко, вызывающее во мне восприятие), ближайшая причина эмоции неизвестна. Говоря о страстях, мы подразумеваем чисто ментальное событие, не строя никаких гипотез относительно его причины. Тем не менее и у страстей есть причины физического характера, а именно движение в шишковидном теле, вызванное животными духами. Но само ощущение страсти происходит в самой душе. Со своей стороны, движение в шишковидной железе само имеет причину. Обычно такая причина — это объект, воздействующий на наши чувства. Отдельные страсти отличаются друг от друга как объектами, вызывающими их, так и механизмами движения в шишковидной железе. Страсти обладают иммунитетом на ошибку, в отличие от внешнего восприятия:

Следует также заметить, что иногда изображение это так похоже на изображаемую вещь, что нас могут обмануть восприятия, относящиеся к внешним предметам или к некоторым частям нашего тела; однако никак нельзя ошибиться в отношении страстей, поскольку они так близки нашей душе и так укоренены (*intérieurs*) в ней, что невозможно, чтобы она их чувствовала, а они не были в действительности такими, какими она их чувствует <...> часто во сне, а иногда даже и наяву некоторые вещи представляются нам так ясно, как будто они действительно находятся у нас перед глазами или чувствуются в теле, когда этого на самом деле нет; между тем, находясь во сне или замечтавшись, нельзя испытывать печали или быть охваченным какою-нибудь другой страстью, если душа ее не испытывает (Dekart, 1989, § 26).

Отметим то, что недостаточно четко видно в русском переводе: страсти суть внутренние (*intérieurs*) состояния души, и их связь с внешним объектом — например, вызвавшим страх — имеет не смысловой и не интенциональный характер (в действительности страх есть всегда страх чего-то, и между эмоцией и ее интенциональным предметом существует смысловая связь), а чисто механически каузальный. Страх, например, объясняется механическим воздействием восприятия угрожающего объекта: физиологические процессы, связанные

с восприятием страшного объекта, чисто механически приводят в действие другие физиологические процессы, отвечающие за поведение, характерное для страха. Однако восприятие угрожающего предмета и восприятие своего поведения, вызванного страхом — это ментальные события, вызванные упомянутыми физиологическими событиями. Сам же страх — это третье ментальное событие, вызванное еще третьим физиологическим процессом, которое, в свою очередь, вызвано первыми двумя (отвечающими за восприятие и поведение). В целом, Декарт трактует отношение объекта страха к самому страху как отношение между причиной и следствием. Здесь мы вновь сталкиваемся с интерналистской концепцией эмоций: страх есть сугубо внутреннее состояние, которое механически вызвано причиной из внешнего мира; страх никак не связан семантически со «страшной» ситуацией: имеет место механическая, а не смысловая связь. Вот как резюмирует Декартову теорию эмоций британский философ Энтони Кенни:

Эмоция есть сугубо личное ментальное событие, являющееся предметом непосредственного и безошибочного осознания душой. Она лишь случайно связана со своим проявлением в поведении, поскольку можно быть уверенным в ее существовании, и все же сомневаться в существовании своего тела. Она лишь случайно связана со своим предметом, ибо нельзя ошибиться относительно наличия страсти, но можно ошибочно приписать ей причину (Кенни, 2003, 8).

Таким образом, необходимая смысловая связь между эмоцией и ситуацией разорвана и представлена в виде дискретных и однонаправленных отношений между внешней причиной и внутренним следствием. Сознание здесь замыкается внутри своих внутренних эмоциональных состояний. Объяснение действия, проистекающего из определенной эмоции, также основано не на смысловых связях, а на механических: физиологический процесс, который отвечает за страсть, связан каузально с поведением, он чисто механически вызывает действие. Можно возразить, вслед за Кенни: что общего у страха перед мышью и боязни разбудить ребенка, страха перед перенаселением и страха одеться не по случаю, страха ошибиться в грамматике и страха ада, если не обращаться к контексту каждой отдельной ситуации?

Контроль разума над страстями у Декарта зиждется на совершенно другой основе, чем это было в Платоновской концепции, которая существенно повлияла на средневековье (Taylor, 1989). Для Платона самообладание, подчинение чувств разуму означало смену направления взгляда души: нужно оторвать взгляд от низменной реальности и обратить его к идеям. Человек, разум которого управляет чувствами, обращается к объективному порядку разума, к порядку идей, и движим любовью к идеям. Таким образом, источник нашего разумного самообладания — не наш «субъективный» индивидуальный разум, но обращение к объективному разуму, к онтическому логосу; этот источник находится не внутри, а вне нас. Космический порядок, сформированный Благом — вот источник нашей морали

и нашего познания; этот порядок мы не создаем, но находим, обращая к нему взгляд души, как в знаменитом мифе о пещере в «Государстве». Разумное поведение есть поведение, согласное с объективным логосом, оно неразрывно связано с познанием этого онтического логоса.

Декарт совершает интериоризацию разума (разум не есть воспринимаемый нами объективный порядок, напротив, отныне он имманентен душе), в рамках которой гегемония разума над чувствами понимается совершенно иначе. Познание реальности есть построение верной ее репрезентации, исходя из простых идей, при помощи критерия достоверности и очевидности. Сами идеи теперь не являются составляющими объективного логоса, но интрапсихическим содержанием души, сущностями внутри ума. Сам по себе критерий достоверности имеет субъективную подоплеку: познание есть построение порядка репрезентаций от простого к сложному, как цепь последовательных идей, воспринимаемых с ясностью и отчетливостью. Это построение должно удовлетворять стандартам, проистекающим из мыслительной деятельности познающего субъекта. Русское слово «достоверность» имеет объективные коннотации, как будто описывая свойство предмета познания; французское же «certitude», используемое Декартом, есть свойство субъекта, оно описывает его уверенность, тем самым характеризуя его, субъекта, познавательную деятельность. Отныне познание руководствуется не внешним объективным логосом, но внутренней уверенностью субъекта. Здесь важно подчеркнуть родство проблемы достоверности как идеала познания у Декарта с проблематикой внутренней уверенности в Кальвинизме. Не столь важно, существует ли между ними историческая каузальная связь, но оба эти императива субъективной уверенности в познании и в религиозной вере, несомненно, описывают родственные феномены, и оба они характеризуют эпоху становления субъекта. Поиск достоверности для Декарта — это поиск самодостаточности, независимости от авторитетов и традиции. Поиск религиозной уверенности в своей избранности у пуритан — это тоже поиск индивидуальной самодостаточности, личного и индивидуального опыта, непосредственного авторитетом и традицией.

Рациональность, по словам Чарльза Тэйлора (Taylor, 1989, 143–158), определяется у Декарта процедурно, а не субстанциально (не через объективный порядок бытия): она предполагает мышление согласно канонам, определяющим саму мыслительную деятельность субъекта, а не какие-то содержательные убеждения. Субъект обладает внутренне ему присущей, имманентной, автономной способностью упорядочивания интраментальных идей посредством разума — происходит полная интериоризация рациональности. Требование достоверности, ясности и отчетливости заставляет субъекта отстраниться от своего обычного чувственного опыта, который несет в себе смешанные и спутанные идеи — в частности, идеи вторичных качеств (цвет, звук, вкус), которые мы ошибочно приписываем самим предметам. Здесь, по Декарту, происходит неоправданное смешение материального и духовного: в действительности цвета находятся в нашем уме, а не в материальных



предметах. Вторичные качества сугубо внутриментальны. Будучи нематериальной сущностью, мы должны воспринимать материальный мир как простую протяженность, четко проводя непреодолимую границу между материальным миром (включая наше тело) и душой. Следует отстраниться от нашего повседневного «воплощенного» опыта, от нашей телесной перспективы, которая заставляет нас видеть цвета, вкус и тепло как реальные свойства предметов. По Декарту, «мы должны объективировать мир, включая собственное тело, а это означает научиться видеть их механистически и функционально, наподобие непричастного внешнего наблюдателя» (Taylor, 1989). Для того чтобы перестать проецировать в материю те качества, подлинная природа которых ментальна, нам следует объективировать материю, понимать ее как простой механизм, лишенный «духовной сущности и выражения». Отсюда механистическая каузальная трактовка Декартом отношения между миром и телом (с одной стороны) и идеями в моем уме (с другой). Ясность и отчетливость требуют от нас отстраненной перспективы исследователя, непричастного тому, что он исследует, субъекта, самая сущность которого — в объективировании мира и тела, в прослеживании каузальных отношений между ними и душой. Мир расколдовывается и демистифицируется: отныне он не является телеологическим порядком, порядком целей — напротив, он схватывается механистически и инструментально как область потенциальных средств. В самом деле, если мир есть механизм, то это дает нам возможность инструментального контроля над миром, возможность сделаться хозяевами и обладателями Природы. Ясное и отчетливое понимание материи обеспечивает контроль над нею. Замкнутому внутри своих интраментальных идей самодостаточному субъекту (в принятой нами терминологии — скорее, *индивиду*)<sup>1</sup> противостоит в качестве объекта познания и контроля холодный и мертвый механизм мира. Индивид вырван из естественной среды, которая теперь подлежит объективации.

Та же самая тенденция контроля обнаруживается в этике Декарта. Разум призван подвергать страсти инструментальному контролю. Разум воздействует на страсти, удерживая их в рамках их нормальной инструментальной функции (как сказали бы теперь, — функции обеспечения выживания организма): «Назначение же всех страстей сводится к тому, что они настраивают душу желать того, что природа преподносит нам как полезное и не менять своего желания, так же как движение духов, обыкновенно вызывающее страсти, располагает тело к движениям, служащим для достижения полезных вещей» (Dekart, 1989, § 52). Гегемония разума над страстями предполагает рациональный контроль, способность объективировать свои эмоции. Природа субъекта — в том, чтобы объективировать тело, мир, страсти и подвергать их инструментальному контролю. Господство над миром и собственными эмоциями дает субъекту новое ощущение собственного

---

<sup>1</sup> В отношении философии самого Декарта оба термина являются анахронизмом. См.: (Balibar, 2013).

достоинства как рационального, мыслящего существа. Это новое самоуважение и достоинство, коррелятивное новому буржуазному социальному устройству, истекает из переноса вовнутрь, интериоризации определенного аспекта аристократической этики чести. Последняя была ориентирована на публичное пространство — слава и честь невозможны в уединении Робинзона. Теперь мы действуем так, чтобы сохранить самоуважение и чувство достоинства в своих собственных глазах. Некогда воинственные, направленные вовне добродетели силы, твердости духа и решимости теперь переносятся внутрь отдельного индивида, и проявляются не во внешней ситуации, а во внутреннем господстве мысли над страстями. То же самое происходит с понятием великодушия (*générosité*): смысл этого понятия переносится из области защиты воинской чести на картезианский идеал внутреннего рационального контроля.

Господство разума в этике Декарта призывает к отстраненности от мира и тела, к их объективации, к инструментальной установке по отношению к ним. Интериоризация этического сопряжена с индивидуализацией, с представлением о человеке как о самодостаточном индивиде *avant la lettre*. Если Декарт и не является философом индивидуализма, то, тем не менее, невозможно представить позднейшую индивидуалистскую мысль (и прежде всего — философию Джона Локка) без Декарта.

Значение философии Декарта для последующей философской и научной мысли неоспоримо. Современные франкоязычные философы утверждают, что не Декарт является «открывателем» сознания (Balibar, 2013) и не он «изобрел» субъекта (de Libera, 2007). Тем не менее Декарт создал новую парадигму, внутри которой даже различия между эмпиризмом и рационализмом не столь существенны, и внутри которой произошло «открытие» сознания и субъекта. Методическое сомнение разорвало связь между достоверным «нутром» души и подверженным ошибкам внешним миром, вырвало человека из мира, противопоставленного субъекту в качестве объекта.

Джон Локк — это философ, которого столь же трудно загнать в однозначные рамки, как и Декарта. С одной стороны, Локка можно считать едва ли не отцом современного индивидуализма. С другой стороны, по мнению некоторых исследователей, именно Локк совершил субъективный переворот в философии (Thiel, 2011; Balibar, 1998), и оказал сильнейшее воздействие на философию субъекта, отличную от философии индивидуализма. Обе линии развития субъекта — индивидуалистическая и не-индивидуалистическая — присутствуют в философии Локка.

В настоящем исследовании, однако, мы сосредоточимся на индивидуалистическом аспекте наследия британского философа, и лишь обозначим другую тенденцию, чтобы воздать должное одному из самых влиятельных философов в истории мысли. Открытие Локком субъекта связывается с его концепцией сознания. Локк понимал рефлексивность как внутреннюю составляющую акта сознания: невозможно мыслить, не зная, что я мыслю. Таким образом, сознание для Локка характеризуется не объективирующей рефлексией (теория сознания высшего

порядка), а внутренне присущей любому акту сознания рефлексивностью. Сознание неотъемлемо от самосознания. Именно на основе так понимаемого сознания Локк выработал концепцию субъекта, отличного от субстрата или субстанции (Balibar, 1998). Идентичность личности для Локка определяется сознанием (а не просто памятью, как полагали ранее интерпретаторы Локка). В свою очередь, «личность» для Локка являлась понятием юридическим, необходимым для обоснования того, каким образом можно вменить действие деятелю (и как он сам может вменить себе действие). Теория личностной идентичности Локка является, вместе с тем, теорией атрибуции действия субъекту. Таким образом, субъект Локка строится на основе понятия сознания как самосознания и на основе идеи ответственности за свои действия: субъект опыта является одновременно субъектом ответственности (Strawson, 2011, 22–30). Философия субъекта Локка имеет свою собственную историю воздействия (вплоть до Канта), и ее следует отличать от философии индивидуализма Локка.

Говоря об индивидуализме Локка, невозможно не упомянуть тезис МакФерсона относительно посессивного индивидуализма. Посессивный индивидуализм сформировался в значительной мере, хотя и не только, под влиянием Джона Локка. Эту доктрину можно выразить, вслед за МакФерсоном (MacPherson, 1962, 263–264), следующим образом: 1) Свобода от зависимости от воли других делает нас людьми. 2) Эта свобода предполагает свободу от всяких отношений с другими, кроме тех, в которые индивид вступает добровольно с учетом собственного интереса. 3) Индивид является по существу собственником своей личности и способностей, и в этом отношении он ничем не обязан обществу. 4) Хотя невозможно отчуждение индивидом всей своей собственности в своем лице, он может передать свою способность к труду. 5) Человеческое общество состоит из рыночных отношений. 6) Поскольку именно свобода от воли других делает нас людьми, свобода каждого индивида может быть ограничена только такими правилами и обязанностями, которые необходимы для того, чтобы обеспечить такую же свободу другим. 7) Политическое сообщество есть изобретение людей для защиты собственности индивида в его лице и в виде благ, и, следовательно, сохранения упорядоченных отношений обмена между индивидами, рассматриваемыми как владельцы самих себя.

Джон Локк уравнивает свободу с самопринадлежностью. Человеческое «я» (self) сопротивляется попыткам лишить его собственности — именно в этот контекст вписывается идея «прав человека», разработанная Локком. Вот как вопрос об идентификации свободы индивида и собственности резюмирует Э. Балибар (Balibar, 2002, 303): «Именно собственность формирует сущность собственника, его внутреннюю способность к действию. Собственность — условие для свободы, и, следовательно, только собственник подлинно независим, свободен <...>. Собственность как таковая есть осуществление свободы <...> она есть сама индивидуальность <...>. Индивидуальный субъект практически отождествляется с этой

собственностью, образующей его сущность, он признает свою идентичность в текущем процессе присвоения и приобретения». Вместе с тем, условием так понятой индивидуальности для Локка является отношение взаимности с другими индивидами в общине. Индивид является собственником своего труда. Однако труд, с одной стороны, обеспечивает неоспоримое право на плоды труда как на индивидуальную собственность, а с другой — вводит индивида в систему отношений с другими индивидами. Локк не только деконструирует общину, сводя ее к индивидам — он также реконструирует ее. Для Локка собственность есть основа не только индивидуализации, но и социализации. Кроме того, не следует забывать знаменитую оговорку Локка во 2 трактате о правлении (Lokk, 1988, 5.32) относительно индивидуальной собственности на землю, согласно которой индивиды имеют право присваивать землю, только если остается достаточно такой же хорошей земли для других людей. Поэтому мы не можем назвать этот аспект мысли Локка однозначно индивидуалистичным.

Возможно, самое сильное воздействие Джона Локка на развитие индивидуализма следует связать с эпистемологией и с философией сознания. Здесь нужно выделить три аспекта индивидуалистической философии Локка. Во-первых, теория идей Локка, которую следует интерпретировать как раннюю форму репрезентационизма, согласно которому субъект имеет непосредственный контакт не с миром, но с опосредующими репрезентациями мира. Во-вторых, представление о восприятии как о продукте линейной каузальности от внешнего к внутреннему. Это представление отделяет субъекта восприятия от мира: причина и следствие понимаются как внешнеположные друг другу элементы. В-третьих, прояснение мотивации и действия через внутренние механизмы беспокойства (*uneasiness*): это представление разрывает интенциональную связь субъекта с миром, сводя действие и мотивацию к внутренним каузальным механизмам индивида. Наконец, знаки для идей — слова — являются чем-то внешним по отношению к идеям и необходимы для общения между людьми. Все эти три аспекта интернализма или индивидуализма по сей день оказывают воздействие на понимание сознания в когнитивных науках и отчасти в философии сознания.

В последнее время некоторые исследователи (Yolton, 1970, 2010) пытались представить теорию идей Локка как форму прямого реализма, а не репрезентационизма. Однако Майкл Айерс (Ayers, 1991) в своем капитальном труде о Локке показывает проблематичность такой интерпретации.

Идея есть репрезентирующий элемент, задействованный во всех видах мысли и состояниях сознания — будь то желание, эмоция или суждение. Идея определяет содержание мысли, идея есть представление содержания сознанию, которое затем утверждается в суждении.

Локк утверждает, что «очевидно, что ум познает вещи не непосредственно, а через посредство имеющихся у него идей этих вещей». Идеи являются своего рода естественными знаками вещей: «Так как рассматриваемые умом вещи,

за исключением его самого, не присутствуют в разуме, то ему непременно должно быть представлено что-нибудь другое в качестве знака или в качестве того, что служит представителем рассматриваемой вещи, — это и есть идеи» (Lokk, 1985, IV. 21. 4). Здесь возникает трудность относительно того, каким образом идеи могут соответствовать вещам в мире: «Наше познание поэтому реально лишь постольку, поскольку наши идеи сообразны с действительностью вещей. Но что будет здесь критерием? Как же ум, если он воспринимает лишь свои собственные идеи, узнает об их соответствии самим вещам?» (Lokk, 1985, IV. 4. 3). Ответ заключается в том, что идеи суть естественные знаки тех причин, которые вызывают эти идеи в сознании. Трудность связана, прежде всего, с понятием вторичных качеств, поскольку идея первичного качества «похожа» на это качество в самом объекте. Первичные качества отражают то, каковы тела сами по себе. Вторичные же качества существуют в нашем сознании иначе, чем в самих объектах. Они представляют собой то, как тела являются чувствам благодаря определенным свойствам воздействовать на них в силу своих первичных качеств. Тела обладают способностью производить в нас идеи через наши чувства. Здесь очевидна дуальная оппозиция между тем, что внутренне присуще самим объектам, и тем, что существует только внутри нас, в нашем сознании. Эта оппозиция знаменует собой разрыв между внутренним сознанием и внешним миром, который лишь укрепляется в теории идей.

Простые идеи ощущения вызваны в нас внешними вещами, воздействующими на органы чувств. Простые идеи соответствуют своим объектам регулярным и упорядоченным образом, и в силу этой регулярности являются естественными знаками своих причин. Простая идея репрезентирует или обозначает в мысли то свойство (первичное качество) реальных вещей, которое отвечает за наши идеи данного типа, то есть является их причиной. Например, наша идея белого, полученная в ощущении или вспоминаемая в воображении, в естественном языке мысли замещает то, что в самом объекте конституирует его способность регулярно вызывать это ощущение в нас. Эту способность или силу Локк называет «качеством» объекта. (Ayers, 1991, 33). Это позволяет Локку утверждать, что простые идеи являются продуктом вещей, «действующих на ум естественным путем и вызывающих в нем те восприятия, вызывать которые они предназначены и приспособлены» (Lokk, 1985, IV. 4. 4). Каузальное отношение между идеей и объектом определяет то, что именно идея представляет, но само не входит в содержание идеи. Сознание воспринимает феноменальный опыт, явление как знак неизвестной причины. Идея белого представляет и обозначает то внутреннее свойство предмета, которое вызывает эту идею в нас.

Следовательно, идеи суть присутствующие в нас знаки отсутствующих обозначаемых, они являются элементами естественного языка мысли. В этом контексте напрашивается аналогия с современным репрезентационизмом и концепцией «языка мысли» Дж. Фодора, который открыто признает связь с наследием

Локка. Чувственное знание состоит в непосредственном схватывании внешнего происхождения идей ощущения. Идеи, по выражению М. Айерса, суть «blank effects in us», то есть эффекты, лишенные интенционального содержания и физически, онтологически и как бы локально существующие внутри нас в виде модификаций. Их свойство представлять внешние вещи объясняется только их очевидным внешним происхождением: они указывают на что-то вовне только потому, что приобретаются в чувственном опыте.

Идеи как «blank effects» напоминают, с существенными оговорками, чувственные данные (sense-data) эмпиризма двадцатого века. Полное отождествление идей с чувственными данными является ретроекцией философии Юма на мысль Локка, и, следовательно, не вполне правомерно, однако аналогия здесь несомненна. Общее свойство здесь заключается в том, что идеи, как и чувственные данные, лишены внутренней интенциональности. Это чистые феноменальные элементы опыта, явления, взятые вне всякого интенционального или семантического отношения с миром. Вместо этого имеет место чисто каузальная связь между миром и идеями.

Еще раз подчеркнем каузальную природу соответствия между идеями и вещами: идеи суть внутренние эффекты внешних причин. Однако причина и следствие — две сущности, внеположные друг другу (таким пониманием их отношения мы обязаны, в частности, Юму). Следовательно, сознание отделяется от мира по принципу «внутреннее — внешнее»; сознание — это то, что внутри. Это положение не только определяет и разграничивает область интересов будущей психологии, но и закрепляет индивидуализм, основанный на дуализме сознание-мир.

Аналогичная каузальность, только с обратным знаком, имеет место в объяснении Локком мотивации и действия. Все наши восприятия сопровождаются простыми идеями удовольствия или страдания. Наличие боли в данный момент или же отсутствие удовольствия, а также их предвкушение в будущем, вызывают в нас чувство беспокойства. Желание связано со стремлением удовлетворить это внутреннее беспокойство, устранив боль или достигнув удовольствия. При этом удовлетворяется то желание, которое вызывает максимум внутреннего беспокойства.

Итак, желание есть беспокойство ума из-за недостатка некоторого отсутствующего блага. Именно беспокойство, по Локку, определяет волю в отношении наших действий, а не большее ожидаемое благо (Lokk, 1985, II. 21. 31). Пока не вступает в игру беспокойство, идея всякого блага в уме, подобно другим идеям, есть лишь объект пассивного умозрения, но не действует на волю и не побуждает нас к деятельности. Здесь опять-таки имеет место внешняя каузальная связь: отсутствие блага вызывает беспокойство, которое и подталкивает нас к действию. Таким образом, речь идет не о мотиве к действию, заключающемся в интенциональной направленности на предмет, в стремлении к благу. Речь о чисто каузальном воздействии внешнего мира на внутренний механизм (механизм беспокойства),

а последнего — на поведение. Интенциональное, смысловое отношение с миром не играет здесь никакой роли; желание основано не на смысле, а на причинности. Причинность здесь имеет линейный характер: от внешнего к внутреннему и от внутреннего к внешнему. Интенциональное отношение с предметом желания разорвано:

...только беспокойство действует в данный момент, и природе вещей противно, чтобы то, что отсутствует, действовало там, где его нет <...>. Созерцание способно представить уму отсутствующее благо и сделать его присутствующим. Идея его действительно может находиться в уме и рассматриваться в качестве присутствующей в нем; но ничто не может в уме в качестве наличного блага уравновесить устранение испытываемого нами беспокойства, пока не возбудит нашего желания и пока вызванное последним беспокойство не получит преобладания при определении и решении воли (Lokk, 1985, II. 21. 35).

Предмет желания потому и является предметом желания, что в данный момент отсутствует, а отсутствующий предмет не имеет какого либо причинного воздействия на сознание. Такое воздействие может иметь только внутренний механизм беспокойства, вызванного отсутствием данного предмета. Таким образом, устраняется всякая телеология смысла, связывающая сознание и мир, в пользу механики внутреннего устройства сознания.

Такое дуалистическое понимание каузальности сознание-мир не является достоянием истории. Так, Джон Сёрль оперирует понятием каузальности, которое предполагает направление либо от сознания к миру, либо от мира к сознанию (Searle, 1983). Это представление берет свое начало в философии Локка, оно по существу дуалистично и индивидуалистично,<sup>2</sup> поскольку основано на отделении индивидуального сознания от мира и противопоставлении ему.

История воздействия Локка на последующую философию — предмет отдельного исследования. Весь восемнадцатый век был определен философией Локка (Rogers, 2010, 281–290). О нем спорили, его критиковали (Рид, Батлер) и прославляли (Вольтер, Кондорсе). Однако большинство споров относительно философии Локка определялись той самой философской парадигмой, которую он сам же создал. Чарлз Тэйлор показывает (Taylor, 1989, 235–350) воздействие Локка на современное ему общество (как английское, так и несколько позже — американское) через рационализацию и натурализацию религии: Локк создавал современного

---

<sup>2</sup> Концепция обратной связи Сеченова, рефлекторного кольца Бернштейна, кинестезиса у Гуссерля и рефлекторной петли у Дж. Дьюи показывают несостоятельность упрощенной дуалистской концепции однонаправленной причинности по типу «внешнее — внутреннее».



субъекта или индивида не только в умах философов, но и через социальные практики, на которые воздействовала его мысль.

Локк оказал существенное влияние на философию двадцатого века. Теория чувственных данных, разрывающая связь между феноменальным и интенциональным аспектами сознания, несомненно, является далеким потомком теории идей. Эта теория отрывает сознание от мира. Кроме того, современный репрезентационизм выводится из философии Локка. Это признает один из главных теоретиков репрезентационизма Дж. Фодор: по его собственным словам, репрезентационизм — старая добрая Теория, та, под которой подписались бы и Локк, и Декарт (среди прочих) (Fodor, 1981, 26). Суть репрезентационизма сводится к тому, что сознание ограничивается областью внутренних репрезентаций. Репрезентации не столько интенционально направлены на мир, сколько обозначают его, будучи каузально связаны с внешним миром.

Репрезентационизм в современной философии призван подтверждать основной тезис физикализма, согласно которому все различия в сознании вызваны различиями во внутренних физических свойствах индивида (то есть свойствах мозга). Парадоксальным образом, Локк является отдаленным предком современного физикализма, основанного на дуализме мозг-мир. Парадокс состоит в том, что сам Локк не интересовался вопросом онтологической реализации сознания: для него оно с одинаковым успехом могло иметь как духовную, так и материальную основу. Однако концентрация на внутреннем механизме сознания (мозга) без учета обратной связи со средой является следствием традиции, начало которой было положено именно Локком, если не Декартом.

Эта статья была призвана показать исторические корни индивидуализма. Разумеется, из всего огромного многообразия исторических и идейных факторов, способствовавших становлению этого феномена, пришлось сконцентрироваться лишь на нескольких. Индивидуализм возникает как переплетение социальных, религиозных и философских составляющих. Мы обозначили Реформацию как основной социальный фактор, но, разумеется, и сама Реформация была социально обусловлена, так что восхождение к историческим корням индивидуализма могло бы быть бесконечным. Однако идеология индивидуализма со всей очевидностью наиболее четко кристаллизовалась в идеях Кальвина и в тех социальных практиках, которые за ними воспоследовали. Именно кальвинистская революция создала те условия, которые были необходимы для тематизации сознания как отдельной проблемы и особой сущности. С одной стороны, философия Декарта и в особенности Локка является отражением этих социальных процессов. С другой стороны, здесь имеет место взаимное подтверждение между философскими идеями и социальными практиками. Философия Локка оказала огромное влияние на социальные практики западного общества, начиная от рационализации религии и утверждения зачатков деизма, и кончая американской декларацией независимости. И Декарт,

и Локк сыграли важнейшую роль как в становлении автономного субъекта, так и в становлении атомарного независимого индивида.<sup>3</sup>

Индивидуализм, сформировавшийся в результате Реформации и выраженный философами семнадцатого века, продолжает существовать в различных формах и сегодня — начиная от политического либерализма и кончая интернализмом в философии сознания. Он осознанно или подспудно продолжает направлять наше понимание и самопонимание, нашу онтологию — как «повседневную» онтологию, так и онтологию сознания. Наша статья призвана показать, что индивидуализм есть всего лишь продукт определенной исторической эпохи, а не метафизическая необходимость. Другими словами, интуитивная очевидность индивидуализма связана не с его онтологической безальтернативностью, а с укорененностью индивидуализма в нашей исторической и философской традиции. Однако если верить самому Джону Локку, нельзя принимать традицию слепо. Недаром и у Декарта, и у Локка можно усмотреть зачатки философии, которая не является философией индивида.

Значение проблематики индивидуализма для феноменологии неоспоримо: индивидуализм, как мы сказали, есть представление субъекта, оторванного от мира. Однако проблематика бытия-в-мире имеет значение не только для феноменологически верного отображения *Dasein*: всякое исследование сознания, полностью абстрагирующееся от проблемы бытия-в-мире, отделяющее сознание от мира, с неизбежностью будет либо искажать, либо упрощать опытную реальность сознания.

## REFERENCES

- Ayers, M. (1991). *Locke. Epistemology and Ontology*. London — New York: Routledge.
- Balibar, E. (2002). Possessive Individualism Reversed. *Constellations*, 9 (3), 299–317.
- Balibar, E. (2013). *Identity and Difference*. London — New York: Verso.
- Descombes, V. (2001). *Mind's Provisions*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Dekart, R. (1989). *Strasti dushi* [The Soul's Passions]. Moscow: Mysl'. (in Russian).
- Dumont, L. (1983). *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Le Seuil.
- Fodor, J. (1981). *Representations*. Cambridge: MIT Press.

---

<sup>3</sup> Несомненно, «Монадология» Лейбница играет особую роль в том, что касается философского выражения идеологии индивидуализма. Однако эта тематика заслуживает отдельного исследования.

- Kenny, A. (2003). *Action, Emotion and Will*. London — New York: Routledge.
- de Libera, A. (2007). *Archéologie du sujet. v. I. Naissance du sujet*. Paris: Vrin.
- Lokk, D. (1985). *Opyt o chelovecheskom razumenii* [Essay Concerning Human Understanding]. Moscow: Mysl'. (in Russian).
- MacPherson, C. B. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Oxford University Press.
- Renaut, A. (1989). *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*. Paris: Gallimard.
- Rogers, G. (2010). The Influence of Locke's Philosophy in the Eighteenth Century: Epistemology and Politics. In S.-J. Savonius-Wroth, P. Schuurman, J. Walmsley (Eds.), *The Continuum Companion to Locke*. London: Bloomsbury.
- Searle, J. (1983). *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strawson, G. (2011). *Locke on Personal Identity*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Thiel, U. (2011). *The Early Modern Subject*. Oxford: Oxford University Press.
- Watt, I. (1957). *The Rise of the Novel*. London: Chatto and Windus.
- Weber, M. (2006). *Protestantskaya etika i dukh kapitalizma* [The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism]. Moscow: Russian Political Encyclopedia. (in Russian).
- Zimmel', G. (1996). *Sozertsaniye zhizni* [Contemplation of Life]. Moscow: Yurist. (in Russian).