

УДК 101.1:316

**РОЛЬ СУБЛИМАЦИИ В ПАРАЛЛАКСЕ
МЕЖДУ СИМВОЛИЧЕСКИМ И НАУЧНО-ИСТОРИЧЕСКИМ
ВИДАМИ МЫШЛЕНИЯ***А.Б. Лебедев, К.Н. Гедзь***Аннотация**

Цель статьи – раскрытие актуального культурно-исторического значения параллаксного метода мышления через обращение к исследованию сублимационного характера мышления. Показано, что феномен сублимации, описанный в его онтологическом значении еще З. Фрейдом, имеет также фундаментальное гносеологическое значение. Сублимационные процессы в ходе исторического развития переходят из бессознательной в рефлексивную форму, которая рассматривается в статье на примерах символического и научно-исторического видов мышления. Сделан вывод о том, что параллаксное мышление может служить способом сохранения и воспроизводства ценностей традиционных обществ в современных секуляризованных условиях.

Ключевые слова: сублимация, символическое мышление, парадигматическое мышление, синтагматическое мышление, научно-историческое мышление, параллакс, христианская этика, влечение к смерти, *object petit a*, травма.

В работе «Воображение знака» Р. Барт приводит классификацию видов семиологического сознания по типу знакового отношения, которое берётся индивидом или школой в качестве доминирующего над другими. Этих типов отношений три: символическое («внутреннее», «соединяющее означающее с означаемым») и два «внешних» отношения: парадигматическое (системное) и синтагматическое. Парадигматическое отношение «виртуально», оно «относит знак к некоторому определённом множеству других знаков, откуда он извлекается для включения в речь», и «предполагает для каждого знака существование определённого упорядоченного множества форм (“памяти”), от которых он отличается благодаря некоторому минимальному различию, необходимому и достаточному для реализации изменения смысла» [1, с. 219]. Синтагматическое же отношение «актуально, оно присоединяет знак к другим знакам высказывания, предшествующим ему или следующим за ним в речевой цепи» [1, с. 219].

Соответственно Барт выделяет три вида семиологического сознания. *Символическое* сознание, которое «видит знак в его глубинном измерении» [1, с. 221], характеризует представление о «вертикальности связи» означающего и означаемого. «По самой своей сути символическое сознание есть отказ от формы: в знаке его интересует означаемое; означающее же для него всегда производно» [1, с. 222]. *Парадигматическое* сознание возникает при сопоставлении двух знаков: в парадигме два или более знака «образуют набор различительных признаков,

каждый из которых соответствует особому означаемому» [1, с. 222]. Наконец, *синтагматическое* сознание «является осознанием отношений, объединяющих знаки между собой на уровне самой речи, иными словами, ограничений, допущений и степеней свободы, которых требует соединение знаков... из трёх сознаний оно наилучшим образом обходится без означаемого: оно в большей степени структурально, нежели семанлично» [1, с. 223].

Хотя Барт указывает на то, что эта классификация относится к «сознанию аналитика, а не потребителя знака» [1, с. 220], мы позволим себе перенести указанные виды теоретического сознания и на формы обыденного сознания, поскольку Барт предполагает существование указанных типов воображения знака («знак является не только предметом знания, но и объектом определённого видения» [1, с. 224]) в «современном интеллектуальном творчестве» вообще. Теоретико-методологическим основанием нам в этом послужит марксистская позиция, согласно которой практическая деятельность определяет содержание сознания. Следовательно, не только парадигматический и синтагматический виды сознания «сделали возможными» соответственно «переход от десятичных систем к двоичным» и «создание кибернетических «программ» [1, с. 223], но и сама социальная практика, включая науку и технику, обеспечила возникновение этих видов сознания.

Исходя из приведённого выше обзора видов сознания, отметим, что парадигматическое мышление представляет собой суть собственно научного мышления, синтагматическое же относится к дискурсивным практикам в широком смысле. Особое внимание следует уделить связи символического сознания и символа как такового с экзистенциальным измерением бытия. Прямое указание на такую связь Барт даёт в работе «Основы семиологии» при историческом обзоре типов взаимоотношений между означающим и означаемым. Во-первых, «между составляющими символа существует отношение аналогии, или “*мотивированности*”» [2, с. 128]. Во-вторых, отношения между составляющими символа характеризует «неадекватность (представление о христианстве “шире” представления о кресте)» [2, с. 128]. «Символическое сознание... переживает мир как отношение формы, лежащей на поверхности, и некой многоликой, бездонной, могучей пучины (Abgrund), причём образ этот увенчивается представлением о ярко выраженной динамике: отношение между формой и содержанием непрерывно обновляется благодаря течению времени (истории), инфраструктура как бы переполняет края суперструктуры» [2, с. 128]. Указанные характеристики символа отмечал и Гегель, противопоставляя символ знаку [2, с. 127–128].

В рассматриваемых нами работах Барт употребляет экспрессивную характеристику «могучий» только два раза, причём оба раза – применительно к символическому сознанию [1, с. 221, 223]. Это ещё раз указывает на связь символического сознания с чувственностью человека (или его «мотивированностью»).

Только при символическом мышлении сознание не может абстрагироваться от означаемого, оно, пользуясь терминологией Хайдеггера, «захватывает экзистенцию». С этой точки зрения примечателен следующий пассаж Р. Барта: «Могучее, находящееся в постоянном движении содержание всё время как бы выплёскивается за рамки формы, и потому для символического сознания символ, в сущности, представляет собой не столько кодифицированную форму

коммуникации, сколько аффективный инструмент приобщения» [1, с. 221]. Действительно, экзистенция (как подлинное существование) предполагает как свою возможность высокий уровень культуры. Последняя же, в свою очередь, предполагает, что (на языке Хайдеггера) подлинное бытие «откроется» бытию человека, тогда как «субъект» примет «ценности», станет их «обладателем» или «носителем» (см. [3]). Такое «стояние в просвете бытия» [4, с. 198] и есть подлинное бытие.

Теперь перейдём к краткому ретроспективному обзору видов мышления.

Р. Барт замечает, что «слово *символ* теперь слегка устарело; его охотно заменяют выражениями *знак* или *значение*. Этот терминологический сдвиг свидетельствует о некотором размывании символического сознания, в частности в том, что касается аналогического отношения между означающим и означаемым» [1, с. 221–222]. Барт указывает, что из-за этого отношения подобия символическое сознание «нередко таит в себе не до конца изжитый детерминизм» [1, с. 221].

Что касается парадигматического сознания, то его возникновение привело к появлению структурализма на арене философствования. «Структурализм, в частности, может быть определён исторически как переход от символического сознания к сознанию парадигматическому» [1, с. 220]. «Конечно, оставляя означающему только его обозначающую роль... парадигматическое сознание тем самым стремится *опустошить* его [знак]» [1, с. 223].

Синтагматическим же сознанием, например, «отмечены работы Йельской школы, а за пределами лингвистики – исследования русской формальной школы» [1, с. 223]. Далее следует существенное дополнение: «Синтагматическое сознание наиболее приближено к практике: оно лучше всего позволяет представить множество операторов, системы управления и систематизацию сложных классов объектов» [1, с. 223]. Синтагматическое воображение вызывает «образ цепочки или сети» [1, с. 225], оно «сугубо исполнительское и функциональное» [1, с. 225].

Таким образом, символическое мышление включает в дискурс экзистенциальный опыт, жизненный мир познающего, тогда как парадигматический и синтагматический виды мышления реализуют чисто сциентистский подход. Более того, указанные сциентистские виды мышления как раз предполагают в качестве своего необходимого условия элиминацию какого бы то ни было «субъективного» опыта.

По нашему мнению, переход от традиционной культуры к культуре модерна в конечном счёте состоял именно в переходе от символического к сциентистскому мышлению¹. Одним из симптомов этой трансформации выступило замещение в социо-гуманитарных науках понятия *символ* понятием *знак*, о чём мы говорили выше. В известном смысле эту трансформацию можно сформулировать как переход от мышления означаемого к мышлению означающего.

Иррационалистические направления в философии XIX – XX вв. предстают с этой точки зрения реакционным движением, имеющим целью сохранение субъективного опыта в мире нечеловечных сциентистских означающих, вызывающих чувства «тошноты» и сиротской «заброшенности». Однако известный субъективизм иррационалистических позиций подталкивает философию к поиску

¹ Разумеется, символическое мышление не исчезло и имеет место в современной гуманитарной науке, речь идёт о смене доминирующих подходов.

альтернативных способов включения «жизненного мира» человека в социальную теорию.

С. Жижек в работах «Устройство разрыва. Параллаксное видение» и «Возвышенный объект идеологии» обращается к творчеству И. Канта. Немецкий философ представляет интерес, поскольку его творчество можно рассматривать как уникальный опыт сохранения символического мышления в секуляризованных условиях. Значение Канта для современности состоит прежде всего в том, что ему удалось сохранить, пусть и в субъективно-идеалистической форме, основные положения христианской этики. Кант показывает, что христианский опыт может и должен быть сохранён в сциентистское Новое время, поскольку сущность христианства – это этика взаимоотношений не только с Богом, но и с человеком.

Исследования Канта основаны на эпистемологической антиномии между эмпиризмом и рационализмом, ознаменовавшей его эпоху. Предложенное Кантом преодоление указанной фундаментальной гносеологической оппозиции заключается не в выборе одного члена оппозиции и сведении к нему другого, а в признании «фундаментальной и непреодолимой ограниченности (“конечности”) человеческих состояний» [5, с. 27], следовательно – в признании «непреодолимого разрыва между позициями, структурного зазора между ними» [5, с. 26–27]. Этот «разрыв» выражен в наличии неразрешимых антиномий между суждениями, основанными на эмпирических данных, и спекулятивными суждениями разума. «Позиция Канта, таким образом, состоит в том, чтобы не смотреть на вещи ни со своей точки зрения, ни с точки зрения других, а сталкиваться с реальностью, которая раскрывается через различие (параллакс)» [5, с. 27].

Однако, несмотря на непреодолимый барьер, существующий между суждениями спекулятивными и суждениями, основанными на эмпирических данных, Кант совершает методологический «скачок»: в повседневной практике мы *должны* поступать так, как будто суждения чистого разума истинны. Субъект должен избавиться от гносеологической иллюзии возможности познания предельной истины, однако в то же время должен непрестанно совершать попытки достижения истины. Или – в этическом измерении – невозможно доказать, что душа бессмертна, но мы должны поступать так, как будто душа бессмертна, то есть совершать поступок во вневременном измерении, с точки зрения вечности. Этот «скачок» в силу теоретической непоследовательности явно свидетельствует о его экзистенциальном, субъективном характере. Именно поэтому, как отмечает Жижек, для аутентичного прочтения Канта необходимо учитывать «неявное» измерение его философии, то измерение, которое имело место в практическом разуме философа, но не было явно выражено в его трудах, на уровне разума теоретического. Речь идёт, конечно, о своеобразной философской вере И. Канта в Бога.

Трансцендентальное в понимании Жижека относится ни к феноменальному, ни к ноуменальному, но к пространству между ними. Суть этого промежуточного пространства раскрывается через проблему свободы в интерпретации Канта. Человек как феномен предстаёт только лишь как природный механизм, но и как ноумен он не что иное, как «просто механизм» исполнения божественной воли. Свобода же существует в разрыве между онтологической и онтической сферой. Этот разрыв – место свободы или спонтанности субъекта: «Мы свободны

только постольку, поскольку наш горизонт – это горизонт феноменального» [5, с. 31], а ноуменальное эмпирически недоступно, но полагается разумом.

Недосягаемое опытным путём, но *должное* приниматься *на веру* «знание» о вещах самих по себе составляет методологический фундамент этики и гносеологии Канта. Исходя из этого, рассмотрим, как представлен концепт *вещи самой по себе* в материалистической интерпретации С. Жижека в свете её отношения к экзистенции.

Парадокс кантовской *Ding an sich* (*Вещи самой по себе, Вещи как таковой*) состоит в том, что она представляет собой одновременно избыточное преобладание восприятия над рассудком и чисто интеллигибельный бессодержательный конструкт X, не имеющей никакой опоры в наших ощущениях.

В этом парадоксе заключены две крайне важные позиции в понимании Вещи Лаканом и Жижеком. В первом случае *Ding an sich* (как избыточное преобладание восприятия над рассудком) выступает в качестве травматического ядра реальности, в силу своей избыточности ускользающего от символизации и именно поэтому порождающего всё новые попытки символизаций. «В докантовской вселенной люди были просто людьми, разумными существами, борющимися с избытком животных влечений и божественного безумия, тогда как только с Кантом и немецким идеализмом избыток, с которым велась борьба, стал абсолютно имманентным, ядром самой субъективности» [5, с. 29].

И этот указанный переход в рамках интерсубъективных отношений от автоматического взгляда на человека как на наличность к взгляду, предполагающему каждый раз усилие, к взгляду, рассматривающему человека как неопределимый избыток, соответствует лакановскому пониманию сублимации. Сублимация – это «возвышение *объекта* до уровня *Вещи*» [6, с. 50].

С другой стороны, *Ding an sich* (интеллигибельный конструкт) выступает как Пустое (возвышенное) Место, которое мы помещаем в самый центр наличного объекта. Точнее, это именно *опустевшее* вследствие секуляризации место: в пространстве светской философии мы не имеем права считать, что душа есть, но мы должны предполагать её, чтобы быть этичными. Тогда «точный статус трансцендентального субъекта... это то, что Маркс называл объективно необходимой формой мысли» [5, с. 28].

С точки зрения этики вышеописанный двусторонний подход означает следующее. Хотя каждый раз Другой представляется нам как нечто, превышающее само себя, избыточное, отличное от нашего прежнего представления о нём, мы должны предполагать некое постоянное и недостижимое ядро в Другом, субстанциальную основу его целостности. Здесь можно видеть, что акт полагания Пустого Места в самом центре Вещи как методологическая установка позволяет нам говорить о самотождественности исторически изменчивого объекта даже тогда, когда эмпирически перед нами предстают различные объекты. *По существу акт сублимации представляет собой попытку познающего субъекта сохранить целостность эмпирически противоречивого объекта.* Пустое Место – место возможности всё новых и новых эмпирических проявлений Вещи. Применительно к субъекту оно означает его свободу/спонтанность.

Рассмотрим указанный выше парадокс Ding an sich в категориях лакановского психоанализа. Та сторона вещи самой по себе, которая предстает как избыточность, – это Реальное по своей сути. Реальное открывается психоаналитику как недоступная непосредственно Вещь и искажающий экран, препятствующий доступу к ней. В свою очередь, формальная функция полагания непрозрачной/недостижимой субстанции в Другом, в Вещи – чисто символический акт. Даже более того – Вещь, которую в силу её избыточности невозможно «схватить» рассудком и так освоить в своём «жизненном мире», вызывает к жизни всё новые и новые акты символизации.

«Сначала Реальное – это невозможное твёрдое ядро, с которым мы не можем столкнуться напрямую, а только сквозь призму множества символических вымыслов, виртуальных образований. Затем само это твёрдое ядро оказывается чисто виртуальным, не существующим на самом деле, тем X, которое может быть реконструировано только ретроактивно из множества символических образований, которые суть всё, что существует на самом деле» [5, с. 38–39]. В приведённой цитате мы снова видим, что Вещь раскрывается психоаналитику на двух несводимых друг к другу уровнях: феноменальном/эмпирическом (клиент психоаналитика прячет травматическое событие прошлого, выдавая множество ложных символических интерпретаций) и логическом (психоаналитик исследует эти интерпретации).

На первом уровне психоаналитик имеет дело с символическим мышлением: он пытается увидеть избыточное измерение Реального означаемого за цепью означающих, содержание, выплёскивающееся за рамки формы. На втором уровне он уже мыслит парадигматически и, исследуя символический регистр бессознательного, обнаруживает «за словами» пациента присутствие Другого. Видя непрерывное ретроактивное надделение смыслом цепи означающих, психоаналитик-структуралист делает вывод о пустом означаемом. С этой точки зрения «Реальное вообще ничего собой не представляет, это просто вакуум, пробел в символической структуре, пустота, скрывающая некую фундаментальную невозможность» [5, с. 175]. А «фундаментальная невозможность», в свою очередь, полагается самим психоаналитиком, зиждется на творческом усилии последнего.

Всё вышесказанное свидетельствует о том, что *парадокс Вещи – это следствие двух точек зрения на неё: структуралистской (парадигматической) и экзистенциальной (символической)*. Жижек, в свою очередь, находит выход из этой ситуации благодаря методу параллакса – попеременному смещению точки зрения с одной позиции на другую. Этим же параллаксом сущностно отмечено творчество Канта, объединяющее в себе научное мышление с экзистенциальным.

Итак, выше было показано, что:

а) символическое мышление как мышление эмпирически избыточной, превосходящей себя, но сущностно остающейся самотождественной Вещи, основано на актах сублимации;

б) со структуралистской точки зрения такое мышление Вещи открывается как разрыв в символизациях, как пустота в объекте мышления.

Концепт Вещи, тесно связанный с кантовской *Вещью самой по себе*, в психоанализе Лакана и социально-философском дополнении Жижека обогащается ещё одним смысловым полем. Ядро субъективности, открывающееся в психоаналитическом сеансе, представляет собой отношение между пустым/расщеплённым субъектом и *object petit a*. Точнее, это отношение – две (неразделимые) стороны ленты Мёбиуса, которая и представляет собой основание субъекта.

В истории индивида *object petit a* первоначально предстаёт как объект переноса инвестиций либидо ребёнка с Реальной Вещи (матери) на материнскую грудь. Этот частичный объект переноса воплощает удовольствие и нехватку матери, более того – он функционирует как нехватка. Следует заметить, что здесь идёт речь о пред-символическом по существу (и доисторическом) этапе развития индивида, когда в его психике властвует регистр Реального.

На более поздней, анальной стадии развития субъекта *object petit a* представлен как экскрементальный остаток. Важно отметить, что эта стадия следует после стадии зеркала, когда субъект уже обрёл целостность благодаря взгляду Другого. Это экстимное (овнешненное) ядро субъекта, противящееся символикации, подвергающееся контролю со стороны Отца. На этом же этапе со стороны Матери ребёнок сталкивается с устойчивыми отношениями других, кем бы он себя ни воображал, и обнаруживает в себе перманентное ядро, конституируемое взглядом Другого. Первоначально это перманентное ядро ребёнок отождествляет со своим экскрементальным остатком. Здесь, как и в случае с материнской грудью, мы имеем дело с фетишизацией частичного объекта. Тот же примитивный психический процесс можно наблюдать при ложной идентификации отца с фаллосом.

Фетишизация частичных объектов является неизбежным процессом, равно как неизбежно в онтогенетическом плане и отчуждение. Кроме того, отчуждение представлено в истории индивида в фазе обретения целостности благодаря взгляду Другого, воображаемой идентификации (стадия зеркала), именованию и т. п. Общим для этих процессов выступает то обстоятельство, что под внешним воздействием субъект расщепляется (отчуждается от частичного объекта внутреннего мира). Этот травматический процесс открывает, с одной стороны, возможность абстрагирования от частичного объекта, однако, с другой стороны, он дополняется множеством фантазий, связанных с фетишем. Это абстрагирование от внутреннего частичного объекта, который функционирует в рамках означющего, представляет собой основу наиважнейшего процесса – выделения самосознания из бессознательных психических структур.

В основании акта сублимации лежит тот же процесс абстрагирования от фетиша. *Сублимация как мышление объекта с учётом возможности его несовпадения с собой является необходимым условием исторического мышления.* Здесь следует обратить особое внимание на диалектику Реального и Символического. Реальное представляет собой место памяти о травматических событиях, подвергшихся цензуре Символического и по той же причине вызывающих всё новые и новые попытки интерпретации. Реальное событие поэтому предстаёт как то, что невозможно адекватно «прописать» в памяти, и в то же время как то, что существует только в качестве записи.

Такое травматическое событие может быть осмыслено только как Вещь, то есть при условии рассмотрения события как схваченного не полностью, с пробелами, Пустыми Местами. Символическое мышление как раз и исходит из принципа относительности бытия: символ лишь отсылает к Реальному, но никогда не замещает его. Символическое мышление Вещей учитывает также фантазматическое дополнение, искажение события в ходе объяснения, воспоминания и запоминания. Это происходит вследствие того, что психика отвечает на невозможность символизации Реального события идентификацией в регистре Воображаемого. В сопротивлении этому механизму (символической интерпретации, дополняемой воображаемой самоидентификацией), по существу, и заключалась цель лакановского психоанализа. Лечение считалось эффективным, если субъект принимал травму, разрыв в своей истории. Такой подход можно считать подлинно экзистенциальным, если учитывать, что основой экзистенции является существование в трёх регистрах: прошлом, настоящем и будущем. Лакан, на наш взгляд, был, по сути, первым по-настоящему экзистенциальным философом, так как он признавал необходимость научно-исторического взгляда субъекта на самого себя. Научный факт предстаёт в этом ракурсе Реальным Событием, которое может разрушить Символический Порядок, может не поддаваться символизации и т. п.

Развивая тему взаимосвязи сублимации и исторического мышления, следует заметить следующее. Процесс абстрагирования, лежащий в основе преодоления первоначальной фетишистской логики субъекта, в предельном развитии оказывается с психоаналитической точки зрения сведением означаемого к пустому пространству «около» означающего. Историческое мышление, способное схватить вещь не только как наличествующий объект, но в то же время и как отсутствующие проявления этой вещи, представляет собой высшую форму сублимации. При этом феноменальное измерение вещи воспринимается на фоне своего возможного отсутствия, а сама вещь мыслится как неограниченный ряд проявлений, имевших место в прошлом или возможных в будущем.

Тогда вся история индивида, по существу, предстаёт как смена отношений к *objet petit a*: «В случае с *objet a* как объектом-причиной желания мы имеем объект, который изначально утрачен, который совпадает с собственной утратой, который появляется как утрата, тогда как в случае с *objet a* как объектом влечения «объектом» служит сама утрата – при переходе от желания к влечению мы переходим от утраченного объекта к утрате как объекту» [5, с. 63]. «Влечение» в приведённой цитате – это фрейдовское *влечение к смерти*, которое означает не только перманентное для развитого индивида стремление к утрате частичного объекта (своего рода стремление к отсечению привязанностей), но и возможность мышления объекта как Вещи.

В этом отсечении привязанностей, составляющем психологический фундамент культуры, обнаруживается пустое ядро субъекта, «которое в силу того, что нарушает границы регулирующего жизнь гомеостаза, совпадает с тем, что Фрейд называл влечением к смерти» [5, с. 207]. Здесь же мы сталкиваемся с основанием фундаментальных экзистенциалов тревоги и ужаса, которые «возникают при столкновении с пустотой, составляющей ядро субъекта» [5, с. 207].

Указанный переход от объектных влечений к их утрате, который в рамках терминологии экзистенциализма можно обозначить как обретение подлинного

бытия, соответствует переходу человека в измерение не-смертных. Говоря об этом измерении, Жижек ссылается на Канта, который ввёл как бы противоречащее формально-логическому закону исключённого третьего пространство между смертными людьми и бессмертными богами, космос «живых мертвецов». Это «пространство между» конечным и бесконечным во времени совпадает с концептом Мамардашвили, характеризующего человека как «долгое» существо. Это пространство культуры есть пространство личностей, продолжающих существовать после утраты их означающих: имён и физических тел.

«Парадокс фрейдовского “влечения к смерти” состоит в том, что оно является фрейдовским обозначением своей противоположности, формы, в которой в психоанализе появляется бессмертие, жуткого избытка жизни, “не-мёртвого” стремления, остающегося по ту сторону (биологического) цикла жизни и смерти, рождения и разложения» [5, с. 64]. С филогенетической точки зрения во влечении к смерти «имеет место нулевая степень “гуманизации” – в этом самостоятельном круговом движении, которое приостанавливает/разрывает оковы линейного времени» [5, с. 66]. В дополнение к этому Жижек акцентирует, что эта «гуманизация» (очеловечивание действительности) соответствует переходу от необходимой деятельности к деятельности второстепенной, не утилитарной.

Такую же роль, какую словенский философ отводит разрыву, связанному с влечением к смерти, в становлении индивидуума, мы можем отметить и в становлении человечества в целом. Необходимо отметить фундаментальное значение языка в этих процессах: единство «Я» создано языком. «“Я есть” – это чистое Единство пустого “Я”, остающееся тем же самым Единством в постоянно меняющихся автобиографических повествованиях» [5, с. 206]. Единство «Я» первоначально обуславливается фактом символического прикрепления к нему местоимения и имени нарицательного как пустого означивания. В перспективе истории человечества характерным отличием человека, «нулевой степенью ментальности» является отношение субъекта к собственной внутренней среде (означаемому), которое становится возможным только при том условии, что пустота субъекта отмечена его именем (означающим).

Итак, символическое мышление События как Вещи и принятие его травматичности представляют собой условие исторического мышления. Указанная способность в мыслительном акте работать с травматичной, внутренне антагонистичной Вещью имеет большое значение как альтернатива фантазматическому характеру массового сознания.

И. Кант предложил универсальную мыслительную стратегию, которая и в настоящее время не утратила своего значения в сферах этики и познания. Эта стратегия имеет в означенном нами смысле символический характер, что позволяет сохранять экзистенциальное измерение или измерение жизненного мира в рамках научного мышления. Она позволяет ограничить автоматизацию регистра Воображаемого, осуществлять контроль над последним и его регуляцию. Здесь открывается возможность сочетания модуса господства и модуса созерцания в условно гармоничной деятельности сознания.

Символическое мышление основано на осознании ограниченности познающего разума и представляет собой интеллектуальную форму трансцендирования. Осознание же собственной ограниченности является необходимым

условием актуализации родового сознания. Социальное самосознание возможно только на основании ограничения эго-функции сознания, более того – осознание конечности является побудительным фактором подлинно общественного (или родового) существования.

Summary

A.B. Lebedev, K.N. Gedz. The Role of Sublimation in the Parallax between Symbolic and Scientific-and-Historical Types of Thinking.

The article aims to disclose actual historical and cultural value of the parallax method of thinking through the study of its sublimation nature. The authors show that the phenomenon of sublimation, which was described in its ontological aspect already by S. Freud, is also of fundamental epistemological value. In the course of historical development, sublimation processes pass from the unconscious form to the reflexive one. The latter is considered in the article through the examples of symbolic and scientific-and-historical types of thinking. The authors come to a conclusion that parallax thinking may serve as a way to preserve and reproduce the values of traditional societies in modern secularized conditions.

Keywords: sublimation, symbolic thinking, paradigmatic thinking, syntagmatic thinking, scientific-and-historical thinking, parallax, Christian ethics, attraction to death, *object petit a*, trauma.

Литература

1. *Барт Р.* Нулевая степень письма. – М.: Акад. проект, 2008. – 431 с.
2. *Барт Р.* Основы семиологии // Структурализм: «за» и «против». – М.: Прогресс, 1975. – С. 114–163.
3. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Республика, 1993. – С. 197–202.
4. *Хайдеггер М.* Исток художественного творения: Избранные работы разных лет. – М.: Акад. проект, 2008. – 528 с.
5. *Жижек С.* Устройство разрыва. Параллаксное видение. – М.: Европа, 2008. – 516 с.
6. *Жижек С.* Хрупкий Абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие. – М.: Худож. журн., Прагматика культуры, 2003. – 180 с.

Поступила в редакцию
16.10.13

Лебедев Алексей Борисович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, Россия.

E-mail: Lebedev-Alexei@yandex.ru

Гедзь Кирилл Николаевич – ассистент кафедры социальной философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, Россия.

E-mail: gedz_kirill@mail.ru