



Марион Ж.-Л.

ЭГО, ИЛИ НАДЕЛЁННЫЙ СОБОЙ

пер. с франц. А. Черноглазова. М.: РИПОЛ классик;
Панглосс, 2019. 159 с. (Фигуры философии).
ISBN 978-5-386-12300-0

УДК 82-95 (82-96)

DOI: 10.31802/2658-4476-2020-2-6-237-244

Книга «Эго, или Наделённый собой» Жана-Люка Мариона — это лишь центральная глава из его более объёмной книги «Вместо себя: подход Аугустина»¹, посвящённой проблеме субъектности, тому, что значит и как быть самим собой. Чтобы понять актуальность этого перевода, стоит сказать несколько слов о более широком проблемном поле, в который эта работа должна быть помещена.

В основании классической метафизики долгое время утверждалась концепция субъекта, выдвинутая Р. Декартом и впоследствии развитая другими философами, в первую очередь И. Кантом. Следовательно, кризис этой метафизики, увенчавшийся в XX в. разговорами о необходимости «преодоления» последней и разработками постметафизических дискурсов, был непосредственно сопряжён с кризисом концепции субъекта и сопровождался его всесторонней критикой вплоть до полного его устранения. В середине — конце XX в. эта последовательная и неотступная борьба с субъектом достигла известной кульминации в формуле «смерть субъекта». *Топос субъектности* оказался опустошённым.

Одной из черт «преодоления метафизики», возможно, самой важной, является то, что современная философия в качестве одного из процессов совершает отбрасывание, элиминацию центрального элемента метафизики — картезианского субъекта. Последовательная критика субъекта, начавшаяся ещё в XIX в., велась на протяжении всего XX в. Следовательно, существует необходимость в поиске новых способов описания человека, в новых формах субъектности, новых способах говорения.

В. Декомб назвал происходившую дискуссию (в некоторой степени длящуюся до сих пор) «общеевропейской схваткой вокруг понятия

1 Marion J.-L. *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*. Paris, 2008.

субъекта»². По мнению Декомба, схватка оказалось бесплодной. Однако это не совсем так. После длительной философской работы выяснилось, что Декартов субъект не может быть сохранён с помощью каких-либо внутренних операций: модификаций, трансформаций и т. д. — сколь бы серьёзными и значительными они ни были. Отбросить некоторые, пускай и важнейшие, его черты, например транспортность и суверенность, — недостаточно. Бессмысленно также обращаться к альтернативным *фигурам* (будь то душа, сознание, дух, личность, даже понятие человека оказывается проблематичным), аналогичным этому субъекту, так как те или иные принципиальные характеристики, качества субъекта таким образом сохранялись бы.

Несомненно, изгнание и уничтожение субъекта не могло остаться автономным, изолированным событием в контексте всей философии. Картезианский субъект был фундаментом элементом всей классической метафизики, её генерирующим принципом: особенно таких её областей как эпистемология, антропология, этика. Поэтому совершенно закономерно, что со «смертью субъекта» кризис охватил и иные области философии.

Однако вскоре после этого было осознано также и то, что невозможно остановиться на простой констатации «смерти субъекта», на констатации отсутствия всякого содержания *топоса субъектности*, на ничто. Культура, различные повседневные практики, сама жизнь требуют различных форм деятельности, а для этого необходимы средства описания и обоснования условий возможности присутствия человека, или лучше просто *нас* в этом мире, среди других людей и т. д. По этой причине почти сразу после (а на самом деле одновременно) сокрушительной критики субъекта начинаются поиски принципиально нового наполнения.

Одна из тенденций этих поисков — смещение центра тяжести с *Я*, с первого лица на фигуру Другого, Иного, Ты. В связи с этим развитие философской мысли происходит неизбежно в стихии общения, диалога.

Другая ведущая тенденция — отказ от субстанциалистских, эссенциалистских моделей и языка описания человека. В классической европейской философской традиции, берущей начало от Аристотеля, человек описывался с помощью сущности, но сегодня такой подход представляется нерабочим, неспособным объяснить опыт современной антропологической ситуации и хоть что-то сообщить нам о человеке.

2 Декомб В. Дополнение к субъекту: Исследование феномена действия от собственного лица. М., 2011. С. 5.

Уход от подобного дискурса ярко выражен в заявлении современного французского философа Ж.-Л. Нанси: «Могу выразить это и по-другому, поставив вопрос: что такое быть человеком?.. Сегодня — то время, когда ответ должен прозвучать так: быть человеком это, по крайней мере, не располагать никакой сущностью. Нет такой сущности человека, посредством которой можно было бы определить или заключить, каким образом этот “человек” должен жить, иметь свои права, свою политику, свою этику. Ибо для нас (на “Западе”) такая сущность действительно просто исчезла»³. Любой ответ, имеющий структуру: «человек — это то-то и то-то, и он должен быть таким-то и таким-то» — Нанси называет *гуманизмом*. И факт в том, что гуманизм устарел.

Вклад Ж.-Л. Мариона в развитие постметафизической философии вообще и поиск ответа на вопрос: «кто приходит после субъекта?»⁴ — крайне значителен и для философии, и для богословия. Одной из задач, поставленных и решаемых Марионом, всегда было желание заменить старую метафизику, оперирующую «понятийными идолами»⁵ и окончательно похороненную критикой XIX и XX вв., феноменологией. Соответственно, и все категории старой метафизики также должны быть пересмотрены, подвергнуты ревизии, замене или полному и бескомпромиссному упразднению.

Ещё в своей статье 1988 г. «L'interloqué» Марион писал: «Феноменология, возможно, никогда не сталкивалась с более насущной задачей, чем определение того, что — или, возможно, кто — следует за субъектом»⁶.

Мы уже указали, что одной из тенденций переосмысления субъектности является уход от автономного, эгоцентричного я. Феноменологическая постановка проблемы, в свою очередь, движется в русле вопроса: «как вещи мне даны?» — и я становится оптикой постижения всего остального, условием возможности для познания Бога, мира, самого себя, иными словами, постижение чего бы то ни было осуществляется через *того*, кому это нечто дано.

Так, в упомянутой выше статье Марион предлагает новую, лишённую экзистенциальной автаркии (в отличие от трансцендентального

3 Нанси Ж.-Л. Сегодня // Ad Marginem'93. Ежегодник Лаборатории постклассических исследований Института философии Российской академии наук. М., 1994. С. 151–152.

4 Who Comes After the Subject? / ed. by E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy. New York; London, 1991.

5 См. подробнее: Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. Пять этюдов // Символ. 2009. № 56. С. 9–287.

6 Marion J.-L. L'interloqué // Topoi. 1988. № 7. P. 175.

субъекта и даже Dasein) субъектную фигуру — *Interloqué*, что можно перевести как «поставленный в замешательство», «ошеломлённый», тот, к кому обращён Зов, Призыв. *Interloqué* вызван, окликнут, одёрнут, поэтому я обнаруживает себя производным полюсом отношений, из-за чего оно изначально лишено всякой автономии и субстанциальности. Зов окликает *меня*, моя субъектность фигурирует в винительном падеже, поскольку я/меня (*I/me*), которое он мне сообщает, обозначает не субстанциальное, безусловное *я*, а скорее только сам *отлик*. Неожиданность зова всецело пронизывает, всецело овладевает *Interloqué*.

Представленная глава из книги «Вместо себя: подход Августина», по сути, развивает эту разработку. Центральный вопрос рассматриваемой нами книги — что значит «быть самим собой», что имеется в виду, когда мы говорим о себе *я, я сам*.

Начиная (§ 9. Обличие *cogito*) с констатации формальной близости позиций блж. Августина и Декарта, признаваемой и самим Декартом, и его корреспондентами (что демонстрируется множеством цитат), Марион переходит к рассмотрению принципиальных различий. На проверку оказывается, что из одной и той же предпосылки — отождествление бытия и мышления — Декарт и блж. Августин приходят к прямо противоположным результатам.

У блж. Августина аргумент от *cogito* не приводит ни к какому познающему *эго*. Основная позиция блж. Августина на сей счёт, как показывает Марион, заключается в том, что, когда я мыслю и, следовательно, существую, мне ещё тем самым не дано моего *я*, которое могло бы высказаться от первого лица, сказать о себе как о *я*, не дано знание этого *я*, своей сущности.

Принципиальная разница, согласно Мариону, состоит в том, что у блж. Августина речь идёт не о бытии (*esse*, которое у Декарта всегда моё *esse*, в первом лице — *sum*, что значит, что «имеется бесспорное, неоспоримое сущее, и это как раз *я, ego*»), а о *жизни*, внешней по отношению к *я* категории. Достоверна именно жизнь, а не бытие, а точнее моё бытие. Уже у жизни я «заимствую своё бытие, но с которой сам я отнюдь не тождественен, хотя и существую лишь благодаря ей», «ибо — и это главный, решающий пункт — ничто живое не является своей собственной жизнью: всё живое живёт не само собой — оно живёт жизнью, с которой само не тождественно и которой не обладает. Ничто не живёт само собой» (с. 51). Мыслить себя живым, живущим — значит, выходить за пределы самого себя, своей самости. Жизнь — это то, ради чего я отчуждаю себя от самого себя.

Но ещё важнее то, что Декарт сомнением удостоверяет *cogitatio*, акт мысли, а *эго*, обретая в нём свою сущность, начинает пониматься в качестве *res cogitans*. Мысль Декарта замыкается на самой себе, происходит присвоение *эго* самому себе, его мысль удостоверяет для него его собственное бытие в качестве *res cogitans*. В итоге в аргументе Декарта *sum* исчерпывается и полностью совпадает с *cogito*, а само *cogito* всецело включается, поглощается, присваивается его в качестве собственного акта. Таким образом, *эго* абсолютно утверждается в своём бытии. Эго, субъект становится бесспорным и неоспоримым самосушим основанием, первоначалом всего остального, из него выводятся и бытие, и бытие Бога.

Принципиально, что для блж. Августина субъект не есть бессодержательная точка, чистая форма, чистое, пустое сознание. Идея Декарта такова, что всё, любое содержание может быть мне внушено, я могу ошибаться в любом из содержаний, но я не могу ошибаться в том, что я сомневаюсь, сам факт сомнения обязывает к тому, чтобы я существовал. Эта формальная структура безусловна. Но она формальна. Субъект познания, субъект как формальный носитель, как бессодержательная точка, из которой исходит познающий взор, есть лишь функция и одна из способностей субъекта как носителя непосредственно являющей себя жизни.

У блж. Августина аргумент от сомнения работает иначе. Самопротиворечивость сомнения не приводит его к обнаружению и удостоверению какой-либо сущности *эго*, не ведёт к утверждению никакого познающего самосущего я, но «наделяет сущностью *жизнь*, неколебимую и несомненную, но от нас не зависящую» (там же), отчуждает ум, *mens*, от самого себя. Блж. Августин, конечно, тоже через самоотрицающее сомнение приходит к удостоверению *mens*, но как к обособленной и самодостаточной субстанции, чтобы от него прийти к тому, что делает сам ум возможным, к его основанию, то есть *жизни*. Мы, как живущие, не обладаем своей жизнью, она нам не принадлежит, мы её жильцы, жизнь — это дар, она нам дана и притом дана временно, но правильнее было бы сказать не то, что я обладаю жизнью, а что я, *mens*, принадлежит *жизни*, что мы отданы ей на милость, «жизнь во мне». «Я не есмь *моя* жизнь, я лишь пользуюсь *жизнью*, которая доверена мне» (там же), «она то, ради чего я с этого момента отчуждаю себя от себя самого» (с. 53).

Из того, что жизнь лишь дана нам, а значит, может быть отнята, взята назад, следует, что мы живём лишь временно. Поскольку моя жизнь не принадлежит мне, и я не принадлежу сам себе, отчуждён от себя, то я разделён сам с собой, разделён сам в себе, таков удел «живущего *иной* жизнью, нежели он сам» (с. 56). Марион вводит тезис об *анонимности эго* (§ 10).

Здесь стоит указать на актуальное и богословски аккуратное дистанцирование от сущностного языка. В контексте антиэссенциалистских тенденций современности (как в философии, так и в богословии) ход Мариона выглядит очень привлекательным: комментируя блж. Августина, он не отказывается от сущности, но помещает её в сферу непознаваемого, недоступного. Таким образом, сущность, природа и прочие подобные категории оказываются совершенно нерабочими и даже ненужными в контексте разговора о собственном я, собственной идентичности. Сущность не то чтобы ничего не говорит мне обо мне самом, она мне просто не дана, я не знаю её, не могу постичь, она остаётся непознанной, как бы тщательно я себя не исследовал: «Апория моего *эго* связана здесь как раз с тем, что моя собственная *природа* (мое *quid*, моя сущность) остаётся для меня в принципе недоступной — тем более недоступной, что сам факт существования моего духа для меня бесспорен» (с. 80).

Это принципиальный момент, на что мы указывали выше. Так, например, вопрос о перспективе и статусе субстанциалистского языка поднимает современный православный богослов митр. Иоанн (Зизиулас) и, отвечая на него, он, с одной стороны, делает это положительно: «Что же, получается, что нет такой вещи, как человеческая природа? Неужели вероопределение Халкидона, в котором явно упоминается “человеческое естество”, не указывает на нечто конкретное и реальное? Конечно, на этот вопрос можно ответить только одним утверждением: человеческая природа есть»⁷, — но, с другой стороны, утверждает, что «этого недостаточно, чтобы показать, каким должен быть правильный подход к феномену человека» и что «феномен человека не поддаётся никакому “субстанциалистскому” определению»⁸. Сам митр. Иоанн разговору о сущности предпочитает разговор о личности (ипостаси), которую он понимает как *отношения*, как категорию *реляционную*, как «тропосную идентичность».

В § 11 и § 12 Марион исследует структуру и работу памяти (*memoria*), главная функция которой — это не реактуализация того, что имелось, а обеспечение *эго* непрерывным выходом за самое себя. Она не даёт ему застыть в самотождественности.

Субъектность, моя идентичность в марионовском рассмотрении блж. Августина конституируется путём потери себя, исхождением из себя, зависимостью от иного, «необладанием» собой, «дистанцированием»,

7 Иоанн (Зизиулас), митр. Общение и инаковость: Новые очерки о личности и Церкви. М., 2012. С. 274.

8 Там же.

«отчуждение» от себя самого и т. п.: я и есть не что иное, как собственный выход за пределы *своего я*. «Вместо того чтобы сделать меня своим себе самому в качестве *своего я*, *cogito* изгоняет меня из моего я и определяет меня через это изгнание» (с. 62). Моё Я, моя идентичность формируется, констатируется «через изгнание», трансгрессию, нетождественность самому себе, пребывание в *ином*, открытость к иному: «у меня нет иного эго, нежели само разделение меня с моим я» (там же). Формальная схожесть с постмодернистскими моделями дивидизации, шизофрении на поверку оказывается лишь видимостью, у блж. Августина субъект хотя и существует в расколотости и постоянной утрате самого себя, тем не менее не децентрирован абсолютно, просто его центр находится вне его самого, он — в Боге.

Всё это описание может быть подведено под общее понятие *размыкания*, *разомкнутости*. Парадигма *размыкания* (*Erschliessung*), проговорённая М. Хайдеггером, была подхвачена в XX в. как одна из основных моделей построения идентичности, особенно когда речь шла о различных практиках⁹. Последнее актуально и для нашего текста, поскольку и для блж. Августина, и, собственно, для Мариона речь идёт о перформативности письма, о практике (себя), конкретном действии, живом поиске, а отнюдь не просто о спекулятивном построении. Эта расколотость, нетождественность себе и обеспечивают возможность поиска самого себя, который единственно только и возможен, что через Бога. Я могу знать себя лишь постольку, поскольку меня знает Бог.

Раз я не есть моя собственная жизнь, то жизнь я могу лишь получить, особенно если речь идёт о *блаженной жизни* (*vita beata*), которой я страстно жажду, но никак не могу быть её источником. Но от кого, как не от Бога? Таким образом, эго переосмысливается: оно должно быть понято не через *cogitatio*, а как *amans*, как любящее. Любовь становится для него онтологически конститутивным, поэтому «чтобы достичь себя, ему надлежит не овладеть своей сущностью, *усией* (якобы принадлежащей ему, хотя у него, вполне возможно, её нет вовсе), а достичь того, что он любит; а если он хочет познать себя, ему нужно не заниматься самопознанием, а познать или хотя бы обнаружить то, что решает его судьбу, — то, что он поистине любит» (с. 148). Я есмь не то, что я есмь, а то, что я люблю. Я для себя самого есть дар, полученный от Бога, на Чей зов, на Чьё призвание я и могу лишь смиренно ответить, позволив Ему явить Себя во мне самом.

9 См. подробнее: Хоружий С. С. Уроки Хайдеггера // Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М., 2010. С. 425–491.

Библиография

- Декомб В. Дополнение к субъекту: Исследование феномена действия от собственного лица. М.: Новое литературное обозрение, 2011.
- Иоанн (Зизиулас), митр. Общение и инаковость: Новые очерки о личности и Церкви. М.: ББИ, 2012.
- Марион Ж.-Л. Эго, или Наделённый собой / пер. с франц. А. Черноглазова. М.: РИПОЛ классик; Панглосс, 2019. (Фигуры философии).
- Марион Ж.-Л. Идол и дистанция Пять этюдов / пер. с франц. Г. Вдовиной // Символ. 2009. №. 56. С. 9–287.
- Нанси Ж.-Л. Сегодня // Ad Marginem'93. Ежегодник Лаборатории постклассических исследований Института философии РАН. М.: Ad Marginem, 1994. С. 148–164.
- Хоружий С. С. Уроки Хайдеггера // Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. С. 425–491.
- Marion J.-L. Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin. Paris: PUF, 2008.
- Marion J.-L. L'interloqué // Topoi. 1988. № 7. P. 175–180.
- Who Comes After the Subject? / ed. by E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy. New York; London: Routledge, 1991.

Алексей Андреевич Савинов