

RU

Эволюция представлений о субъекте: от *cogito* к этическому «Я»

Куркин В. Я.

Аннотация. Цель исследования – зафиксировать переход от внутренней рефлексии «Я» к признанию «Другого» как субстанции, конституирующей интерсубъективный горизонт, – эволюцию субъекта от декартовского *cogito* до феноменологии Левинаса. В статье рассмотрена парадигма субъективности не как линейный исторический процесс, а как переход от классической модели автономного *cogito* к реляционной и этической субъектности, в которой «Другой» играет конституирующую роль. Такой ракурс позволяет предложить новый способ интерпретации истории эволюции понятия «субъект» – не как развития «самосознания», а в контексте изменения структуры отношений между «Я» и «Другим». Научная новизна исследования состоит в том, что в нем впервые предпринята попытка объединить традиционно разрозненные философские линии: рационализм, идеализм, трансцендентализм, философию диалога и этическую феноменологию, с целью построения единой проблемной линии, отражающей трансформацию концепта субъекта от самодостаточного к соотносительному с инаковостью. В результате исследования предлагается концептуальное уточнение понятия «этическое Я»: субъект не как замкнутая инстанция сознания, а как структура, возникающая в акте встречи с «Другим» и ответе на его вызов.

EN

The evolution of conceptions of the subject:
from *cogito* to the ethical “Self”

V. Y. Kurkin

Abstract. The aim of this research is to identify the transition from the internal reflection of the “Self” to the recognition of the “Other” as a substance constituting the intersubjective horizon – the evolution of the subject from the Cartesian *cogito* to Levinas’s phenomenology. The article examines the paradigm of subjectivity not as a linear historical process, but as a shift from the classical model of the autonomous *cogito* to relational and ethical subjectivity, in which the “Other” plays a constitutive role. This perspective allows for a new way of interpreting the history of the evolution of the concept of “subject” – not as the development of “self-consciousness”, but in the context of changing the structure of relations between the “Self” and the “Other”. The scientific novelty of the research lies in its first attempt to unite traditionally disparate philosophical lineages: rationalism, idealism, transcendentalism, the philosophy of dialogue, and ethical phenomenology, in order to construct a unified problematic line reflecting the transformation of the concept of the subject from self-sufficient to correlated with alterity. As a result of the study, a conceptual clarification of the notion of the “ethical Self” is proposed: the subject not as a closed instance of consciousness, but as a structure emerging in the act of encountering the “Other” and responding to its challenge.

Введение

Проблема предлагаемого философского исследования состоит в отсутствии целостного, комплексного философско-антропологического осмысления эволюции концепта субъекта: от самоидентифицирующегося *cogito* к этически обусловленному «Я», который формируется через отношение к «Другому». Актуальность данного исследования обусловлена исследовательским подходом, отражающим переход от восприятия субъекта как рефлексивной инстанции (Декарт, Кант) к субъекту как отношению (Гуссерль, Бубер, Левинас), который позволяет трактовать субъективность не как внутреннюю субстанцию, а как структуру встреч и этических вызовов. Таким образом, феноменологическая критика классического субъекта приводит к переосмыслению основания «Я». Итак, концептуальная схема эволюции субъекта включает три ключевых этапа: субъект как разумная субстанция (классическая философия), субъект как трансцендентальное условие опыта (немецкая классическая философия) и субъект как этическое отношение (феноменология диалога).

Для достижения вышеуказанной цели исследования необходимо решить следующие задачи:

- проследить эволюцию понятия «субъект» от нового времени до неклассической философии;
- провести анализ трансформации категорического императива в его отношении к декартовскому *cogito*;
- выявить аспекты диалога в контексте интересубъективной взаимности;
- определить переход от субъекта как внутренней рефлексивной инстанции к субъекту как отношению.

В качестве метода выбран контекстуально-исторический подход, позволяющий проследить эволюцию понятия «субъект» от декартовского *cogito* до феноменологии Левинаса.

Теоретическую базу исследования составляют работы в области рационализма (Декарт, 1989), немецкой классической философии (Кант, 1994; 2013; Шеллинг, 1989), философии диалога (Бубер, 1993; Левинас, 1998) социальной философии (Дюркгейм, 2021), а также феноменологии (Гуссерль, 2006).

Практическая значимость данного исследования заключается в перспективах применения полученных выводов в первую очередь для философско-антропологического и/или междисциплинарного анализа структуры семейных и социальных взаимодействий, а во вторую очередь – в сфере образования (например, при создании курсов по философской антропологии, этике и философии межличностных отношений).

Обсуждение и результаты

Знаменитая декартовская формула *cogito ergo sum* (мыслю, следовательно, существую) стала не просто приметой времени, а краеугольным камнем философского поиска – свидетельством того, что в глубинах сомнения рождается понимание собственного бытия. Декарт заложил основы для исследования природы сознания и возвестил эпоху обращения к рациональному началу, подчеркнув важность самосознания как первоисточника всего познания. Позже различные мыслители обращались к ней, расширяя ее смысловые горизонты (например, Иммануил Кант, Фридрих Шеллинг, Георг Гегель и многие другие). При этом Декарт захватил и обозначил то «слепое пятно» бытия, которое так сложно помыслить в рамках повседневных представлений о природе вещей, некоторое безусловное общее место, как впоследствии определит его Эдмунд Гуссерль – аподиктическую очевидность его (Гуссерль, 2006, с. 7). Запустив метод радикального сомнения как инструмент обнаружения оснований бытия, Декарт (1989, с. 311) в условиях полного отрицания внешней реальности оставляет неоспоримым единственный факт – собственное сомнение как акт мышления, что, в свою очередь, служит для него доказательством существования мыслящего «Я».

В «Первоначалах философии» Декарт объясняет *cogito* как осознанность. Таким образом, пишет Декарт, не только «мыслю», но и «чувствую» и «воображаю» – значит существую. Когда воображения и чувства осознаны – они и есть мысли. Он приводит в пример сновидение как опыт движения: «Я могу, как это часто бывает во сне, думать, будто я вижу или хожу, хотя я и не открываю глаз, и не двигаюсь с места, и даже, возможно, думать так в случае, если бы у меня вовсе не было тела. Но если я буду разумеать само чувство или осознание зрения или ходьбы, то, поскольку в этом случае они будут сопряжены с мыслью, коя одна только чувствует или осознает, что она видит или ходит, заключение мое окажется вполне верным» (Декарт, 1989, с. 321).

В этом же трактате Декарт (1989) приводит тезис *cogito* также в противоположном значении: если не мыслю, следовательно не существую? – вопрошает мыслитель. Он пишет, что, рассматривая различие между душой и телом или «между вещью мыслящей и телесной», мы можем допустить, что «никакого Бога нет, и нет ни неба, ни каких-либо тел, что сами мы не имеем ни рук, ни ног, ни какого бы то ни было тела» (Декарт, 1989, с. 326), если отбросим все то, относительно чего мы можем каким-то образом сомневаться. Таким образом, он утверждает, что сам акт сомнения уже указывает на способность «вещи мыслящей» познать саму себя вне зависимости от факта существования «вещей телесных».

Впоследствии в трактате «Страсти души» Декарт назовет «вещь мыслящую» – субъектом, а Другого – субъектом претерпевания действия: «Все, что производится или же впервые происходит, философы, как я вижу, в общем называют претерпеванием действия в отношении того субъекта, с которым это происходит, и действием в отношении того, благодаря которому это происходит. Так что, хотя действующий и претерпевающий действие часто совершенно различны, тем не менее действие и претерпевание действия всегда одно и то же явление, имеющее два названия, поскольку его можно отнести к двум различным субъектам» (Декарт, 1989, с. 13). Здесь Декарт заимствует один из вариантов понятия сущности у Аристотеля – субъект (лат. *hupokeimenon*, греч. *ὑποκειμενον*), который вплоть до сегодняшних дней остается одной из наиболее спорных философских категорий (Гаспарян, 2024, с. 1).

Основная проблема субъекта как понятия может быть сформулирована в отношении этой сущности к миру. Мир как объективная реальность не обладает возможностью быть полностью самообоснованным, исходя из самой природы того, чем он является в данности субъекту. Однако можно предпринять попытку обнаружить нечто такое, что обладало бы характеристикой самодостаточного основания – то есть основывалось бы лишь на самом факте своего существования. Очевидно, что доказать реальность мира только через ощущение невозможно: каждое ощущение подлежит сомнению, и существует возможность представить всё происходящее как иллюзию. И только в процессе осмысления собственного сомнения, в опытном самопознании, по Декарту, сохраняется непререкаемый факт существования субъекта – того, кто испытывает и переживает сомнение (Гаспарян, 2024, с. 1).

Впоследствии Иммануил Кант в «Критике чистого разума» (1994) поставит под сомнение и сам тезис *Cogito* (я мыслю). Он объявит, что субъект не способен узнать что-либо о свойствах своей души, если речь идет

о возможности ее обособленного существования вообще. «Каким образом возможно было бы на основании того единства сознания, которое известно нам только потому, что оно необходимо нам для возможности опыта, выйти за пределы опыта (за пределы нашего существования при жизни) и даже распространить наше знание на природу всех мыслящих существ вообще, пользуясь эмпирическим, но неопределенным в отношении всех способов созерцания положением я мыслю?» (Кант, 1994, с. 128).

Шеллинг (1989, с. 233) утверждает, что Кант (которого он называет «трансцендентальный философ») имеет представление о самосознании как о чем-то, что может быть объяснено лишь тем, о чем мы вообще не можем знать; как о некоей модификации «более высокого бытия». В то же время нельзя не отметить, что в своем знаменитом категорическом императиве Кант (2013) сформулирует универсальный этический принцип отношения «Я» к «Другому». Так, по Канту, во всех ситуациях с «Другим» субъекту следует поступать так, как если бы максима этого поступка посредством воли должна была стать всеобщим законом природы (Кант, 2013, с. 140).

Эмиль Дюркгейм (2021) утверждает, что «общественное сознание» никогда не признавало моральный императив Канта. Так как кантианский подход, по Дюркгейму (2021), всего-навсего общее соображение теоретика, которое стремится универсальным образом охватить всевозможное разнообразие вариантов морального, то есть общественно детерминированного интересубъективного поведения. «Это более или менее удачное резюме черт, общих для всех моральных правил; это не есть правило подлинное, действующее, внедренное», – пишет Дюркгейм (2021, с. 233) в «Моральном воспитании» о кантианском императиве. Он приводит в качестве аргумента эмпирический довод о том, что в каждой отдельной ситуации мы пользуемся частными правилами, принятыми в обществе за моральные, а не общими формулами теоретических императивов. При этом Дюркгейм (2021, с. 233) заявляет, что субъект может и не руководствоваться какими-либо моральными правилами в отношении с другими, – в зависимости от дисциплинированности и своих внутренних спонтанных решений. Таким образом, моральное Я, по Дюркгейму (2021), не детерминировано универсальными законами в одной конкретной точке сборки субъекта, а акцидентально представлено в интересубъективной данности Другого. В частности, примером подобной акцидентальности морального поступка может стать порочное действие, в свете открывающихся обстоятельств внезапно приобретающее статус добродетели.

В неклассической философской традиции Эммануэль Левинас (1998, с. 34) указывает на то, что объектом морального поступка может быть не только другой, но и сам субъект. В первоочередности выбора между Я и «Другим», когда действие зависит от предпочтения себя или другого в выборе, выбор себя кажется самым очевидным. Но в этом случае, пишет Левинас (1998), справедливость противоречит любви к ближнему, которая предполагает предпочтение себе другого, тогда как при справедливом выборе никакого предпочтения быть не может. Следовательно, Левинас выносит Бога за рамки «Первой заповеди», по крайней мере, в том виде, в котором она представлена у Августина: «Когда человеку, уже знающему, как любить самого себя, заповедуется любить ближнего, как самого себя, то, что другое ему заповедуется, как не то, чтобы он, насколько может, содействовал ближнему любить Бога» (2017, с. 114).

Отвечая на вопрос о том, нужен ли Бог в отношениях с Другим, Фридрих Ницше (1990) в «Сумерках идолов» называет «Бога» (как понятие, используемое в философских поисках) «мерилом реальности». То есть скорее, согласно его утверждению, «Бог» нужен для восприятия «Я» как субъекта. Так как, по Ницше (1990), «Бог» является «ложной причиной духа», или заблуждением о ложной причинности, которое, в свою очередь, порождает заблуждение о существовании «Я». Ницше (1990) намекает на то, что декартовское Cogito – это только игра слов, где «Я» – всего лишь необходимое существительное для предиката: «Оно совершенно перестало мыслить, чувствовать и хотеть!.. Что отсюда следует? Нет никаких духовных причин! Вся мнимая эмпирия в пользу этого пошла к черту!» (Ницше, 1990, с. 442).

В онтологическом доказательстве бытия Бога Ансельм Кентерберийский опирается на внутреннюю модель прибавления свойства существования: «Бог есть, потому что он есть» (1996, с. 230). В концептуальном плане это свойство бытия: будучи абстрактным понятием, оно произвольно соединяется с иными характеристиками, а также может свободно отрицаться. Стремясь обосновать существование Бога, мы демонстрируем, что все присущие ему свойства неизбежно требуют привнесения свойства бытия. Иначе существование должно считаться неотъемлемым дополнением: либо оно есть, либо, при его отсутствии, Бог утрачивает свою максимальную сущность, ведь он является наивысшим – тем, к чему уже невозможно что-либо прибавить.

В интерпретации Декарта (1989) это доказательство приобретает иное звучание. Там, где онтологическая аргументация приводится в терминах полного совершенства, – Бог есть существо, обладающее всем возможным совершенством, – отсутствие свойства существования ставит под вопрос полноту этого совершенства (Ансельм Кентерберийский, 1996, с. 223). Говоря иначе, наличие бытия становится необходимым условием для полноты Божественного. В свою очередь, Кант (1994) указывает, что доказательство совершенства Бога по Декарту может быть интерпретировано как повторение аргумента Ансельма Кентерберийского. Оба схватывают структуру, где существование выступает как свойство, присущее понятию, и, следовательно, в рамках новоевропейской философии существование воспринимается как предикат, что технически означает возможность включения его в субъективно-предикатные конструкции. Однако Кант (1994) заявляет, что подобная точка зрения нарушает фундаментальные логические требования: существование – не есть свойство или предикат, это не то свойство, которое можно присовокупить или отнять, как любые другие характеристики (Гаспарян, 2024, с. 1). Вслед за Кантом (1994) можно заключить, что существование – не видовое свойство бытия, его нельзя рассматривать как характеристику внутри понятия, которая могла бы объяснять или усиливать содержание этого понятия.

Таким образом, в классической философии субъект становится структурой упорядочивания опыта, но остается замкнутым в рефлексии. Классическая модель субъекта действует как метаморфоза сознания: от простой «мыслящей вещи», пребывающей в стадии первичного самопонимания, до портрета трансцендентального «Я», выступающего как парадигма самости, интегрирующая опыт и этимологию бытия. Вся история этого развития – это погружение в глубины внутреннего мира, где Декарт (1989) утверждает абсолютное «Я» как основание всякого знания, Кант (1994) склоняется к скепсису и воспринятию как иллюзии, он пытается примирить эти взгляды, поставив перед собой задачу выявить границы человеческого познания и его трансцендентальных условий.

Возвращает субъекта декартовскому *cogito* Эдмунд Гуссерль (2006). «Я, как мыслящее «Я», с помощью феноменологического эпохе отбрасываю все наслоения и предстаю перед собой в чистом виде – в своем абсолютизированном трансцендентальном *Ego*», – пишет Гуссерль (2006, с. 21). В «Картезианских размышлениях» он провозглашает аподиктическую очевидность «Я»: «Я аподиктически предпочерчено для самого себя как конкретное, наполненное индивидуальным содержанием, включающим определенные переживания, способности, склонности; предпочерчено в горизонте как предмет, доступный возможному опыту самопознания» (Гуссерль, 2006, с. 24). Гуссерль идет дальше Кентерберийского, он отмечает, что *ego* не существует в вакууме, его окружают другие *ego*, которые по своей природе представляются не просто как некие феномены мира, а как «другие трансцендентальные *ego*». Он также критикует Декарта за то, что его положение “*ego cogito, ego sum*” не плодотворно в философском смысле слова, так как Декарт «пренебрег» размышлениями о трансцендентальном эпохе, а также уделил недостаточно внимания самосознанию в той части *ego*, где *ego* само истолковывает себя посредством трансцендентального опыта (Гуссерль, 2006, с. 34).

Однако Гуссерль (2006) был далеко не первым, кто указал на недостаточность декартовского *cogito ergo sum* как утверждения о непрерывности сознания, которое выступает в качестве способности составлять представления о себе. Фридрих Шеллинг обращает внимание на вторую часть выражения – *ergo sum*, определяя его в качестве «бесконечных предикатов», так как в этом выражении нет «действительного предиката». *Cogito*, по Шеллингу (1989, с. 241), не существует независимо и автономно от предиката, оно является порождением самого созерцания субъекта. То есть акт созерцания в этом случае есть также и создание субъекта – так называемое самовосприятие. В этом заключается двойственная природа *cogito*: мир является одновременно интерсубъективным полем существования для всех и в то же время самостоятельной реальностью, независимой от субъективного восприятия.

Гуссерль фокусируется на проблеме различия между эмпирическим и трансцендентальным субъектом, в то время как Декарт не ясно определяет этот отличительный момент. Эта проблема поднимает вопрос интерсубъективности: каждый субъект, обладающий своим собственным трансцендентальным миром, может быть связан с «Другим» и разделять с ним общий интерсубъективный уровень, но где именно проходит граница между «Я» и «Другим»?

Самым очевидным ответом на этот вопрос является тело. Гуссерль даже уточняет, что способность контролировать органы тела является способностью кинестетического сознания. Он при этом подчеркивает, что другие «Я» представляются через опыт, связанный с телесностью и чувственным восприятием. Благодаря этому опыту субъект способен признать существование других субъектов как опытных личностей, обладающих внутренним миром. Он указывает, что процесс конституирования «других» начинается на основе «чистых других *ego*», и при этом эти «другие» не остаются изолированными друг от друга. Наоборот, субъект конституирует их в некое сообщество – сообщество «Я», где все «Я» связаны между собой и существуют друг для друга как «сущие подле друг друга» (Гуссерль, 2006, с. 45). То есть восприятие и признание других «Я» образуют межличностную сеть, где все субъекты связаны в общем сообществе, что впоследствии в сетевом анализе будет называться «эго-сеть».

Таким образом, несмотря на уникальность каждого феномена внутреннего мира субъекта, в опыте он противопоставляется другим субъектам и их феноменам как часть интерсубъективного мира – это совместно создаваемое пространство, не являющееся приватной областью, а являющееся общим и доступным для всех участников субъективного опыта. По Гуссерлю (2006), такой мир рассматривается не как личное творение, а как совместное основание взаимного опыта и взаимодействий. «Поздний» Гуссерль (2006) допускает возможность того, что мое «Я», так же, как и иное «Я», не существует вне горизонта интерсубъективности – и здесь важно подчеркнуть, что это не просто результат моего конституирования другого «Я», а скорее конструкция, пред-установленная каждому «Я» (Борисов, 1999, с. 34).

Таким образом, каждый субъект представляется как феномен, как конституированное образование, сформированное в рамках интерсубъективного горизонта. В этой системе взглядов становится понятным и аспект трансцендентности феномена “*alter ego*”: он оказывается трансцендентным относительно «Я» именно в том смысле, что он не конституирован субъектом – так же, как и собственное «Я», – а конституирован на другом уровне субъективности, о котором Гуссерль (2006) говорит как о новом, ранее недоступном уровне – до-эгологическом и до-рефлексивном.

Итак, в рамках кангианской перспективы «Другой» (пока не оформленный как понятие) рассматривается в качестве разумного существа, обладающего свободной волей и, следовательно, способного к самоопределению и проявлению «Я». В этом контексте взгляд на себя через призму этического «Я» – особенно в ситуациях, когда субъект пытается избежать признания собственной порочности, – неизбежно приводит к противоречию. Оно заключается в том, что допущение какого-то ситуативного отклонения от моральных максим ради эгоистических мотивов вызывает внутренний конфликт. В итоге субъект оказывается перед «внутренним взором» собственной самопроверки, который подобен трансцендентному «Другому» – способу осмыслить себя в состоянии

моральной несостоятельности. В то же время Кант (1994) исходит из априорного понятия долга, оставляя за пределами внимания индивидуальные, преходящие и случайные аспекты человеческой жизни. В этом контексте интерсубъективное взаимодействие предполагает присутствие некоего трансцендентного элемента – абсолютной идеи, мировой души или Бога, – без которого коммуникация лишается своей основы.

Впоследствии Гуссерль (2006, с. 35) подвергнет критике трансцендентальную философию Канта за эту неспособность полностью разрешить вопросы объективного мира через конструкции трансцендентально редуцированного «Я». Он обратится к проблеме интерсубъективности, рассматривая ее как идеальный коррелят согласованного и постоянно реализуемого опыта, который формирует общность. В этом контексте он проводит различие «Я» и «Другого», введя понятие «Чужого», связанное, прежде всего, с опытом, а также с понятием “Alter Ego” – как «Другого Я». Таким образом, он вернет ego cogito трансцендентальную субъективность (Гуссерль, 2006, с. 14).

Развитие модальностей субъективности происходит с введением взаимодействий «Я – Ты» и «Я – Другой». Левинас (1998, с. 15) провозглашает взаимодействие «Я – Ты», впрочем, заимствованное, так же, как и взаимодействие «Я – Другой», у Мартина Бубера, как онтологический акт, выходящий за пределы традиционного понимания интерсубъективности. В отличие от Бубера (1993, с. 55), для которого «Я – Ты» оставалось взаимностью между двумя свободными субъектами, Левинас (1998) указывает на то, что взаимность при взаимодействии субъектов не сводится к простому диалогу между равными индивидами. Он указывает, что в таких взаимодействиях «время переходит из настоящего в будущее», создавая состояние, где встреча с «Другим» является формой «лицом к лицу» – актом, в котором формируется сама природа бытия (Левинас, 1998, с. 25).

Понятие «лицом к лицу», в котором встреча инициирует возникновение бытия во времени, становится не просто актом субъекта, но (неизбежно) интерсубъективным событием. Левинас (1998, с. 44) утверждает, что при такой встрече «будущее – это не то, что захватывается человеком», а то, что «сваливается» на него и завладевает им, – оно есть иное, непредсказуемое, трансцендентное по отношению к текущему моменту. В этом смысле, будущее – это не то, что возникает именно как «другое», недоступное полностью пониманию в настоящем. И если у Бубера (1993) религиозная практика и молитва воспринимаются как акт сопричастности к времени, то у Левинаса (1998) взаимодействие «Я – Ты» выходит за рамки участия в чем-то третьем – будь то истина, личность или деятельность. В его философии встреча с «Другим» – это состояние, где «Я» и «Ты» сталкиваются лицом к лицу, без посредников, в чистом акте бытия и созерцания. Эта встреча становится не просто переживанием, а внутренним переживанием актуальности бытия, выходящей за пределы диалога и осознанности, – встречей с будущим, которое приходит само по себе как незримое и необратимое событие.

Для Гуссерля (2006) чуждость «Другого» прежде всего связана с сопричастностью своему собственному телу. Например, мы можем эмпатически воспринимать других людей, ощущая в своем теле их эмоции, а также поддаваться их интеллектуальному влиянию на ментальном или психологическом уровнях. Однако мы никогда не можем воспринимать мир их чувствами – наше восприятие не способно органами чувств передать их субъективные переживания (Артеменко, 2025, с. 1). В этом заключается граница, которую Гуссерль (2006) очерчивает между «Я» и «Другим»: «Я», связанный с собственным телом, и «Другой», олицетворяющий иное бытие, недоступное непосредственному органу чувств нашего субъекта. У Левинаса эта граница стирается в момент встречи субъектов: «В той мере, в какой опыт причастности является подлинным, он совпадает с экстатическим слиянием» (1998, с. 55). Здесь, вслед за Дюркгеймом (2021), представляется возможным привести тезис о том, что переход от «Я – Другой» к «Я – Ты» не может быть описан какой-то универсальной трансцендентальной максимой, а всецело подчиняется акцидентности случая, предписывающего те или иные социально детерминированные этические нормы. При этом следует провести различие между инаковостью «Другого», так как различные степени связей или их отсутствие, а также их хабитуальность и сила будут влиять на степень слияния или отчуждения, как в случае, например, при встрече с Чужим.

Таким образом, субъект, по Гуссерлю (2006), не существует в изоляции, как самостоятельное и замкнутое «Я». Напротив, он выражается и обретает смысл лишь в границах отношений с «Другим». «Другой» становится неотъемлемым условием, а зачастую и основанием для уяснения самого опыта «Я». В этом контексте индивид предстает как интерсубъективное существо, чье существование и идентичность формируются и проявляются через диалог с другими. Такое взаимодействие ставит под сомнение устоявшееся представление о самоидентичности субъекта, показывая, что внутренний мир и самосознание рождаются в полях межличностных отношений. Следовательно, субъект – это не автономный центр, а динамическое поле, в котором проявляется и осознается интерсубъективность. В конечном итоге, для Гуссерля (2006) понятие «Я» не может быть сведено к внутреннему сознанию без учета существенной роли другого и единства, которое возникает из их диалектического взаимодействия.

В свою очередь, Левинас (1998) пишет о ситуации, в которой инаковость «Другого» проявлялась бы в трансцендентальной чистоте. Он спрашивает, не размывается ли эта инаковость в рамках диалектики тождества и различия, где она становится лишь обратной стороной самости, подчиняющейся платоновскому закону причастности, по которому каждый участник ситуации содержит общее с другим, становясь, следовательно, лишь аспектом единого (Левинас, 1998, с. 62). При этом Левинас (1998) ищет ту противоположность, которая остается вне влияния зафиксированных отношений между субъектом и объектом, ту, что сохраняет «Другого» в состоянии абсолютного, неиспорченного «Другого», которая целиком остается неотъемлемой инаковостью, предельно автономной и независимой от всякого взаимного определения. Он утверждает, что в этом смысле противоположность, сохраняющая субъекту возможность быть вне подчинения межличностных

или межсубъектных связей, – это различие полов. Оно не сводится к формальной конструкции или дихотомии, а порождает новые горизонты существования, разделяя реальность по бинарному принципу. В отличие от Парменидова единства бытия, где вся реальность есть неподвижное целое, различие полов создает основание для множественности и многогранности бытия: оно делит реальность и одновременно рождает ее расширение, не разрушая ее целостности. Это различие, по Левинасу (1998, с. 54), становится способностью разъединять и соединять, порождая множество форм, уровней и проявлений существования, открывая пространство для радикальной инаковости и подчеркивая, что истинное иное Другого – это та протиположность, которая остается непреодолимой и неустранимой, сохраняя свою чистую инаковость в автономии.

По утверждению Левинаса, в философии Платона доминирует элейское восприятие бытия, согласно которому множественность подчинена единству, а роль женского сводится к материальному началу: «Платон не постиг женское в его особом эротическом осмыслении» (1998, с. 65). После Платона социальные идеи начали ориентироваться на слияние, на поиск общего идеала, в котором субъект, взаимодействуя с другим, стремится отождествить его с собой, погружившись в коллективные системы и общие представления. В этом контексте «Мы» выражает коллективную идентичность субъекта, а, обращаясь к умопостигаемому солнцу или истине, – чувства другого сосуществуют рядом, но не «лицом к лицу», не в непосредственном личностном контакте. Для Левинаса (1998) гендер становится линией разделения: женское – это принципиально иное, непредставимое в рамках обычных категорий. Он подчеркивает, что Другой – не просто alter ego, а то, что субъект по своей сути не есть; он есть то, что отличается от «Я» по своей сущности. Этот «Другой» является таковым не вследствие только внешности, характера или психологии, а именно в силу всего своего бытия (Левинас, 1998, с. 24).

Другое видение intersубъективного горизонта Левинас приводит в случае семейных связей между отцом и сыном: «Сын для меня не есть просто alter ego, не есть мое двойственное я. Отцовство – не акт сопереживания, в котором я мог бы поставить себя на место сына. Я есть мой сын посредством моего существования, а не через эмпатию или симуляцию» (1998, с. 64). По Левинасу (1998), возвращение Я к Самому Себе, начавшееся с гипостазиса (то есть события, в результате которого существующее соединяется со своим актом бытия), опирается на перспективу будущего, которая раскрывается в отцовстве. Таким образом, по Левинасу (1998), отцовство – это особое отношение к «Другому», отчасти сын и есть Я, но одновременно – иное Я. Это связь между субъектом и неким не совсем другим субъектом, который тем не менее остается чужим. «Сын – это не просто мое творение или собственность, – подчеркивает Левинас, он – отношение, выходящее за рамки собственности и произведения» (1998, с. 44).

Как в случае романтических отношений, так и в случае родительских, различного рода ситуации будут порождать всевозможные аспекты взаимодействий. Притом, как в одном, так и в другом случае, предполагается как любовь, так и слияние. Левинас (1998) предупреждает, что в отношениях с «Другим» не стоит искать стадии слияния, как это можно видеть на различных примерах сюжетов литературных произведений, так как всевозможные варианты взаимодействий ограничиваются этой формой – максимальной intersубъективности, – за которой стираются границы между «Я и Ты» посредством эмпатии и внушаемости. Что значит: «Я волнуюсь за Тебя»? Как этично отнестись к этому тезису «Другого»? При слиянии с Я он будет само-объяснением любой несправедливости, сделанной «во имя любви». Левинас предлагает отойти от рассмотрения любви в романтических отношениях как слияния «половинок», в единении представляющих нечто целое: «Это отношение с тем, что скрывается навсегда. Своим фактом это отношение не нейтрализует, а сохраняет инаковость... Другой, это не объект, становящийся нашим или нами; напротив, он удаляется в свою тайну» (Левинас, 1998, с. 68). То есть граница с «Другим» не только в органах тела, но и в явлениях мира, данных нам в органах чувств.

Здесь уместно привести гуссерлевское вопрошание: как же обстоит дело с «другими» ego? Не представляют ли они лишь для меня сиюминутные образы, или это собственные конструкции моего внутреннего мира? Или же, напротив, – по своей сущности, – эти другие существуют независимо, как истины самодостаточные (Гуссерль, 2006, с. 11)? Левинас отвечает на этот вопрос вполне в ключе трансцендентального взгляда на «Другого»: «Когда речь идет об отношении “Я” – “Другой”, другого как такового уже нет. Это не просто отсутствие, некое ничто; это отсутствие в горизонте будущего – то отсутствие, что есть время. Именно в этом горизонте, в недрах трансцендентного события, может формироваться жизнь личности» (1998, с. 51).

Итак, возвращаясь к декартовскому cogito, возможно утверждать, что существование ego имеет несколько модальностей. Прежде всего, оно дано нам как самосознание, в своей феноменологической редукции. Иначе говоря, «мыслю – следовательно, существую», но не в том модусе существования, который можно назвать онтологическим, а в чистой саморефлексии. К тому же саморефлексия ego не обязательно корректна с позиции феноменальной представленности в мире. То есть в реальности скорее «ложно мыслю – следовательно, существую». И здесь психоанализ выступает с той же позицией относительно бессознательного, что сознание не является прозрачным для самого себя. В этом ключе «золотое правило», как и все прочие моральные законы, не детерминирует «этическое Я» как субъекта с отработанными до рефлекторного уровня наборами и практиками взаимодействия с «Другим». Так, в буржуазно-аристократической среде появление эталона джентльмена в качестве примера «этического Я», до безупречного уровня доведшего модели поведения в обществе, все равно не будет в полной мере соответствовать онтологии intersубъективности в случае, если, допустим, джентльмен окажется без денег и своего окружения в неизвестной ему стране. Кроме того, в пролетарской среде поведение денди скорее было бы вызовом как встреча с «Чужим». И все же некоторые аспекты intersубъективности «этического Я» возможно выявить, если, вслед за Левинасом (1998), принять, что «Другой»

не может быть присвоен, и даже признание его свободы также не является максимумом «этического Я». Свобода возникает не из категории причины, а из категории отцовства, отмечает Левинас (1998). Он этим дает нам понять, что акт существования неотступен. То есть некоторая неотвратимость «голого акта-существования», заложенная в самом бытии, навязывает себя субъекту, когда ничего больше нет. Иначе говоря, когда нет ребенка, есть его отсутствие. Также обстоит и с другими отсутствующими связями «Я» и «Другого». И если мы можем вообразить, что время остановилось, то также мы можем помыслить, что все наши связи с другими исчезли. Это чисто трансцендентальное упражнение покажет, насколько этот неопределенный фон отсутствия будет задавать самовосприятие, и в ответ на гуссерлевское вопрошание «как же обстоит дело с “другими” ego?» «этическое Я» ответит: это конструкции моего внутреннего мира, позволяющего мне быть собой.

Заключение

Проведенное исследование позволило сделать следующие выводы: переход от диалога к этике в философском осмыслении представляет собой процесс становления «этического Я» – путем проникновения в глубины межличностных отношений, где диалог выступает не просто формой общения, а актом открытости и ответственности. Бубер (1993) в своей экзистенциальной философии подчеркивает, что человек не может обрести свое истинное «Я», оторванное от другого, без участия в диалоге, который преобразует личность в этическое существо – того, кто воспринимает другого как самость, а себя – как обязательство перед ним. Левинас (1998) же дополняет эту картину, подчеркивая, что этика возникает из первичной встречи с «Другим», из акта принятия, который выходит за рамки субъективных интересов и трансформирует личность. В этом процессе субъект не только осознает себя, но и становится носителем этической структуры – ядра своей идентичности, выстроенного вокруг уважения, доверия и взаимной ответственности. В итоге, через диалог и этическую встречу субъект окончательно приобретает структуру, основанную на межличностных связях и моральных обязательствах. Этическое Я становится неотъемлемой чертой его бытия, формирующейся и утверждающейся именно в момент диалога с другим, превращая личность в носителя высших ценностей и нравственных ориентиров.

Таким образом, переход от субъекта как внутренней рефлексивной инстанции (Декарт, Кант) к субъекту как отношению (Гуссерль, Левинас) позволяет видеть субъективность не как внутреннюю субстанцию, а как структуру встреч и этических вызовов. Феноменологическая редукция классического субъекта ведет к переосмыслению оснований личности. При этом эволюция представлений о субъекте включает три этапа: субъект как разумная субстанция (классическая философия), субъект как трансцендентальное условие опыта (немецкая классическая философия) и субъект как этическое отношение (феноменология, философия диалога). Классическая модель сводится к внутренней структурированности опыта, где «Я» – портрет трансцендентального субъекта, выступающего как основа знания, однако остающегося внутри границ саморефлексии. Гуссерль показывает, что «Я» невозможно без отношений с «Другим», тогда как Левинас подчеркивает, что этика рождается в первичной встрече с другим, становясь основанием идентичности, сформированной через взаимное принятие и ответственность. Следовательно, субъект – не автономный центр, а динамическое поле интерсубъективности, реализующееся в диалоге. В конечном итоге этика интегрируется в структуру «Я», превращая его в носителя ценностей, утверждаемых в межличностных связях.

В качестве перспектив дальнейшего исследования заявленной проблематики возможно развить линию трансформации субъекта от *сogito* к этическому «Я», сосредоточив анализ на концепции интерсубъективности и перспективах ее применения в философской антропологии семьи.

Источники | References

1. Августин А. О Троице. М.: Рипол Классик, 2017.
2. Ансельм Кентерберийский. Сочинения / пер., послесловие и коммент. И. В. Купреевой. М.: Канон, 1996.
3. Артеменко Н. Проблема интерсубъективности в феноменологии Э. Гуссерля. Понятие перво-Я: лекция. 2025. <https://magisteria.ru/phenomenology/intersubjectivity>
4. Борисов Е. Проблема интерсубъективности в феноменологии Э. Гуссерля // Логос. 1999. № 1.
5. Бубер М. Я и Ты / пер. с нем. В. А. Давидович, З. А. Кагановой // Бубер М. Философские работы. Я и Ты; Я и Он. М.: Искусство, 1993.
6. Гаспарян Д. Э. Рождение и смерть субъекта: курс лекций. 2024. <https://publications.hse.ru/view/800280446>
7. Гуссерль Э. Картезианские размышления. 2006. https://royallib.com/read/gusserl_edmund/kartezianskiye_razmishleniya.html#201395
8. Декарт Р. Страсти души. Часть 1 // Декарт Р. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1.
9. Дюркгейм Э. Моральное воспитание / пер. с фр. А. Б. Гофмана. М.: Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», 2021.
10. Кант И. Основы метафизики нравственности / пер. Я. Рубана. СПб.: Лань, 2013.
11. Кант И. Сочинения: в 8 т. М.: Мысль, 1994. Т. 3. Критика чистого разума.
12. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека / пер. с франц. А. В. Парибка. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998.

13. Ницше Ф. Сумерки идолов, или Как философствовать молотом / пер. с нем. // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2.
14. Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф. В. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1.

Информация об авторах | Author information

RU**Куркин Вадим Яковлевич¹**¹ Русская христианская гуманитарная академия имени Ф. М. Достоевского, г. Санкт-Петербург**EN****Vadim Yakovlevich Kurkin¹**¹ Dostoevsky Russian Christian Humanities Academy, St. Petersburg¹ vadim.kurkin1986@yandex.ru

Информация о статье | About this article

Дата поступления рукописи (received): 12.01.2026; опубликовано online (published online): 02.02.2026.

Ключевые слова (keywords): понятия «Я» и «Другой»; этическое «Я»; Э. Левинас; М. Бубер; Э. Гуссерль; concepts of the “Self” and the “Other”; ethical “Self”; E. Levinas; M. Buber; E. Husserl.