

Российская Академия Наук
Институт философии

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

№ 1

Москва
1997

ББК 87.3
И-90

Редколлегия:

В.А.Жучков, А.В.Панибратцев, А.М.Руткевич (отв. ред.),
А.В.Смирнов, Г.М.Тавризян

Редактор – *Г.М.Тавризян*
Уч. секретарь – *Л.Б.Макеева*

Рецензенты:

доктор филос. наук *В.В.Лазарев*
кандидаты филос. наук: *С.Я.Левит, Е.А.Самарская*

И-90 **История философии. № 1. – М., 1997. – 205 с.**

ISBN 5-201-01951-X

©ИФРАН, 1997

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

| | |
|---|-----|
| <i>А.Б.Зыкова.</i> Проблема общения в философии М. де Унамуно | 6 |
| <i>А.М.Руткевич.</i> “Понимающая психология” К.Ясперса | 23 |
| <i>Г.М.Таверзиан.</i> Габриэль Марсель: Бытие и intersубъективность | 33 |
| <i>Т.П.Лифинцева.</i> Диалог как структура бытия в религиозном экзистенциализме Мартина Бубера | 48 |
| <i>И.С.Вдовина.</i> Морис Мерло-Понти: intersубъективность и понятие феномена | 59 |
| <i>И.А.Михайлов.</i> Переписка Дильтея и Гуссерля. Экзистенциальные истоки феноменологии | 71 |
| <i>Е.В.Борисов.</i> Диалог как судьба. Со-бытие с Другим в экзистенциальной аналитике М.Хайдеггера | 81 |
| <i>А.З.Черняк.</i> Проблема удостоверения и опыт intersубъективности | 100 |
| <i>М.С.Козлова.</i> Джон Уиздом. Концепция философских парадоксов | 111 |
| <i>Л.Б.Макеева.</i> Семантические идеи Х.Патнэма | 121 |
| <i>Н.С.Юлина.</i> Ричард Рорти: разговор “через эпохи”, “в эпохе” и историография философии | 136 |

ПЕРЕВОДЫ

| | |
|--|-----|
| <i>Жан Грейш.</i> Ответственность за будущие поколения: этический смысл трансмиссии. (Пер. с франц. <i>И.С.Вдовиной</i>) | 164 |
| <i>Педро Лаин Энтральго.</i> Теория и реальность другого. Том II. Пер. с исп. А.Б.Зыковой | 179 |

РЕЦЕНЗИИ. КРИТИКА. БИБЛИОГРАФИЯ

| | |
|--|-----|
| Дзен-буддизм и психоанализ. “Медиум”, Москва, 1995. (Рец. <i>В.В.Старовойтова</i>) | 195 |
| <i>Ж.Люроль.</i> Мунье. I. Генезис личности. Париж, 1990. (Рец. <i>И.С.Вдовиной</i>) | 198 |
| <i>RESUME</i> | 201 |

CONTENTS

ARTICLES

| | |
|---|-----|
| <i>A.B.Zykova</i> . The problem of communication in M. de Unamuno's philosophy | 6 |
| <i>A.M.Rutkevich</i> . "Understanding psychology" of K.Jaspers | 23 |
| <i>G.M.Tavrizyan</i> . Gabriel Marcel: being and intersubjectivity | 33 |
| <i>T.P.Lifintseva</i> . Dialogue as the structure of being in Martin Buber's religious existentialism | 48 |
| <i>I.S.Vdovina</i> . Maurice Merleau-Ponty: intersubjectivity and the idea of phenomenon | 59 |
| <i>I.A.Mikhailov</i> . Correspondence between Dilthey and Husserl. Existential sources of phenomenology | 71 |
| <i>E.V.Borisov</i> . Dialogue as the fate. "Mit-Sein" with the Other in M.Heidegger's existential analytics | 81 |
| <i>A.Z.Chernyak</i> . The problem of verification and the experience of intersubjectivity | 100 |
| <i>M.S.Kozlova</i> . John Wisdom: the conception of philosophical paradoxes | 111 |
| <i>L.B.Makeyva</i> . The semantic ideas of H.Putnam | 121 |
| <i>N.S.Yulina</i> . Richard Rorty: conversation "through epochs", "in epoch" and historiography of philosophy | 136 |

TRANSLATIONS

| | |
|--|-----|
| <i>Jean Greisch</i> . La responsabilité pour des générations futures: le sens éthique de la transmission. (Transl. from french by <i>I.S.Vdovina</i>) | 164 |
| <i>Lain Entralgo P</i> . Teoria y realidad del otro (Transl. from spanish by <i>A.B.Zykova</i>) | 179 |

REVIEWS, CRITIQUE, BIBLIOGRAPHY

| | |
|---|-----|
| Zen Buddhism and psychoanalysis. Moscow: "Medium", 1995 (Reviewed by <i>V.V.Starovoitov</i>) | 195 |
| <i>Luroi G</i> . Mounier. 1. Genèse de la personne. Paris, 1990 (Reviewed by <i>I.S.Vdovina</i>) | 198 |
| <i>RESUME</i> | 201 |

От редакции

В последние годы появилось значительное число философских журналов различной ориентации. Почти во всех этих изданиях публикуются статьи историко-философского содержания, переводы работ западных философов. Само собой разумеется, такого рода публикации присутствуют в журнале “Вопросы философии”, в “Историко-философском ежегоднике”. Тем не менее сотрудники Отдела истории философии Института философии РАН пришли к мысли о создании профессионального журнала.

Научное сообщество историков философии, характер их деятельности таковы, что никакая априорно задуманная программа не сможет выразить подходов и идей специалистов, занятых, скажем, поздней схоластикой, атомизмом вайшешики, трансцендентальным идеализмом от Канта до Гуссерля или аналитической философией последних десятилетий. Вряд ли есть смысл объединять под одной обложкой статьи по веданте и Карнапу, стоикам и славянофилам. Поэтому каждый номер предполагается посвящать определенному историческому периоду, а желательно – и конкретной проблеме

Реально это не всегда достижимо, тем более, что в разделе критики и библиографии будут рецензироваться самые разнообразные отечественные и иностранные работы. В предлагаемом читателю номере в центре внимания находятся проблемы понимания и коммуникации. Такое тематическое единство (при всех различиях между экзистенциальной феноменологией и аналитической философией) во многом обусловлено работой ряда авторов статей в рамках одного исследовательского проекта (статьи А.Б.Зыковой, А.М.Руткевича, Г.М.Тавризян, И.С.Вдовиной, М.С.Козловой, Л.Б.Макеевой были написаны при поддержке РГНФ, проект 94-06-19833, статья Н.С.Юлиной – при поддержке РГНФ, проект 97-06-80514).

Редакция благодарит за помощь в работе над номером И.С.Вдовину и Т.П.Лифинцеву.

СТАТЬИ

А.Б. Зыкова

Проблема общения в философии М. де Унамуно

Проблема общения, ставшая одной из центральных проблем в европейской философии XX века, в Испании развивалась в особенно драматическом культурно-историческом контексте, сложившемся из результатов ее прошлого развития, отбросившего страну к началу века на периферию европейской жизни, и тех процессов, которые вслед за тем привели испанское общество к гражданской войне и диктатуре. Драматизм этой ситуации отразился на понимании проблемы общения одним из интереснейших представителей европейской культуры начала века, философом, писателем и поэтом, Мигелем де Унамуно Хуго (1864–1936). Мыслитель экзистенциальный и религиозный, он обратился к проблеме общения с “другим”, опираясь на основной постулат своей философии: жизнь человека-христианина – это постоянное состояние агонии, то есть тревоги, тоски, мучительной жажды бессмертия. Состояние агонии определяется им следующим образом: наиболее сильным свойством духовной субстанции человека является потребность в том, чтобы его существование никогда не кончалось, но, в той или иной форме, продолжалось, сохранялось в мире; ему свойственно “стремление распространиться во времени и пространстве”¹. Эта идея, причем в сходных формулировках, возникает в работах Унамуно постоянно. В своем основном философском труде “О трагическом чувстве жизни...” (1913) Унамуно развивает мысль о том, что духовная субстанция человека вызывает у него потребность быть самим собой, но, не переставая быть самим собой, быть еще и всеми другими, и таким образом быть связанным с миром бесконечным количеством связей. Человек пытается “углу-

биться в тотальность видимых и невидимых вещей, безгранично распространиться в пространстве и бесконечно продолжиться во времени”². Ведь если человек не является в этом мире всем и не приходит в него навсегда, то его как бы и не было. Поэтому быть “я”, во всей его полноте, значит быть и всем остальным в мире. “Или всем, или ничем!” — восклицает Унамуно³. Так возникает центральная проблема всех его размышлений — проблема соотношения конечности человека и бесконечности мира, в конечном счете — проблема смерти и бессмертия⁴.

Эту проблему Унамуно (недаром он был не только философом, но и писателем, и поэтом) рассматривает и на примере многих явлений человеческой культуры, в том числе размышляя о смысле “подвигов” постоянно возникающего на страницах его работ Дон Кихота. В работе “Жизнь Дон Кихота и Санчо” он трактует желание Дон Кихота стать странствующим рыцарем как стремление прославить и обессмертить свое имя и тем “расширить свою личность в пространстве и во времени”. “Бедный хитроумный идалго не искал ни преходящей выгоды, ни телесных наслаждений, он искал увековечения своего имени и славы, ставя имя выше себя самого. Он подчинил себя собственной идее, вечному Дон Кихоту, памяти, которая о нем сохраняется”⁵. Размышления о бессмертии становятся в учении Унамуно, в сущности, размышлениями не о загробной жизни, а о продолжении жизни после смерти ее носителя в этом мире. Все многообразие встающей рядом с проблемой смерти и бессмертия проблемы Бога ограничивается для Унамуно главным образом вопросом о Боге как источнике бессмертия.

Всегда воспринимавший философское творчество в единстве с экзистенциальным бытием его носителя, Унамуно считал, что каждый крупный мыслитель — сам он перечисляет по этому поводу таких разных, как англиканский епископ Батлер, философы Джеймс Спinoза, глубоко чтимый им Кьеркегор, а главное Кант — так или иначе, с разных позиций, ставил этот вопрос. Причем обращение к нему определялось не только логикой философских исканий, но и потребностью в его решении для живущего в каждом философе человека. Унамуно считает обязательным при знакомстве с философом принимать во внимание не только систему его взглядов, но и самого человека, жизнь которого принадлежит конкретному историческому миру. Поэтому “прыжок” Канта от “Критики чистого разума” к “Критике практического разума” он объясняет тем, что во второй работе Кант-человек, обладающий не только глубоко мыслящей головой, но и чутким сердцем, реконструирует то, что он разрушил в первой. “Иссле-

довав и превратив в ходе своего анализа в пыль традиционные доказательства существования Бога, аристотелевского ... абстрактного, .. он вновь реконструирует Бога, но ... Бога — автора морального порядка, лютеранского Бога”⁶. Сердцем он реконструирует то, что разрушил умом. Для Унамуну, пожалуй, наиболее значимым и определяющим в учении Канта является то, что, по свидетельствам знавших Канта и по свидетельствам, хранящимся в собственных письмах и частных документах философа, Кант-человек, “старый холостяк, но отнюдь не эгоист, преподававший философию в Кенигсберге в конце века Энциклопедии и божественного Разума, был человеком, захваченным этой проблемой. Единственной, я хочу сказать, истинной жизненной проблемой, которую он нес нам в глубине своего существования, проблемой нашей индивидуальной и персональной судьбы, проблемой бессмертия души. Кант-человек не мирился с абсолютной смертью. И не мирясь с абсолютной смертью, он сделал этот прыжок, бессмертный прыжок, из одной критики в другую”⁷.

Унамуну определяет жизнь человека как драму, состоящую в том, что будучи устремленным в бессмертие, он тем не менее смертен. Это противоречие приводит к тому, что человек превращается в существо, постоянно ощущающее тесноту своего мира, его конечность, существо, воспринимающее этот мир как клетку, которая ему мала и о прутьях которой непрерывно бьется его душа. Такое наталкивание на все то, что противостоит ему в мире, Унамуну называет “болью”. Это слово, взятое из нефилософского языка и заставляющее вновь вспомнить о том, что Унамуну был не только философом, но и писателем, становится в его системе ценностей философским понятием, несущим метафизическое содержание: речь идет о боли, испытываемой человеком, каждым человеком, от осознания конечности его личного бытия во времени и пространстве, от его неспособности “быть всем и обладать всем”. Одновременно это показывает принадлежность Унамуну к европейской философской традиции, стремившейся преодолеть строго рационалистические установки и допускавшей свободную манеру философствования; в частности, это указывает на определенную близость Унамуну к глубоко чтимому им Кьеркегору, позволившему себе ввести в философию чуждые классическому рационализму понятия “страха” и “трепета”.

Проблема соотношения конечности человека и бесконечности мира, смертности и бессмертия встает в работах Унамуну столь остро и драматично, в частности, потому, что он был одним из тех европейских философов, которые в конце XIX начале XX веков стремились отвлечь философскую мысль от размышлений об абстрактном чело-

веке, о человеке как таковом, “не оттуда и не отсюда, не из этой эпохи и не из другой, не имеющим ни пола, ни родины, являющимся, в конце концов, просто идеей. То есть не человеком”. И сделать объектом философии человека конкретного, по словам Унамуно, “человека из плоти и крови, того, кто рождается, страдает и умирает — особенно умирает — того, кто ест и пьет, и играет, и спит, и мыслит и желает, человека, которого мы видим и слышим, брата, настоящего брата”⁸. Вот этот конкретный человек из плоти и крови, этот единичный человек, и является для Унамуно субъектом и одновременно высшим объектом всей философии, “хотят этого или нет так называемые философы”. Исходя из утверждения о том, что “единичное является не частным, а универсальным”, что именно единичный человек несет в себе весь универсум, являясь и сам в то же время универсумом, Унамуно именно с ним связывает возможность обращения к проблемам абсолютного значения. Так Унамуно в другом конце Европы развивает идеи, родственные тезису Керркегора, утверждавшего, что человек “в качестве единичного индивида устанавливает себя в абсолютное отношение к абсолюту”⁹.

Унамуно, для которого граница между жизнью экзистенциального индивида и литературного героя была достаточно прозрачной, раскрывает эти идеи на примере отношения постоянно присутствующих в его размышлениях Дон Кихота и Санчо: сделал Санчо своим оруженосцем, Дон Кихот в нем полюбил все человечество. Ведь сказано “возлюбите ближнего”, а не “любите Человечество”, потому что человечество — это та отвлеченность, которую каждый человек конкретизирует в лице самого себя и ближних. Дон Кихот научился любить своих ближних, любя их в Санчо, “ибо в лице одного ближнего, а не в лице сообщества любят всех остальных; любовь, не сосредоточенная на индивиде, это не настоящая любовь”. Именно этот конкретный, единичный человек испытывает, согласно Унамуно, “жажду бытия”, именно он охвачен “жаждой бессмертия”.

Стремление человека к бессмертию Унамуно определяет как “саму субстанцию его души”, и в этом определении заключена одна из центральных его идей. Она изложена прежде всего в его ранних работах “Полнота полнот и всяческая полнота” и “Тайна жизни”, написанных им в 1904 и 1906 годах. Однако толкование этого понятия у него достаточно нетрадиционно. Это было время, когда от понятия субстанция отказывались многие представители европейской философской мысли. От нее, в частности, отказался Ницше, проложивший дорогу идее денатурализации как бытия, так и сознания человека, идее, получившей в дальнейшем развитие в работах предста-

вителей экзистенциальной философии. Но одновременно и позитивистски ориентированные философские течения также выступили с критикой понятия субстанции, изгоняя его из философии. Для Унамуно понятие субстанции сохраняет свое значение, но получает особое толкование. Он развивает мысль о том, что в каждом человеке заключена особая тайна, тайна его жизни. Прибегая к сравнению человека с растением, у которого видимыми являются ветви, листва и плоды, корни же, из которых оно и вырастает, остаются невидимыми, а вместе с тем именно от этих корней поднимается внутренняя — и также невидимая — субстанция растения, Унамуно тайну души человека относит к корням. Эту тайну человека он и рассматривает как его субстанцию. В каждой душе она принимает особые формы, но существует “корень, общий тайнам всех людей, тайна наших тайных путей, тайна Человечества” — это и есть “конечная и вечная субстанция”¹⁰, и она неизменна.

“Тайну человеческой жизни, некий тайный корень, из которого вырастает все остальное”, Унамуно связывает все с той же идеей жажды человеком бессмертия, он видит ее в “томительном желании большей жизни, в этом неистовом и ненасытном стремлении быть всем остальным, не переставая быть самим собой, стремлении завладеть всем миром, но так, чтобы мир не завладел им и не поглотил его; в этом желании быть другим, не переставая быть я, и оставаться я, будучи одновременно другим; одним словом, в этой жажде божественности, жажде Бога”¹¹. Так в самом центре философии Унамуно возникает представление о “другом”, как разделяющем эту жажду, и многие проблемы, в том числе касающиеся общения этого конкретного единичного индивида с другими людьми, которые часто будут приниматься как “ближние”, будут ставиться с учетом их общего стремления.

Унамуно таким образом сохраняет и защищает понятие субстанции, но наполняет его особым, во многом философско-поэтическим, содержанием. Он сохраняет представление о субстанции как конечном основании человеческого бытия, получающем воплощение прежде всего в бытии индивидуальном, в жизни конкретного человека, определяя построение последним его конкретной жизни. Понятие субстанции в учении Унамуно антинатуралистично и, принимая “тайну” как основу индивидуальной жизни, он утверждает, по существу, незаданность этой жизни извне и одновременно ее целостность.

Унамуно защищает понятие субстанции прежде всего от позитивизма. Он безусловный противник позитивизма, причем не какого-то определенного, конкретного течения, а его общих тенденций, нашедших отражение, в частности, в распространении в европейс-

кой жизни позитивистских умонастроений, то есть ориентации человека в его каждодневной жизни на предметную сторону окружающего мира, в том числе в преувеличении роли технических достижений, проникших в современный быт. Позже, в работе “О трагическом чувстве жизни”, отметив, что позитивизм принес много как добра, так и зла, Унамуно к принесенному злу отнесет тот вид анализа, при котором живые факты превращаются в сумму их фрагментов, а от самого подвергающегося исследованию “живого тела” какого-либо явления остаются лишь “составляющие его продукты”. Он стал одним из первых представителей европейской мысли, кто забил тревогу по поводу последствий таких установок: формирования нового типа человека. Этого человека он характеризует как существо, остающееся в поверхностных слоях жизни, не проникающее в ее “тайные” субстанциальные глубины, в результате чего он легко становится носителем мыслительных стандартов. Основной порок этих людей Унамуно видит в отсутствии у них ощущения собственной целостности, они не чувствуют самих себя, не ощущают внутреннего соприкосновения своей субстанции с субстанцией окружающего мира. Именно в пространстве в европейской культуре позитивистских идей Унамуно усматривает источник появления “среди наших ближних” людей, похожих на автоматы, не ощущающих значимости собственного духа, не чувствующих собственной духовности, которых он характеризует как утративших “интуицию собственной субстанциальности”. Для него это “люди, лишённые духовного чувства, не ощущающие субстанции собственного сознания, .. не понимающие, что самым полным духовным чувством является потребность продолжать в той или иной форме свое существование, стремление распространиться во времени и пространстве”¹².

Унамуно не сформулировал проблемы существования человека в мире культуры, наполненной мыслительными стандартами, так, как это сделал в испанской философии в дальнейшем Хосе Ортега-и-Гассет, тем не менее он одним из первых выступил в защиту целостного человека, которому предстоит ощутить как разрыв своей казавшейся неразрывной связи с универсумом, так и потерю своих метафизических корней.

Вменяя в вину людям нового типа то, что они понимают мир как нечто внешнее, воспринимают лишь его поверхностные слои, Унамуно, обращаясь к терминологии Канта, утверждает, что для них существует лишь мир феноменальный. Сам же Унамуно настаивает на существовании наряду с внешним феноменальным миром и иного, глубинного: но это не мир кантовской “вещи в себе”, а мир таинствен-

ный и загадочный, тот “истинно субстанциальный мир”¹³, который возникает в результате проникновения феноменального мира в духовные глубины человека; именно там создается другой, субстанциальный, мир, который в конечном итоге оказывается для Унамуно миром человеческого духа.

Миру человеческого духа в философских рассуждениях Унамуно придается огромное значение, поскольку в его понимании именно здесь происходит действительно свободное проявление человеком себя. Духовная жизнь человека для Унамуно, философа и писателя, представляется наиболее реальной стороной человеческой жизни. “То, что мы называем духом, кажется мне гораздо более материальным, — пишет он, — чем то, что мы называем материей; свою душу я чувствую более явно и более очевидно, чем свое тело”. Более того, в некоторых случаях тело человека вполне может восприниматься им как функция его души, писал он в работе “Полнота полнот и всяческая полнота”¹⁴.

Появление нового типа людей, “похожих на автоматы”, вызывает тревогу Унамуно в том числе и потому, что оно свидетельствует о неблагополучии самих исходных принципов, определяющих процесс общения людей. Дело в том, что эти люди, не способные проникнуть в глубинные, субстанциальные, слои жизни, не приобщенные к ее “тайне”, оказываются не способными почувствовать, ощутить ту самую боль, которая, как утверждает Унамуно, возникает при осознании человеком своей смертности и стремления к бессмертию. А именно способность человека, каждого единичного человека, нести в себе эту боль и будет определять его отношение к другим людям, его общение с ними. Эта боль, — которую уже в 60-е годы другой испанский философ П.Лаин Энтральго назовет “безнадежной надеждой или обнадеживающей безнадежностью”, — в том случае, когда человек осознает, что и другой, его “ближний”, также охвачен этой болью, выливается в любовь к нему, в основе которой лежит сострадание. Именно сострадание и должно, согласно логике Унамуно, определять наше отношение с “другим”; этот “другой” для него, философа религиозного, является, как уже было сказано, еще и “ближним”.

Но сострадание может возникнуть лишь в том случае, если человек, осознавая и одновременно ощущая “субстанциальное существование” самого себя, признает и принимает “субстанциальное существование” другого человека, то есть оказывается способным понять его истинную реальность. Обнаружив субстанциальность другого человека, мы понимаем, что ему, как и нам, должно быть присуще стремление распространить существование своей субстанции в пространстве и бесконечно продлить ее во времени. Понять, почувствовать

настоящую, не внешнюю, а глубинную — субстанциональную и персональную — реальность другого человека значит для Унамуну ощутить любовь и сострадание к нему, разделяя с ним общую, скрытую, тайную потребность в бессмертии. Унамуну считает, что человек начинает свое общение с “другим”, а тем более с “ближним”, с того, что открывает в своей собственной реальности бесконечное томление по бытию перед лицом смерти и, движимый пробудившимся в нем состраданием к самому себе, он в другом человеке предполагает существование такого же томления и преисполняется сочувствием и состраданием к нему. “Мы сочувствуем себе подобным и сочувствуем тем больше, чем больше и лучше чувствуем их подобие нам... За действиями самых близких, мне подобных, других людей я чувствую, или, скорее, со-чувствую такое состояние сознания, какое скрывается за моими собственными действиями. Когда я слышу крик моего брата, в глубине моего собственного сознания просыпается и кричит моя собственная боль”¹⁵. Люди, милосердные к своим ближним, являются такими потому, что они осознали глубину собственной ничтожности, собственной уязвимости и, взглянув после этого уже открытыми глазами на своих ближних и видя их такими же уязвимыми, “понимают, что эти ближние могут быть уничтоженными и страдают им и их любят”¹⁶.

Унамуну, наблюдавший много зла в социальных процессах, происходивших в испанском обществе, считал, что драматизм жизни современного человека вытекает как раз из того, что он потерял ощущение “субстанционального существования” как самого себя, так и ближнего, а в итоге потерял также способность ощущать любовь и к себе самому, и к ближнему. Он многократно в разных формулировках повторяет это: “Мы больше не любим наших ближних, поскольку больше не верим в их субстанциональное существование. Если бы мы могли погрузиться в наши собственные духовные глубины, мы смогли бы понять, что едва верим в истинное существование наших ближних, в то, что они обладают внутренним духовным миром”¹⁷. Или: “Мы не верим в существование наших ближних потому, что не верим в наше собственное существование, я хочу сказать, в субстанциональное существование”¹⁸. В итоге Унамуну отмечает почти полное отсутствие в окружающей его жизни сострадания, без которого невозможно настоящее общение с другим человеком.

Для Унамуну такая ситуация свидетельствует среди прочего также и о том, что современный человек очевидно страдает недостатком воображения. Понятие “воображение” займет большое место в трактовке испанским философом проблемы общения людей, поскольку

именно оно позволяет вообразить, представить себе духовную драму “другого”. “И это отсутствие воображения, — пишет он, — являющегося наиболее существенной способностью человека, той, которая вводит субстанцию нашего духа в субстанцию вещей и наших ближних, это отсутствие воображения и есть источник отсутствия милосердия и любви”¹⁹. Воображение становится, таким образом, одним из средств духовного общения с другими людьми.

Деятельность воображения получает в системе идей Унамуну особое значение также в связи с тем, что он принимает получившую распространение в испанской, в том числе художественной, культуре формулу католического христианского мировоззрения “жизнь есть сон”, от которого человеку предстоит проснуться. Пока же этот “сон” длится, человек, опираясь на воображение, пытается наполнить его, оттягивая таким образом возможность “пробуждения”. Унамуну принимает тем самым идею экзистенциальной философии о потребности и необходимости для человека непрерывно творить, создавать себя, но придает ей религиозное содержание, утверждая, что человек при этом постоянно решает проблему собственной смертности и бессмертия, в чем и состоит драма человека-христианина.

Роль творческого воображения в самосоздании человека особенно велика в мировоззрении Унамуну, несомненно, еще и в силу олицетворения в нем единства философа и писателя. Он настойчиво отстаивает идею о том, что “человек должен сочинять свою жизнь, которая есть сон”²⁰. И с этой точки зрения самым интимным и истинным в реальности каждого человека он считает не то, каков он есть, а то, каким он себя воображает, “каким он хочет быть”²¹. И это также должно учитываться при общении.

Эти идеи Унамуну, естественно, определяют и восприятие им другого человека. Встретившись с этим “другим”, движимое “любвым сочувствием” воображение человека творит, создает то, что определяет другого человека как личность, но в процессе этого творчества оно невольно открывает в нем его свойство быть другим “я”, то есть мучиться теми же проблемами, которые мучают меня. В то время, как я открываю в “другом” его реальное свойство быть личностью, мое творческое воображение изобретает, сочиняет то, что является определяющим для него как личности, превращает его в “кого-то”, то есть в конкретного, единственного и незаменимого, делает из другого человека такое конкретное “я”, такую конкретную личность, которая для меня и для всех остальных становится тем действительным человеком, которого мы видим и слышим; то есть речь идет о том, что мы воспринимаем человека сначала внешне и, исходя из этого внешнего восприятия, пытаемся вообра-

зять себе его внутренний облик, и человек, таким образом, становится для нас “братом, настоящим братом”. Опираясь на внешние проявления “другого”, на его поведение, каждый человек превращает другого человека в “своего другого”, воображая себе его внутреннюю жизнь. Так унамуновская идея о необходимости “воображать жизнь, которая есть сон”, непосредственно реализуется в понимании проблемы общения с другим, “ближним”.

Все эти рассуждения определили понимание Унамуно характера и содержания человеческого общения. Его первое правило требует “разбудить спящего”, то есть способствовать тому, чтобы другой человек, “ближний”, живущий внешней жизнью, пробудился и “почувствовал, что душа его находится в клетке и сам открыл бы для себя собственную субстанциальность, а вместе с этим и желание сделать нас незаменимыми и не заслуживающими смерти”²². Все это дало впоследствии основание испанскому философу П.Лаину Энтральго считать, что основным требованием унамуновской “этики сосуществования” является “агрессивное милосердие”, то есть настойчивое стремление пробудить в человеке потребность обратиться к размышлениям о глубинных проблемах человеческой жизни и, естественно, в первую очередь, о проблеме смерти и бессмертия. Идея “пробуждения” человека, отдельной человеческой личности, вовлечение его, прежде всего, в осмысление драматизма его существования в мире станет одной из ведущих идей в философии XX века. Вся творческая деятельность самого Унамуно — философа, писателя, общественного деятеля, ректора Университета Саламанки — была направлена на такое “пробуждение” своих соотечественников.

Как уже было отмечено, из всей совокупности человеческого общения — социального, политического, духовного и других его форм — особое внимание Унамуно привлекает общение людей, происходящее в области духа²³. Одной из форм такого общения для него является общение через литературное творчество, полем которого являются литературные произведения писателя, высказанные им идеи, выраженные им чувства, в том случае, когда они находят сочувствие современников и потомков и служат их “пробуждению”. Он приводит в пример Шекспира, одного из любимых своих писателей. Когда-то существовал “экзистенциальный Шекспир”, то есть человек, в свое время реально живший и творивший. И каждый, кто во все последующие века на всем пространстве земли читает его произведения, принимает в себя часть его души, ее боли, ее страданий, в результате чего в “душе человечества” возникает новый Шекспир, преобразованный и дополненный. “И этот новый Шекспир, этот

Шекспир, живший благодаря своим произведениям в умах и сердцах многих поколений людей в самых разных странах”, как бы привносит новую жизнь в “субстанцию Шекспира”. Ведь каждый человек, живя прежде всего в своих потомках по плоти, живет также и в тех, кто воспринимает токи его духа, и, следовательно, даже не будучи их современником, общается с ними через свои произведения. Унамуну неоднократно подчеркивает, что к нашим “ближним”, к тем, с кем мы общаемся, он причисляет не только людей живых, но и уже умерших, в тех случаях, когда часть их душевных исканий остается с нами в нашей жизни. Идея о том, что жизнь человека продолжается благодаря его творениям в душах других людей, также связана с центральной интенцией философских размышлений Унамуну: ведь это один из возможных путей к бессмертию.

Общение, основанное на творчестве, Унамуну находит не только в литературе, но и в философии. Он обращает особое внимание на то, что философское общение несет в себе не только смысловое, интеллектуальное содержание, но и целую гамму эмоциональных смыслов. Он, как уже было отмечено, видит в философе не только мыслителя, но и человека, с его страстями, тревогами и надеждами. И этот присутствующий в философе человек для него не менее важен, чем мыслитель. Унамуну вообще считает, что великие философские идеи идут из сердца, даже те, которые нам кажутся весьма далекими от сердечных волнений. В этой связи он упоминает о существовании “сердечных корней”, которые в благородной и великой душе Исаака Ньютона послужили основой открытия носящего его имя бинома. А также о токах страсти, циркулирующих в глубинах “Этики” Спинозы и “Критики практического разума” Канта, этих двух “вечных творений” человеческой жизни, ставших таковыми благодаря тому, что “имели начало не в голове, а в сердце их авторов”. “Тот, кто способен читать и чувствовать прочитанное, за сухими формулами еврея из Амстердама, в глубинах его строго алгебраически выраженных суждений ощущает гораздо больше страсти, гораздо больше душевного тепла и внутреннего огня, чем в большинстве сверкающих вспышек тех, кто слышит за людей, живущих чувствами”²⁴. Такой далеко не традиционный подход к философскому произведению открывает новый аспект в многосложной проблеме философского общения.

Вполне естественно, что, придавая такое большое значение духовному общению, Унамуну уделяет внимание анализу языка как средству общения. В начале XX века интенсивно развивалась лингвистика, в большой степени под воздействием общелингвистической теории Ф. де Соссюра. В исследовании языка возникли два направ-

ления: рассмотрение языка как элемента речевой деятельности, элемента, внешнего по отношению к индивиду и его индивидуальной языковой деятельности, и анализ языка как живой реальности, существующей в процессе постоянного становления и изменения. Унамуно не участвовал в обсуждении строго лингвистических проблем. Но его рассуждения о языке дополняют попытки, представленные прежде всего в экзистенциально ориентированных философских учениях, рассмотреть язык как способ выражения конкретным человеком его внутренней самости.

В ранних работах Унамуно, когда он связывает подлинную субстанцию человека с “тайной” последнего, с глубинной, невидимой жизнью души, его в общении в первую очередь интересует молчание. В диалоге же, в разговоре его привлекает не столько его смысловое содержание, сколько происходящее в нем экзистенциальное общение людей. Он обращает внимание на то, что часто приходится наблюдать обсуждающих что-то и даже спорящих людей, каждый из которых, излагая свое мнение по тому или иному вопросу, на самом деле пытается не столько доказать свой тезис, сколько пробиться к душе другого. “Для каждого из них важно не то, что другой думает, а то, что он собой представляет; не каковы его суждения, а каков он сам”²⁵. И часто, когда двое разговаривают на вид задушевно и доверчиво, они говорят обо всем, кроме того, что беспокоит и занимает обоих. Ими руководит и придает им духовную общность какая-то идея или какое-то чувство, но о них-то они говорят меньше всего. Их объединяет тайна, но оба молчат о ней. Часто, присутствуя при разговоре двух близких друзей, связанных крепкими и неразрывными узами, мы удивляемся тому, что не все понимаем в их речи и тому, что тон их разговора часто не совпадает с его содержанием. Унамуно объясняет это тем, что говоря об одном, оба они думают и умалчивают о другом, и рассуждая на очевидную и поверхностную тему, на самом деле приобщаются к глубокой тайне. Эта тайна, которую каждый из нас, осознавая или нет, носит в себе, образует потаенный, скрытый мир, из которого к нам приходят “голоса молчания”. Итак, общая тайна людей — стремление к бессмертию, но, хотя ничто не объединяет их больше, чем эта тайна, они никогда не открывают ее друг другу, даже не упоминают о ней. О ней они умалчивают.

Отсюда то большое внимание, которое Унамуно придает в диалоге молчанию. По мнению Унамуно, оно может оказаться большим “разоблачителем”, чем произносимые слова. Подлинная тайна невыразима, поскольку в словах утопает искренность говорения; поэтому когда мы облакаем тайну в слова, она не только не перестает быть

тайной, но зачастую становится ею в еще большей мере. Именно поэтому существуют люди, которые, как кажется на первый взгляд, говорят все и рассказывают обо всем, однако оказывается, что именно они-то умалчивают о глубинной, экзистенциальной жизни человека больше, чем другие.

И тем не менее, особенно в более поздних работах, Унамуно придает огромное значение в общении слову. Ведь недаром он говорит, что кастильское Слово под пером Сервантеса в “Дон Кихоте” принесло Испании больше пользы, чем шпага Хуана Австрийского в битве при Лепанто. Он вспоминает о том, какое значение придается слову в Библии; начавший свою университетскую карьеру как преподаватель греческого языка и греческой литературы, он большое внимание уделял анализу слова Сократа; считая, что подлинным народным испанским университетом являются кафе и городская площадь, тертулии и неожиданные встречи друзей, то есть неформализованное, свободное общение, Унамуно провозглашает испанцев наследниками сократовских традиций; наконец, всегда тяготея к “живой филологии”, которую он понимает не как “эрудированные исследования”, а как любовь к речи, к слову, он пишет, что “каждый язык скрыто несет, лучше сказать, воплощает в себе определенную концепцию универсальной жизни, а вместе с ней чувство (ведь мы чувствуем с помощью слов), согласие, философию и религию... Так называемая философия, что это, как не история универсальной человеческой мысли, воплощенная в слове?” А раз так, то “думать по-испански значит думать то, что думал этот язык, желать того, что он желал”²⁶.

Так в размышлениях Унамуно наряду с проблемой индивидуального общения появляется проблема общения общенационального, а вместе с ней возникает новый аспект осмысления языка. Если “подлинное общение рождается из духовной, словесной общности”, пишет он, а последняя, в свою очередь, возникает из общего понимания национального смысла, “общего и собственного одновременно”, то живой, действительно живой язык также должен быть одновременно индивидуальным, национальным и универсальным. Унамуно считает, что он должен быть также “диалектным”, причем происхождение этого последнего слова он ведет от слов “диалог”, то есть разговор и взаимопонимание. И даже от слова полемика, которую он определяет как “согласие в разногласиях”. Он настаивает на том, что каждый человек должен формировать, реформировать и трансформировать свой собственный язык-диалект, индивидуальный и региональный, внутри общего языка и, обогащаясь от него, обогащать его, в свою очередь. Ведь “вся испанская цивилизация, вся экономика, все пра-

во, все искусство, вся мудрость, вся испанская религия коренятся в тайнах испанского языка”²⁷. Таким образом соотношение индивидуального и национального оказывается вполне гармоничным, и общение индивидов внутри национального и через национальное (например, язык) не встречает препятствий.

Иная картина возникает, когда внимание Унамуно привлекает еще одна особенность языка, тесно связанная с предыдущей: оказывается, язык далеко не всегда адекватно передает содержание мысли, достаточно часто он это содержание преобразует. В одном из эссе Унамуно, в которых обсуждение проблемы часто происходит в свободной манере, иногда в художественной форме, в эссе “Интеллектуальность и духовность”, действующее лицо читает подписанный им “нашумевший манифест” и испытывает странное беспокойство в связи с тем, что в манифесте написано не то, что ему хотелось сказать. Манифест не передавал того, что стремились передать. Унамуно связывает эту ситуацию со следующим свойством языка: “Мысль, едва воплотившись в слово, одевшись в него и выйдя на улицу, становится мыслью, принадлежащей другому, или, скорее, мыслью, никому не принадлежащей в силу того, что она принадлежит всем”²⁸. Поскольку самое плоть языка Унамуно рассматривает как общинную и приходящую к человеку извне, он считает, что язык способен скомкать мысль, пленить ее, перевернуть и даже придать ей противоположный смысл. Поэтому как бы ни был свободен человек внутри себя, как только он пытается проявиться вовне, высказаться, заговорить, вступить в общение с ближними, он ощущает себя рабом. Его ощущение определяется тем фактом, что его языковые действия никогда не принадлежат исключительно ему, поскольку ему не принадлежит и язык, которым он вынужден пользоваться для того, чтобы быть понятым. Так возникает вопрос, имеющий для Унамуно важнейшее значение: выходя из состояния молчания, погружаясь в сферу языка, языковой деятельности, являюсь ли я “своим”, продолжаю ли я принадлежать себе? Унамуно отвечает на него отрицательно: вступив в сферу языка, человек становится принадлежностью своего общества.

В итоге наша жизнь, в понимании Унамуно, представляет собой непрекращающуюся битву между нашим индивидуальным духом, стремящимся завладеть миром, и этим последним, стремящимся, в свою очередь, овладеть нашим духом и сделать его своим. Человек хочет сделать мир своим, превратить его в часть своего “я”, а мир стремится сделать своим “я” человека: человек борется за то, чтобы персонализировать мир, мир же борется за то, чтобы деперсонализировать человека. Как только человек начинает что-то говорить, писать

или делать, мир моментально деперсонализирует сказанное, написанное и сделанное им, в результате чего, реализуя себя во внешнем мире, человек во многом оказывается иным, чем он есть. Между двумя говорящими людьми посредником всегда выступает язык, как представитель мира — то есть нечто, не являющееся ни одним из говорящих; именно этот, по выражению Унамуну, проныра позволяет им общаться, но одновременно он же их и разделяет. “Если бы было возможно создавать язык по мере того, как высказывается то, что мыслится!” — восклицает по этому поводу Унамуну²⁹. Если бы можно было передавать чистую мысль, то есть так, как она существует в душе! Он приходит к выводу, что то понимание, которое происходит с помощью слов или текста, приводит к общению несущественному, не субстанциальному.

Унамуну высказывает идеи, которые в испанской философии в дальнейшем разовьет Х.Ортега-и-Гассет: о соотношении в языке индивидуальных и социальных элементов. Но если Ортега достаточно жестко разведет и противопоставит индивидуальное и социальное, то интенция Унамуну состоит в том, чтобы прежде всего акцентировать значимость индивидуальных проявлений человека. В уже упоминавшемся сравнении жизни человека с растением, имеющим корни, ветви, листья и плоды, Унамуну проводит мысль о том, что сами понятия, в которые человек вливает свои соки, являются готовыми, принадлежащими всем, кто его слушает. “Но соки, эти жизненные соки, поднимающиеся от корней к моим плодам, эти невидимые соки — мои. И именно эти соки придают особый вкус моим плодам, твоим плодам и плодам всех остальных людей”³⁰. Во-вторых, он пытается нарисовать человеку возможные пути, на которых он может сохранить и в обществе индивидуальное общение или общение индивидов. Воспринимая каждого человека как уникального и незаменимого, но тем не менее нуждающегося в обществе, Унамуну дает ему следующую установку: “... то, что ты получаешь от общества, будет обществом в тебе и для тебя, так же как то, что ты даешь ему, будет твоим в обществе и для общества. Стремись получить от общества все, но не давай ему поработать себя и не отдавайся ему полностью”³¹. Он ориентирует человека на то, чтобы тот не стремился оказывать влияние ни на развитие культуры, ни на свое социальное окружение, ни на народ, ни на эпоху, ни тем более на прогресс идей. Влиять следует на развитие душ окружающих тебя людей, на каждую душу, и этого достаточно. Поскольку влияние, которое человек окажет на развитие культуры, прогресса и т.д., может дать ему место в истории, влияние же на души сохранит его в вечности, а между жизнью в истории и жизнью в вечности, между жизнью исторической и вечной, а, в конце

концов, между смертью и бессмертием и предстоит человеку совершить свой выбор. Поэтому общение людей, в том числе и тогда, когда оно (через язык) испытывает на себе воздействие общества, остается для Унамуно духовным общением отдельных индивидов, в основе которого лежит их открытость проблеме смерти и бессмертия.

- 1 *Miguel de Unamuno*. ¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud! // Unamuno, Miguel de. *Obras selectas*. Madrid, s.a. P. 231.
- 2 *Miguel de Unamuno*. Del sentimiento trágico de la vida // *Obras selectas*. Cap. III.
- 3 *Ibidem*.
- 4 Хосе Ортега писал об Унамуно: “Вся его жизнь, вся философия была, как и у Спинозы, неким *meditatio mortis* (размышлением о смерти). Эта идея в наши дни торжествует повсюду, но нельзя не отметить, что предвозвестником ее был Унамуно. Именно в те годы, когда европейцы, совсем позабыв о главном человеческом предназначении — умереть, занимались тем, что составляет жизнь, этот великий кельтоiber — а он, несомненно, был великим и в добре, и в зле — сделал смерть своей возлюбленной. Отсюда этот жутковатый вкус, или, по крайней мере, привкус, ощущаемый нами при чтении любой его страницы, о чем бы он ни говорил и чем бы ни был занят” (*Хосе Ортега-и-Гассет*. На смерть Унамуно. В кн.: *Хосе Ортега-и-Гассет*. Этюды об Испании. Киев, 1994. С. 296).
- 5 *Miguel de Unamuno*. *Vida de Don Quijote y Sancho*, cap. 1.
- 6 *Miguel de Unamuno*. Del sentimiento trágico de la vida // *Obras selectas*, cap. I.
- 7 *Ibidem*.
- 8 *Ibid.* P. 333. В этой связи Унамуно пишет: “Что касается меня, то я никогда не окажу доверия никакому вожаку народов, который не проникся сознанием, что, ведя народ, он ведет людей, людей из плоти и крови, которые рождаются, страдают и, не желая умирать, умирают”.
- 9 *Кверкегор С.* Страх и трепет. М., 1993. С. 60.
- 10 *Miguel de Unamuno*. El secreto de la vida // *Obras selectas*. P. 267.
- 11 *Ibidem*. P.268.
- 12 *Miguel de Unamuno*. ¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud! // *Obras selectas*. P. 231.
- 13 *Ibid.* P. 232.
- 14 *Ibidem*.
- 15 *Miguel de Unamuno*. Del sentimiento trágico de la vida, cap. XI.
- 16 *Miguel de Unamuno*. Del sentimiento trágico de la vida, cap. VII. Лаин увидит в этих словах путь к метафизической интерпретации библейской притчи о Самаритянине.
- 17 *Miguel de Unamuno*. ¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud! // *Obras selectas*. P. 233.
- 18 *Ibidem*.
- 19 *Ibidem*.
- 20 *Ibid.* P. 239.
- 21 *Miguel de Unamuno*. Del sentimiento trágico de la vida, cap. XI.
- 22 *Ibidem*.

- 23 “Подлинная общность, – скажет он в своей последней лекции, произнесенной на собственном юбилее в 1934 году, – рождается из духовной, словесной общности” (*Miguel de Unamuno. Ultima lección // Obras selectas. P. 1124*).
- 24 *Miguel de Unamuno. El secreto de la vida // Obras selectas. P. 263.*
- 25 *Ibid. P. 266–267.*
- 26 *Miguel de Unamuno. Ultima lección // Obras selectas. P. 1125–1126.*
- 27 *Ibid. P. 124.*
- 28 *Miguel de Unamuno. Intelectualidad y espiritualidad // Obras selectas. P. 200–201.*
- 29 *Ibid. P. 203.*
- 30 *Miguel de Unamuno. El secreto de la vida // Obras selectas. P. 261.*
- 31 *Miguel de Unamuno. ¡Adentro! // Obras selectas. P. 196.*

“Понимающая психология” К.Ясперса

Противопоставление каузального объяснения и интенционального понимания имеет долгую традицию в европейской философии, начиная, вероятно, с платоновского “Федона”. Не касаясь предьстории герменевтики, отметим, что уже у Шлейермахера искусство толкования текстов становится методом постижения “жизни”, а “грамматическое” и “психологическое” понимание образуют неразрывное единство. У Дильтея основанием герменевтики становится психология: “первая и основополагающая единичная наука о духе; следовательно, ее истины образуют фундамент остального знания”¹. В различных вариантах историцизма ставится задача постижения индивидуального как тотальности.

“Описательная психология” Дильтея по ряду причин не могла стать фундаментом той психологии и психиатрии, которые развивались представителями этих дисциплин: процедура “вчувствования” не годится для постижения внутреннего мира психически больного индивида. Феноменологическая психология и психиатрия ставили перед собою ту же цель, но решали ее иными средствами. Феноменологическое описание, интенциональный анализ сознания были противопоставлены “психофизике”, методам объективирующего познания. В начале века появляются работы Е.Минковского, В. фон Геззаттеля, Э.Штрауса, в которых предзаданные объяснительные схемы клинической психиатрии “берутся в скобки”. Важнейшей работой начала века была “Общая психопатология” К.Ясперса, до сих пор являющаяся образцом применения дескриптивной феноменологии к симптомам и синдромам психических заболеваний.

Труды Ясперса по психиатрии были написаны им до того, как он разработал собственное философское учение, но в них уже ошутим интерес к философии. В своей автобиографии он вспоминал, что занимаясь медициной и психопатологией из философских мотивов, полагая, что сделать своей профессией философию означало бы слишком много на себя брать. С 1908 по 1915 гг. он работает в Гейдельбергской психиатрической клинике и публикует несколько работ, в которых уже обсуждается вопрос о применимости феноменологического метода к различным психопатологическим явлениям. Сделавшийся

ныне общеупотребительным термин “понимающая психология” был введен именно Ясперсом. В 1913 г. выходит его “Общая психопатология”. В дальнейшем Ясперс написал несколько “патографий”: Стриндберга, Ван Гога, Гельдерлина, Ницше. В то время, когда на его публикации был наложен запрет со стороны нацистов, он перерабатывает свою “Общую психопатологию” (прежде всего в 1941–42 гг.). Если первоначальный вариант книги содержал около 300 страниц текста, то вышедшее в 1946 г. издание увеличилось более чем вдвое. Оно отчасти отличалось и по своим идеям, поскольку в первом издании еще доминировали идеи “описательной психологии” Дильтея и феноменологии Гуссерля, тогда как в послевоенном издании он учитывает все то, что было им к тому времени наработано в области философии. В особенности это относится к последнему разделу, где речь идет об отношении психопатологии к психиатрии и философии.

Как и большинство клиник начала века, университетская клиника в Гейдельберге жила идеями Эмиля Крепелина, который последовательно обосновывал практику психиатрии с помощью естественнонаучных методов. Немецкие психиатры повторяли вслед за Грингером: “болезни духа суть болезни мозга”, объясняли все “симптомы” и “синдромы” соматическими нарушениями. В борьбе с витализмом, которую начали Гельмгольц и Дюбуа-Реймон в середине XIX в., была одержана столь решительная победа, что психиатры — вслед за остальными медиками — стали рассматривать человека исключительно в качестве природного существа, *Naturwesen*. Ясперс вспоминал, что его книга была воспринята как нечто совершенно новое лишь потому, что психиатры того времени вообще забыли о том, что человек также является *Kulturwesen*, представляет собой личность, а не совокупность органов и механизмов.

Следует отметить, что натуралистическая слепота немецких психиатров имела и ряд трагических последствий. Все то, что не помещалось в их клинические описания, получало ярлык “*Einfache Seelstörung*” (“простое душевное расстройство”), причем даже Крепелин склонялся к тому, чтобы считать эти болезни, во-первых, неизлечимыми, и, во-вторых, связанными прежде всего с дурной наследственностью. В 20-е гг. эти идеи подхватываются многочисленными сторонниками евгеники. Не национал-социалисты, а именно ведущие немецкие психиатры начинают кампанию за “чистоту расы”, “борьбу против дурной наследственности”, которая затем, в 30-е гг., приведет к изменениям законодательства, к массово проводимым операциям (прерывание беременности, искусственное бесплодие), а затем к уничтожению психически больных в начале 40-х гг. (как в за-

воеванных странах, так и в самой Германии). Разумеется, между теоретической ограниченностью и бесчеловечной практикой нет прямой связи, а из открытия частичной наследуемости предрасположенности к шизофрении совсем не обязателен вывод о том, что “Einfache Seelstörung” (шизофрения в современной терминологии) может “излечиваться” путем уничтожения ее носителей. Тем не менее, вопрос о применяемых психиатрами методах очевидным образом связан с вопросами этики и права.

В предисловии к 7-му изданию Ясперс писал: “Сегодня понимающая психология стала неоспоримой частью психиатрии. Но относить мою книгу к феноменологическому направлению или к понимающей психологии верно лишь наполовину, поскольку ее замысел был более широким: прояснение методов психиатрии вообще, способов восприятия и исследования. Все опытное знание должно стать предметом методической рефлексии и критического рассмотрения”². В “Философской автобиографии” он отмечал, что психиатрия начала века — при всех претензиях на строгую научность — отличалась удивительной терминологической разногласицей, когда чуть ли не каждая клиника использовала собственный жаргон. Одни и те же феномены описывались на разных языках, каковыми были языки естествознания того времени, принимавшиеся психиатрами за саму реальность. Ясперса интересовала не “чистая” методология, но зависимость от метода наблюдения опытных данных. По существу, Ясперс пытался сформулировать “правила метода” не только для психопатологии, но и для всей психологии — или даже для всей совокупности наук о человеке — поскольку эти науки неизбежно оказываются либо каузально-объясняющими, либо использующими особый метод “понимания”. В издании 1946 г. он ссылается на Дройзена, Дильтея, Шпрангера, Зиммеля, раннюю феноменологию Гуссерля (до трансцендентального идеализма и *Wesensschau*). В период написания “Общей психопатологии”, помимо Дильтея и Гуссерля, на него несомненное влияние оказали идеи М.Вебера. В отличие от последующей феноменологической психиатрии и *Daseinsanalyse*, Ясперс не стремился к “преодолению” естественнонаучного подхода в психиатрии и психологии. Своей целью он считал дополнение, расширение психопатологии за счет метода понимания. Соматически человек сходен с животными, а потому к нему применимы методы физики или биологии. Но в области психологии лишь крайне незначительная часть душевной жизни доступна для количественно определенного или даже для научно объективируемого интерсубъективного исследования. В дальнейшем он будет говорить о том, что “человек одновременно вы-

ступает как объект исследования и как экзистенция, как недоступная какому бы то ни было исследованию свобода”³. Ограничено и наше познание внешнего мира, но в случае человеческой экзистенции натуралистическая “психофизика” прямо перетекает в то, что Ясперс называет “суеверием” (коему подчиняются сегодня и очень многие ученые). “Подлинная наука — это знание, в которое входит знание о методах и границах знания”⁴, тогда как и современную веру в науку, и ее “дополнения” или “преодоления” с помощью всякого рода эзотерических дисциплин Ясперс характеризует как нечто родственное мощенничеству. К последнему, как мы увидим далее, он относил психоанализ. Человек всегда больше того, что он на данный момент о себе знает; но даже эти знания о самом себе и о других людях по большей части не могут квантифицироваться, подводиться под общие законы. Психология лишь в самой малой степени является гипотетико-дедуктивной наукой. Там, где в человеке видят лишь предмет научно познаваемой природы, там гуманизм подменяется неким гоминизмом (*Hominismus*), поскольку человек рассматривается исключительно как экземпляр биологического вида⁵.

Ясперс не отрицает плодотворности применения каузального объяснения в области психопатологии, но он ограничивает его теми явлениями, которые доступны внешнему наблюдению. Путем объективирующего познания мы соединяем одни факты с другими, пытаемся установить определенные закономерности, устанавливаем причины и следствия. Но так как большая часть психических “фактов” недоступны для количественного анализа, то неизбежным оказывается дополнение этого метода феноменологическим описанием и “пониманием”.

Термин “феноменология” Ясперс употреблял в ограничительном смысле для “статической” дескрипции, тогда как собственно психологическим является “генетическое понимание”, перекликающееся с психоаналитическими “реконструкциями”. У него встречаются близкие психоанализу метафоры: “непосредственно доступная, действительно переживаемая жизнь подобна пене, плавающей над океанскими глубинами”⁶. Он высоко оценивает наблюдения Фрейда, однако психоаналитическая теория отвергается Ясперсом как незаконное смешение естественнонаучных и философских понятий, объяснения и понимания. Психоанализ претендует на понимание того, что доступно лишь для каузальных методов, но в то же самое время он считает причиной симптомов символические образования. Границей понимания являются биологические процессы, физиологический субстрат психических актов. Они детерминируют душевные взаимосвязи, но сами не переживаются и не имеют внутреннего смысла.

ла. Бессознательное для Ясперса — это всегда внесознательное, царство непрозрачных каузальных механизмов. Сам термин “бессознательное” двусмыслен, а потому от него следует отказаться: “в нем смешивается потенциально доступное переживанию и то, что является внесознательным и не может быть пережито”⁷. Между душевными смысловыми связями имеются разрывы, которые мы не можем заполнить путем понимания. В психологическом познании поэтому всегда сочетаются понимание и объяснение, а между ними лежит, по образному сравнению Ясперса, гигантский континент, который пытаются исследовать с двух сторон, но пока что находятся недалеко от места высадки. Это сравнение хотя бы оставляло надежду на то, что когда-нибудь исследователи континента психики могут встретиться. В дальнейшем Ясперс будет писать о границах любого научного познания, всякой науки. Прояснение экзистенции и экзистенциальное понимание имеют дело с тем, что вообще не подлежит объективации.

Тем самым Ясперс приходит к методологическому дуализму. “Объяснение не делает связь понятной, понимание ее не объясняет. Каждое из них, понимание и объяснение, преподносят друг другу нечто новое. Действительно, не существует процесса, который в одном и том же смысле мог бы быть и понят, и объяснен”⁸. Отсутствует точка схождения двух перспектив — между ними лежит и будет лежать целый “континент”. Один метод говорит нам о психике “извне”, другой показывает ее “изнутри”. В одном случае целью является установление количественных параметров, в другом мы имеем дело только с качественными данными. Понимание опирается на непосредственную очевидность данного. Терапевт имеет дело с эмоциями, мотивами, страхами и т.д., которые он может переживать в собственной душе, а тем самым и понимать их. Статическое понимание эмпирически выявляет интенциональные предметности, переживаемые или мыслимые пациентом. От феноменологической дескрипции Ясперс переходит к генетическому пониманию, показывая, как “душевное с очевидностью проистекает из душевного”. Эти смысловые взаимосвязи понимаются идеально-типически (в смысле М.Вебера): очевидно следования одной эмоции за другой не обязательно свидетельствует о том, что такой процесс имел место в каждом конкретном случае; могут существовать очевидные смысловые связи, каковых вообще никогда не бывало в реальной жизни индивидов.

Понимание имеет у Ясперса четко очерченные границы. С одной стороны, оно опирается в то, что может быть только объяснено — как биологическое существо человек принадлежит миру природы. С другой стороны, область понимаемого есть мир “душевного”, тогда

как над ним возвышается сфера, которую ранее философы называли “духом”, а у Ясперса она предстает как “трансценденция”, требующая философского “прояснения” (Erhellen). На место дильтеевского “вчувствования” здесь становится экзистенциальная коммуникация. Человек как экзистенция лежит за пределами всех конкретных наук, будь они “объясняющими” или “понимающими”.

В психоаналитической литературе особое внимание уделяется таким явлениям, как истерическая конверсия, симптомы невроза навязчивых состояний, влечения и сновидения, где кажется, что метод понимания проникает до уровня инстинктов, где сами влечения наделены смыслом и целью. Для Ясперса это лишь видимость, которую психоаналитики принимают за реальность, так как не умеют или не хотят критически анализировать данные сознания. Не зная каузальных механизмов, мы эвристически заполняем пустоты между осмысленными душевными переживаниями “как бы пониманием смысловых взаимосвязей”. На основании таких “как бы” (als ob) Фрейд создал целую догматику, в которой душевные явления описываются языком биологии, а инстинкты наделены чертами осмысленных переживаний. С этим воляпюком Ясперс решительно воевал всю жизнь, поскольку считал, что без четкого разграничения понимания и объяснения психология падает обратно на уровень преднауки. Поэтому в философских трудах Ясперса психоанализ предстает как псевдонаука, наряду с марксизмом и расовой биологией.

Практика психотерапии нередко приводит к тому, что она вызывает те явления, которые соответствуют имеющейся у терапевта теории. La grande hystérie Шарко нигде, кроме Сальпетриер, не наблюдалась. Ссылки психоаналитиков на успешность лечения с помощью теорий Фрейда неосновательны: что только не служило средством терапии, в Лурде было, вероятно, больше исцелений, чем у всех психиатров вместе взятых. Ясперс сравнивает психоанализ с exercitia spiritualia Лойолы, а множество психоаналитических школ с гностическими сектами поздней античности.

В докладе 1950 г. “К критике психоанализа” он указывает на то, что Фрейд создал собственное “мировоззрение” и далеко отошел именно от духа научности. В человеческой жизни все наделено смыслом, но когда берется какой-то один уровень и делается “базисом” для всех остальных, то мы имеем дело не с наукой, а с философией или религией. Из нескольких истерических симптомов выводится вся история болезни, а она расширяется затем на всю биографию. Это открывает путь множеству противоречащих друг другу интерпретаций, поскольку основатель какой-то иной секты волен взять в каче-

стве фундамента другой смысловой уровень. Тем самым утрачивается масштаб для отличения истины от лжи. Психолог претендует на тотальное знание человеческой души, но на деле он занят постройкой собственной псевдорелигии, подкрепляемой процедурами инициации. К ним Ясперс относит дидактический психоанализ (*Lehranalyse*), который он называл “дрессировкой ортодоксии” (*Dressur zur Orthodoxie*): догматика психоанализа впечатывается в сознание ученика, соединяется с его собственной жизнью таким образом, что он видит не только других, но и самого себя лишь сквозь призму фрейдовской теории.

Ясперс является противником психоанализа также по этическим основаниям. По ходу лечения пациент сталкивается с архаическими содержаниями души: символами, которые, по мнению аналитика, имеют универсальное значение. Психоаналитик убеждает пациента в том, что именно в силу неких общих законов в душе пациента возникли конфликты и нарушения. Терапевт становится пророком новой веры, в которую он обращает пациента, а тем самым его “лечит”, “очищает” сознание от вредоносных проекций и т.п. Он действует наподобие любого другого врача, от невроза избавляются так, словно речь идет об удалении аппендикса или больного зуба.

Но в действительности речь идет об индоктринации, а не о катарсисе. “При всех советах пациенту, стремлений помочь ему взглянуть на его реальную ситуацию, на его личностный мир и на самого себя, важнейшим остается решительное Да или Нет пациента”⁹. Дело не в том, что его обучат чему бы то ни было — он сам решает, принять ли ему совет, методику, стиль жизни. В конечном счете все зависит от его экзистенциального выбора. А этого за пациента не сделает никто, даже самый умелый психотерапевт может лишь подвести в процессе коммуникации к мысли о необходимости такого выбора.

В психоанализе должное выводится из сущего, свобода сводится к познанию законов психики, которые не менее объективны, чем законы термодинамики. Ясперс приводит диалог из “Макбета”, где главный герой просит у врача провести нечто вроде психоаналитического лечения леди Макбет, тогда как врач указывает ему на необходимое личностное участие больного:

How does our patient, doctor?

Doctor: *Not so sick my Lord,
As she is troubled with thick-coming fancies,
That keep her from her rest.*

Macbeth: *Cure her of that;*

*Canst thou not minister to a mind diseased;
Pluck from the memory a rooted sorrow;
Raze out the written troubles of the brain;
And with some sweet oblivious antidote,
Cleanse the stuff'd bosom of that perilous stuff
Which weighs upon the heart?*

Doctor: *Therein the patient
 Must minister to himself*

(Ну, как больная, доктор?)

Врач: *Государь,
 Она не так больна, как вихрь видений
 Расстраивает мир ее души.*

Макбет: *Избавь ее от этого. Придумай,
 Как удалить из памяти следы
 Гнездящейся печали, чтоб в сознание
 Стереть воспоминаний письмена
 И средствами, дающими забвенье,
 Освободить истерзанную грудь
 От засоряющих ее придатков.*

Врач: *Тут должен сам больной себе помочь.)*

(перевод Б.Пастернака)

И как ученый, требующий строго научного метода, и как философ, ограничивающий знание, чтобы освободить место “философской вере”, Ясперс является противником психоанализа. Его критика фрейдизма сохраняет свою значимость. Здоровое критическое мышление в науке и философская рефлексия не терпят торопливых обобщений с мировоззренческими претензиями. Но вместе с “грязной водой” фрейдовской любительской метафизики тут есть риск выплеснуть и оригинальные идеи, открытия психоанализа. Пусть ответы Фрейда на поставленные им самим вопросы малоудовлетворительны, но сами вопросы остаются аутентичными. В психотерапевтической практике, в отличие от академической психологии, изучающей в лабораторных условиях отдельные психические функции, врач имеет дело не с физиологическими механизмами и смысловыми связями в отдельности, но с конкретным человеком, индивидуальным единством души и тела. Развитая на основе психоанализа психосоматическая медицина достоверно показывает, как психические конфликты ведут к соматическим заболеваниям. Психоанализ представляет собой метод постижения конкретной реальности другого, он вынуж-

ден “сидеть на двух стульях”, представляя собой герменевтику телесного, психологию влечений. Противоречивость психоанализа происходит из противоречивости человеческой природы: природное и культурное слиты в индивидуальном существовании. В стремлении постичь эту конкретную реальность феноменологическая психология и психиатрия не остановились на дескрипции и “генетическом понимании” Ясперса. Различные симптомы образуют целостные единства, гештальты или структуры, которые доступны без обращения к каузальным механизмам. В исследованиях по меланхолии Минковский и фон Гебзаттель обнаруживают одну и ту же временную структуру: поток времени как бы останавливается во внутреннем мире, блокируется, настоящее переживается как упадок, стагнация, а будущее вообще исчезает из сознания. Из этого базисного симптома выводится вся картина заболевания. Время, пространство, причинность, субстанциальность предстают в работах психиатров-феноменологов не как категории мышления, но как общие структуры переживания. Наложение этих гештальтов вело к реконструкции внутреннего мира как целого, скрытого за внешними проявлениями.

Такая ориентация психиатров на конкретного человека как индивидуальную тотальность, постигаемую изнутри, не могла не привести их к встрече с экзистенциализмом, тем более, что внутренний поток времени был для них одним из определяющих феноменов. Не случайно и то, что многие ведущие представители экзистенциальной философии выступали как психологи (работы Сартра об эмоциях, Мерло-Понти о восприятии и т.д.). Экзистенциальная феноменология для многих психологов и психиатров и сегодня является альтернативой бихевиоризму и клинической психиатрии¹⁰. Наибольшим влиянием на протяжении нескольких десятилетий пользовалась та версия экзистенциально-феноменологической психологии, которая была синтезом психоанализа с идеями “Бытия и времени” М.Хайдеггера.

Ясперс отвергал и подобное соединение феноменологической онтологии с психоанализом. Для него невозможен какой бы то ни было методически выверенный подход к человеческому бытию, идет ли речь о системе наук или о *Daseinsanalyse*. Наука обречена на субъект-объектное отношение. “Человек в целом никогда не станет предметом познания. Не существует системы человеческого бытия... Всякое познание человека дает частные аспекты, указывает всякий раз на *одну из действительностей*, но не на действительность *как таковую*”¹¹. Философия обращается к тому, что лежит за пределами научного познания. Попытки последователей Хайдеггера (Л.Бинсвангер, М.Босс и др.) с помощью понятийного аппарата “Бытия и времени” описать

основные структуры человеческой психики, а затем и исцелять невротиков, казались ему профанацией и философии, и психиатрии. Странники *Daseinsanalyse* отвечали ему не менее резко¹². Этот спор затрагивает не только расхождения в области философии между Ясперсом и Хайдеггером, но также важнейшие для современной психологии и психотерапии темы. В отличие от всех психоаналитиков, включая и представителей *Daseinsanalyse*, Ясперс проводит четкую границу между здоровьем и болезнью в области психопатологии. Для Ясперса несомненно то, что лишь меньшинство людей являются невротиками, тогда как с точки зрения сторонников психоанализа одни и те же предпосылки психических заболеваний присущи всем людям. В отличие от последователей Хайдеггера, он сохраняет дуализм “понимания” и “объяснения”, полагая его непреодолимым для научного мышления. И в психологии, и в философии этот спор продолжается.

-
- 1 *Dilthey W.* Texte zur Kritik der historischen Vernunft. Göttingen, 1983. S. 61.
 - 2 *Jaspers K.* Allgemeine Psychopathologie. 1965. S. V.
 - 3 *Jaspers K.* Einführung in die Philosophie. München, 1981. S. 50.
 - 4 *Ясперс К.* Духовная ситуация времени // Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 372.
 - 5 *Jaspers K.* Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus, “Reclam”. Stuttgart, 1951. S. 26.
 - 6 *Jaspers K.* Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für Studierende. Berlin, 1913. S. 14.
 - 7 *Ibid.* S. 16.
 - 8 Цит. по: *B.Gaebler.* Erklären oder Verstehen? Karl Jaspers als Initiator bedeutsamer Neuansätze in der Psychiatrie // Н.-М. Gerlach: Existenzphilosophie – Karl Jaspers. Berlin, 1987. S. 114.
 - 9 *Jaspers K.* The Nature of Psychotherapy. A Critical Appraisal. Chicago, 1964. P. 6.
 - 10 См.: Existential-phenomenological alternatives for psychology. N.Y., Oxford Univ. Pr., 1978.
 - 11 *Jaspers K.* Allgemeine Psychopathologie. S. 641.
 - 12 Например, в работе Й.Кондрау, крупнейшего (после смерти М.Босса) представителя *Daseinsanalyse*, мы можем прочесть, что критика Ясперса касается только классического фрейдовского психоанализа, что Ясперс “утратил контакт с психотерапией последних шести десятилетий” и т.п. См.: *Kondrau G.* Einführung in die Psychotherapie. Geschichte, Schulen, Methoden, Praxis. “Fischer”, Frankfurt a.M., 1989. S. 205–207.

Габриэль Марсель: Бытие и интерсубъективность

“Любить человека — значит ожидать от него чего-то, что наперед не поддается определению, не может быть расчислено: одновременно это означает в некотором роде дать ему возможность ответить на это ожидание. Да, как ни парадоксально это может показаться, ожидать — это в каком-то смысле давать; но так же верно и обратное: перестать ожидать — значит способствовать обречению на бесплодие существа, от которого больше ничего не ждут, то есть обделить его, заранее лишить его возможности проявлять себя незаурядным образом, творить”.

Г.Марсель. “Homo viator”.

Онтологические основания интерсубъективности

То, что в философском наследии Габриэля Марселя можно назвать онтологическим учением, в действительности так тесно смыкается с другими аспектами его философии, что вынесенную в заголовок тему анализа возможно как-то прояснить лишь на пересечении основных направлений марселевской мысли, как то: мысль о бытии и об экзистенции, соотношение понятий “бытие — истина — экзистенция”, проблема “другого”, проблема самоидентификации индивида, проблема собственной жизни и ее концептуальной или литературной реконструкции, и многое другое. Уже перечисленные сюжеты свидетельствуют о том, что онтология неразрывно связывается с экзистенцией, которая, в свою очередь, “интерсубъективна” по своей структуре. (“Бытие не может быть отсечено от экзистенции”, замечает Марсель в важнейшей своей работе, посвященной бытию и связанным с ним проблемам¹). Интерсубъективность же здесь не сводится к коммуникативному аспекту: она имеет онтологический статус, она — в основе человеческого существа; это сама атмосфера существования человека, связанная с таким его свойством, как открытость, “расположенность”, что относится не только к миру людей, но простирается на различные сферы бытия.

Местом “смыкания” онтологического и экзистенциального в философии Г.Марселя известный исследователь его творчества, Ксавье Тильет, считает этику, если, конечно, подразумевать под ней не свод формальных установлений, а собственно характер жизни (*style de vie*)². Однако думается, что граница эта, если ее рассматривать на всем материале творчества философа, столь подвижна, что ее вряд ли возможно закрепить в совершенно конкретной области философского знания, — она как бы живет и перемещается в самой сфере интерсубъективности, подвижной и драматичной, в рождающейся на почве человеческого опыта потребности в трансценденции, потребности в бытии, — всякий раз индивидуальной.

Со своей стороны, итальянский философ П.Прини, посвятивший Марселю фундаментальное исследование “Методология неверифицируемого”, определяет бытие в его учении как “место встречи трансцендентного и личностного”³.

Во всех случаях непреложной данностью в философии Марселя является взаимоотношение экзистенции с бытием через людей, через “ты”, прежде всего благодаря любви как самой чистой, трансцендирующей форме интерсубъективности. Однако мы по-прежнему сталкиваемся с исключительной сложностью определения марселевской идеи бытия; надо сказать, что философ и сам высказывал неудовлетворенность в связи с отсутствием в своих работах некоего определенного решения вопроса о бытии. Впрочем, это совершенно согласуется с самим вопрошающим характером его философствования, и для прояснения этой темы надо попытаться максимально приблизиться к тем идеям, из которых как бы складывается некая общая характеристика бытия или — именно здесь лучше использовать термины самого Марселя, здесь это будет точнее, — его духовное “предвосхищение”. Поэтому, возможно, как-то оправдана и сама задача: поиск моментов наиболее тесного смыкания бытия и интерсубъективности.

Итак, граница здесь — подвижна, в определении характера взаимоотношенности центр тяжести часто смещается. С одной стороны, бытие как бы вырастает, встает из истинных, неэгоцентричных отношений, позволяющих субъекту преодолеть, трансцендировать себя, перенести акцент на *другого*⁴: бытие “располагается” на этих перспективах трансценденции, на этих духовно-душевных контрфорсах. Очень характерно и то, что в наиболее значительных работах пятидесятых годов, посвященных этой теме, философ все чаще отмечает, что предпочитает акцентировать здесь глагол, а не существительное: *быть*, а не *бытие*.

Тем не менее в других случаях можно прийти к заключению, что эти отношения, основанные на истинных ценностях взаимодействия

субъектов, предвещают бытие, свидетельствуют о бытии. Но очевидно одно: ни в том, ни в другом случае бытие не является чем-то данным; понятие бытия как тотальности, как целого, поддающегося определению со стороны, как нельзя более чуждо Марселю — и здесь он близок Хайдеггеру. Четко “отграниченного” концептуального массива бытия, *être*, нет в текстах Марселя ни на каком этапе его философии. Речь идет о таинстве бытия, о заботе, мыслях о бытии, о ситуации, в которой может зародиться эта *потребность быть*, эта “озабоченность бытием”. “Совершенно очевидно, что бытие это полнота, если только мы не подразумеваем под словом “полнота” совокупность рассудочных определений”⁵. Приближение к таинству бытия, к возможности бытия осуществляется через рефлексию второй ступени (*réflexion seconde*) над онтологической потребностью и гарантиями (опорами), воплощенными в нашем повседневном опыте — в любви, вере и т.п. В то же время, согласно Марселю, “бытие это прежде всего акт открытости, расположенности, коммуникации, приобщения”. Бытие это как бы залог укорененности экзистенции, гарантия ее в каком-то смысле абсолютного характера. Ведь в окружающей нас реальности, — особенно это касается условий современной отчуждающей технобюрократической цивилизации — она, как это во всем своем творчестве стремится вскрыть философ, постоянно подвергается опасности полной деформации.

Бытие в контексте философии Марселя — это, таким образом, основание таких ценностей, как верность, любовь, братство человеческое, основание, в котором отношения смертных как бы заимствуют нечто от вечности. Это надежда, которую обрела экзистенция: прямо говорить о бессмертии души здесь невозможно, экзистенциализм тем самым перестал бы быть самим собой... Бытие в философии Марселя — как бы идеальная сфера intersубъективности. Печатью бытия отмечена *встреча*; любовь, преданность выходят здесь за свои конечные пределы...

«Мир, не являющийся миром истории, — записывает Марсель в книге мемуаров в последние годы жизни, — он разворачивается в другом измерении...; его границ, думаю, мы никогда не сможем определенно очертить; его особенность в том, что он открывается вовне, однако это “вовне” парадоксальным образом не находится ни в каком пространстве. Этот мир испытаний — он и мир подлинного братства, мир, где Антуан Фрамон может воскликнуть: “Любить значит сказать другому: ты не умрешь, ты не можешь умереть!”»⁶. Подобные размышления заключают в себе, быть может, самую исчерпывающую характеристику этой своеобразной онтологии intersубъективности.

Однако необходимо подчеркнуть еще раз, что бытие в общем и целом не идентифицируется Марселем с интерсубъективностью (сферой человеческих взаимоотношений). Вот что пишет об этом сам философ: “Можно ли считать, что в конечном счете мы отождествляем бытие и интерсубъективность? Можно ли говорить, что бытие — это интерсубъективность? Я бы сказал, что мне не кажется возможным подписаться под таким утверждением, если брать его в буквальном смысле... Если я так настаивал на интерсубъективности, то это для того, чтобы сделать акцент на существовании осязаемых сокровенных глубин человеческой общности, укорененной в онтологическом, без которой реальные человеческие связи стали бы неинтеллигибельны или, точнее, должны были бы рассматриваться как нечто мифическое. Скажем конкретнее: мои мысли о бытии вызваны тем, что я более или менее явственно осознаю подспудное единство, связывающее меня с другими людьми”⁷⁷.

Целостность человека не имеет никаких гарантий в современном мире. Но должно быть что-то — то идеальное, на что он мог бы вновь обратить свой взор и вновь обрести свою человечность, почерпнуть в этом надежду. Не случайно бытие — это прежде всего “то, что не может обмануть”⁷⁸. В шестидесятые годы философ замечает, что намеченные им в докладе 1933 года “конкретные подступы к бытию”⁷⁹ целиком и полностью находятся в перспективе того, что он в дальнейшем называл *интерсубъективностью*.

При этом в философии Марселя парадоксальным образом импульс для возникновения у человека “онтологической потребности”, самого онтологического вопроса обосновывается чисто социально — протестом против обезличенного, отчужденного существования в современном обществе. Характерно и то, что доклад, посвященный вопросу о бытии и возможностях его постижения, был впервые опубликован философом как приложение к пьесе “Разбитый мир”.

И все же: бытие, которое определяется как то, что “не может обмануть” ожиданий, — есть ли это понятие философии, онтологии? На нем лежит отблеск веры, точнее было бы сказать, оно пронизано ее сиянием: так не есть ли оно представление страстной веры философа?

Ответ на этот вопрос также чрезвычайно непросто.

Его прямо ставит перед Г. Марселем Поль Рикер, его ученик и, в определенной мере, последователь. Ссылаясь на постоянно встречающееся в текстах Марселя словосочетание “таинство бытия”, Рикер указывает на очевидную разнородность двух понятий: одно заимствовано из словаря христианства, другое традиционно принадлежит философскому языку. За их гетерогенностью просматривается непривыч-

ное объединение двух различных планов мировосприятия: христианского мира благодати — и сократовского мира вопрошания, диалога, отсутствия конечных истин, беспокойства ищущей рефлексии¹⁰. Надо сказать, что ответ Марселя не рассеивает этой несомненной двойственности, не снимает вопроса¹¹, а только подтверждает специфичность занятой им позиции, его взгляда на то, что значат для бытия (пусть это тем самым оказывается *наше* бытие!) опоры человеческих взаимоотношений, такие, как верность, любовь, надежда, открытость, расположенность (*disponibilité*).

Не переключаясь на анализ, точнее, тщательное и углубленное исследование концепции бытия в философии Марселя (которое, как уже говорилось, не приведет к сколько-нибудь однозначным “итоговым” выводам, но может прояснить интенцию философа, позволить глубже вникнуть в смысл каждого из употребляемых в конкретном контексте понятий), здесь важно отметить, что при любой расстановке акцентов интерсубъективность связана с идеей бытия самым неразрывным образом.

Во всяком случае, тот “мост”, который выстроил бельгийский теолог Роже Труафонтен, автор одной из самых обстоятельных работ о Марселе, “От экзистенции к бытию”¹², подразумевающий переход философа с позиций “на стороне экзистенции” к томистской онтологии, ни в какой мере не соответствует истинному содержанию этой философии: он означает скорее попытку “приведения” философа его ортодоксальными католическими комментаторами в лагерь томизма, его ценностей — в систему томистской иерархии. Впрочем, попытка эта, возобновляющаяся по сей день, остается безуспешной. Глубоко и страстно верующий философ никогда не принимал томизма и предпочитал называть себя внеконфессиональным мыслителем, не умея находить общий язык с правоверными защитниками томизма; так, он был постоянным оппонентом Ж.Маритена. В то же время со многими выдающимися деятелями католической церкви у него завязывался глубокий и искренний диалог (это Э.Жильсон, А. де Любак, Г.Фессар и многие другие), не говоря уже о его восхищении творчеством католических художников: поэтическим даром П.Клоделя, прозой Ф.Мориака. Однако и здесь никогда душевные нужды и определенные свыше права человеческой экзистенции не должны были, по Марселю, быть игнорируемы либо принесены в жертву во имя торжествующего утверждения Бога, восхваления Неба, прославления католицизма, — этих тотальностей, утративших связь с человеком, индивидом¹³.

Трудно удержаться от сопоставления с клоделевским “торжествующим католическим барокко” элегически-экзистенциальных раз-

мышлений, внушаемых Марселем его верой. Так в своих воспоминаниях в последние годы жизни он пишет о музыке: в ней “в сердце моего внутреннего пейзажа в каком-то смысле отражается Небо, в которое я верую”¹⁴. Близко ему и жемчужно-серое “жалобное небо” поэзии Рильке — самого родственного Марселем по духу художника и мыслителя, с орфическими настроениями его “Элегий” и “Сонетов”, с величайшим пиететом ко всему сотворенному — как творцом, так и человеком, к “вещи” и образу. Безусловно, проблемы жизни и смерти в тонкой интерпретации Рильке всецело захватили философа.

Опыт интерсубъективности

Именно в обращении к интеракции видит Г. Марсель задачу философа. Это, пишет он, идет вразрез с определенной тенденцией к “герметизму”, свойственной некоторым современным философам и, конечно, в первую очередь, поэтам. Между тем философу надлежит предельно развивать стремление к коммуникации, хотя эта потребность, считает Марсель, может быть успешно воплощена в жизнь лишь опосредованным путем.

“Говоря философски, путь, который ведет от меня к другому, пролегает через глубины моего собственного “я”. Правда, это вовсе не означает, что они доступны интроспекции, довольствующейся лишь собственными ресурсами. Можно даже полагать, что доля ее в этой области достаточно ограничена. Куда значительно здесь доля опыта в широком смысле слова, то есть испытания самого себя при соприкосновении с жизнью, испытания, которое может задействовать самые различные наши свойства, подчас наиболее обескураживающие. Что касается меня, то я должен признать, что испытание такого рода выступало для меня прежде всего в форме драматического творчества: словно все мои персонажи действовали наперекор или реагировали под воздействием некоего над-сознательного (*supra-conscient*) воображения, что позволило самой глубинной моей мысли видеть во всем этом более ясно, прозрачно, — в чем она не могла бы преуспеть сама по себе, я имею в виду, будучи предоставлена лишь ресурсам его”¹⁵.

Отношения между “я” и “ты” — точнее от “я” к “ты” — исследуются, выявляются Марселем во всех градациях опыта нашей повседневной жизни, от неожиданной, наложившей отпечаток на все последующие годы встречи¹⁶, подчас даже от улыбки, которой обменялся с нами случайный прохожий и которая словно озарила нашу жизнь, от рукопожатия или мимики — до прочного отношения верности

(Марсель называет ее творческим, созидательным фактором, *fidelité créatrice*, — как парафраз выражения Бергсона и, одновременно, как свидетельство определенного размежевания с ним), до самых высоких форм общения, в самоотверженной любви к другому человеку или в молитве как непосредственном общении с “абсолютным Ты”. Подобный опыт интересубъективности созидателен, он указывает на овладение собой, господство над собой, поскольку воздвигает противовес естественному стремлению человека сосредоточиваться на себе, замыкаться в своем одиночестве, некоторому душевному окостенению. Эгоцентризм заключается как в заботе о благах или покое, так и в заботе о собственном совершенствовании, о *своем* бытии, *своей* душе — обо всем, с чем человек полностью отождествляет себя, что он отказывается ставить под сомнение.

Открыв другому доступ к себе, человек тем самым становится более доступным и для самого себя. В требовании взаимности при открытости другому Марсель солидарен с Ясперсом, с Бубером. Однако, как уже отмечалось, при внимательном изучении внутреннего опыта интересубъективность обнаруживается не только в отношениях между индивидами, но и в глубине каждого из нас. “Это, — пишет Марсель, — становится яснее, если понять, что интересубъективное в действительности интериорно по отношению к самому субъекту, что каждый для самого себя есть “мы”, что он может быть самим собой лишь благодаря этой множественности... Но, может быть, следует сказать, что эта внутренняя или интра-субъективная множественность поддерживает самые тесные и наиболее трудно поддающиеся анализу отношения с экстра-субъективной плюральностью. Мои близкие не только отражены во мне: они есть во мне, они составляют часть меня самого (двойное заблуждение монадизма: я *ни* одинок, и *ни* един”)”¹⁷. Это — опыт общения с “другим собой” в душе, с которым постоянно приходится восстанавливать связь, контакт. “В действительности все происходит между мной и мной самим. (Но при этом нам приходится лишний раз убедиться в нетождественности понятия “я сам”)”¹⁸. Здесь — одна из важнейших тем философии Г.Марселя, с ней связаны проблемы подлинной рефлексии над собой, не имеющей ничего общего с психологической интроспекцией, — *réflexion seconde*, основывающейся на душевной сосредоточенности, собранности¹⁹. Но эта внутренняя собранность, *recueillement*, отнюдь не ведет к замыканию в себе: напротив, в результате ее человек оказывается более открыт, доступен другим, доступен чувству справедливости и сопричастности. Это как бы собирание воедино внутреннего опыта. В каком-то смысле *recueillement* близко обращению. Вопрос, адре-

сованный человеком самому себе, обращение к собственной душе является предпосылкой всякого истинного познания, всякого нравственного действия, поскольку и то и другое требует избавления от предубеждения, пристрастий. Таково душевное состояние человека, пишет Марсель, когда, по-новому взглянув на сложившуюся мучительную, нестерпимую ситуацию, он тем не менее признает “невозможность вынести в адрес тех, кто казался виновным, простое осуждение, беспепелляционный приговор, до этой минуты казавшиеся закономерными”²⁰. Для всего этого Марсель вводит одно из центральных понятий своей философии, понятие “disponibilité”²¹.

В состоянии *recueillement* человек как бы оказывается “в свете”...; на его поступки, на его душевную жизнь проливается свет: в каком-то смысле здесь возможно сослаться и на Хайдеггера: человек располагается “в просвете бытия”... Однако нельзя позволить слишком увлечь себя этим сходством, ибо у Марселя здесь, безусловно, значительно влияние христианской метафизики света.

Итак, поскольку отношением интерсубъективности отмечена уже сама по себе жизнь человека как постоянный, напряженный диалог его с самим собой, необходимо коснуться темы *жизни* в творчестве Марселя в целом. Нельзя не заметить, что и в творчестве, и в биографии Марселя все было реализацией “интерсубъективности”, питая философское размышление; на этом опыте возводилось все сооружение метафизики, на которое как бы постоянно отбрасывалась игра светотени реальной жизни. Г.Марсель не был бы философом экзистенции, каким он был и оставался, если бы тема жизни не была для него — и в метафизических построениях, и в обращении памяти к событиям и впечатлениям, которыми был отмечен его собственный жизненный путь, — прикосновением к таинству и *одновременно* средоточием главных проблем философии.

Поиск идет по многим направлениям; в теоретических трудах это главы под названием: “Моя жизнь”, “Смысл моей жизни: идентичность и глубина”; это также мемуары, обращение к собственному экзистенциальному опыту; это попытки обобщений (конечно, в меру возможного, допустимого для философии экзистенции²²) — и осторожная, бережная попытка высказать необъективируемое, неповторимое. Жизнь, подчеркивает Марсель в фундаментальной своей философской работе, ускользает от меня, она ускользает от себя, через все поры...²³.

На склоне лет, собравшись опубликовать воспоминания, Марсель пишет: обращение к собственной жизни, рассказ о ней — задача чрезвычайно непростая, так как это не только биографическое повествование. Здесь задействованы важнейшие категории философии...

По убеждению Марселя, автора мемуаров подстерегает опасность двоякого рода: либо перейти на дневниковую форму (или заняться хронологическим воспроизведением былого), либо, дабы избавить читателя от скучных для него подробностей, прибегнуть к увлекательному на ложный путь обобщению, стремиться создать целостную картину того, что не было целостным, как не было, однако, и хаосом разрозненных событий. Скорее это вспыхивающие здесь и там всполохи переживаний прошлого, по Прусту. Влияние Пруста — огромно. Марсель вспоминает: “Единственный из французских писателей XX столетия, он мне казался старшим братом; я не мог бы сказать того же ни об одном из философов. А Бергсон, спросите вы? Нет, никак не Бергсон. Я не замечал в нем той чувствительности к человеческой драме во всех ее формах, волнующие свидетельства которой мы находим во многих местах романа Пруста...”²⁴.

Для экзистенциалистов, как и для А.Бергсона, как и для М.Пруста, отношение человека к собственному жизненному времени является важнейшей проблемой (в частности, измерение будущего, человек как проект у Сартра). Личностное отношение человека к своему жизненному времени — это тоже решительная попытка противостоять нивелирующему бездуховному функционализму общества.

Для Марселя главное здесь — проблема самоидентификации человека. Один из важнейших вопросов, отмечает он, знать, до какой степени и в каких пределах мое отношение к собственному прошлому может быть воспроизведено. Каждый человек — носитель определенного прошлого, личного опыта, однако этот опыт может деградировать до готовых, простых ответов на вопросы анкет; вот свидетельство того, насколько этот опыт уже отчужден и существует отдельно от человека. Мы не в равной степени являемся нашим прошлым.

Итак, встает вопрос множественности “я”. “Я” — это не только тот, кем я являюсь сегодня, но и тот, кем я был некогда. Нет ли здесь угрозы полного отрицания тождества личности? Для Марселя выход из этого лабиринта изменчивости, нетождественности себе — *другой*, опосредующая роль другого в нашей жизни, связывающего наше прошлое с нашим настоящим. При философской реконструкции жизни самое трудное — преодолеть противоположность последовательного (*successif*) и абстрактного; того, что есть в ней непрерывно-изменчивого, и того, что можно выделить, обособить, что каким-то образом граничит с непреходящим. Способ преодоления этой оппозиции — в надвременном, которое есть в некотором роде сама глубина времени: свойственное жизни измерение глубины, подчеркивает Марсель, возникает там, где будущее как бы смыкается с самым отдаленным про-

шлым. Когда смешиваются “тогда” и “теперь”, это не может называться иначе как вечностью, *tiefe Ewigkeit*, говоря словами Ницше; это вечное возвращение.

Мысль, не отрывающая будущее от прошлого, иначе, способная охватить человеческий опыт в единстве (такой способностью характеризуется рефлексия второй ступени), — это и размежевание с экзистенциалистской установкой, выраженной в сартровской концепции “проекта”. В последней истинно значимым для человека признается только будущее: движение — только вперед, уже предшествующее мгновение — это небытие. С точки зрения Марселя, абсолютно неверно, что человек — это преимущественно проект: будущее само по себе не может быть глубоким, потому что оно — новое, в новом еще нет глубины.

Единственный среди философов экзистенции, Марсель выделил как основной, истинный факт трагизма человеческой участи смерть ближнего, а не мысленное предвосхищение человеком собственного конца, не сознание собственной смертности, пожизненно ему сопутствующее. Хайдеггеровское *zum Tode sein* (как и *Freiheit zum Tode* Ницше) является, в глазах Марселя, искажением смысла существования. Для него самого проблема жизни и смерти встает во всем своем значении прежде всего по отношению к существованию другого человека.

Это тщательное проникновение в подлинно прожитой опыт в философии Марселя сопряжено с глубокой интенцией вернуть ему онтологический вес.

Высокая и “деградировавшая” интеракция Театр

Если в философии, ориентированной на бытие, анализируются, развиваются преимущественно положительные, высокие формы интеракции, основанные на движении трансценденции, то фактически в качестве обширнейшей сферы для обнаружения самых различных форм коммуникаций, в том числе искаженной, или “деградировавшей”, интеракции, выступает у Марселя театр, драма. Марсель заметил как-то по поводу Сартра, что Сартр мог бы и не написать своих пьес, все развитые в них идеи были уже четко сформулированы в его философии; очевидно, ничего подобного нельзя было бы сказать о нем самом. Его драматургия — это совершенно особая по отношению к его философии сфера, всегда предварявшая философскую мысль. Здесь отношения между людьми развиваются, преломляются в ситуациях повседневной жизни, рвутся, искажаются или обретают новое,

высокое качество в коллизиях, давая *видеть* (в том числе — как бы и самому автору); все происходит так, словно эти действия, отношения не во всем от него зависят²⁵.

О месте драматургии в жизни Г.Марселя следует сказать особо, поскольку его активнейшая деятельность писателя в данном случае объясняется не только отличавшей представителей французской культуры его поколения многосторонностью интересов и творческих наклонностей, но и самой потребностью, спецификой его философии. Но еще более того важна стихия драмы — диалог, речь — как органичная сфера intersубъективности: это то, что не может быть сколь угодно полно выражено в материале самой философии (поскольку, считает Марсель, intersубъективность не может быть выражена посредством понятий, “представлений”, объективации, упоминаний в третьем лице).

Проблемы общения между людьми — это именно та область, в которой Марсель со всей убежденностью отдает предпочтение искусству: музыке и, разумеется, драматургии. Драма, в противоположность философии, представляет некую спонтанность жизни. Это проверка психологических коллизий сценической убедительностью, попытка прояснения сложного сплетения человеческих отношений в диалоге, устном выражении, прямой речи, в условиях, где — и это главное, в соответствии с экзистенциальной доктриной философа, — каждый выступает как субъект, говорит от своего лица. Здесь реализуется важнейшая философская посылка экзистенциализма о том, что “субъект, сущий, может быть полноценно мыслим лишь в том случае, если ему предоставляют слово”²⁶. По убеждению Марселя, специфика театра позволяет осуществлять то необходимое, чего сейчас не в силах сделать философия: именно театр дает возможность “инсценировать мир, проектировать ситуации, в которых каждый имел бы место, где каждый был бы понят”. Не случайно он говорит П.Рикёру: “Моя философия является экзистенциальной в той мере, в какой она является театром, драматургическим созданием”²⁷.

Человеческая драма живет по собственным законам²⁸. Стихия драматургии как бы предоставляет логике поступков и чувств развиваться свободно, не встречая помех в каких-либо предварительных установлениях; она позволяет истине для каждого из нас рождаться в непосредственном соприкосновении с мыслями, опытом, страданиями других.

Именно здесь мы встречаем такие глубокие выводы Марселя, как “никогда не достаточно быть абсолютно правым”; произнесенные его персонажами великолепные определения любви (“любить — значит говорить другому: ты не умрешь”...). Подобные мысли словно вну-

шены Марселю действующими лицами его пьес. Позже, в своих философских сочинениях, он обращается к их высказываниям так, как цитируют реально живших людей. Для философского текста он бы не нашел этих слов, этих определений — ступков экзистенциальной рефлексии. В самом деле, здесь мы имеем дело с гораздо более многообразной действительностью, разнообразием ситуаций, нежели те, что редуцированы, упорядочены и зачастую как бы “очищены”, облагорожены отвлеченной терминологией классической философии. Более того, художественная литература нередко помогает обнаружить ее неточность, схематизм мысли, развивающейся в этом русле. Конечно, следует обратить внимание на средства, наиболее часто применяемые Марселем при философском анализе, особенно характерные для него: это анализ использования слов, их этимология, то есть *язык*, и в этом он близок Хайдеггеру, — и *примеры*, подобные небольшим драматическим сценкам, разыгрываемым интермедиям, они постоянно оживляют философский текст духом интеракции. Сам Марсель считает, что без примеров в философии всегда есть опасность, что мысль будет “искажена пред-данной языковой структурой”²⁹.

Здесь стоит напомнить и о том, что Марселю было присуще уже в ранних философских работах наполнять чисто гносеологические конструкции имплицитно “экзистенциальным” смыслом, делать отвлеченные понятия как бы слепком, воспроизводить в них модель человеческих *отношений*: “объект — это то, о чем мы говорим в третьем лице”; “объект безучастен ко мне: своим равнодушием ко мне он уничтожает себя”... Это не берклианский солипсизм. Это — суждение экзистенциальной морали, отрицание “третьего”, не входящего в открытую коммуникацию с субъектом. Поэтому театр экзистенциально значим, уникален, незаменим; здесь каждый становится субъектом, говорит от первого лица.

Все же в подобной постановке вопроса содержится, в свою очередь, и определенная экзистенциалистская “идеологическая” редукция других моментов реальности. Внимательное исследование театральной специфики вносит в это неизбежные коррективы. Так Франсис Жак, профессор Сорбонны, сопоставляя определение “третьего лица”, данное Марселем в “Метафизическом дневнике” (объект — предмет информации, то, на что указывают и т.п.), с действительной значимостью “третьего лица” в пьесе, где оно при этом может даже не появляться вовсе, а только быть упомянутым, указывает на огромное влияние этого “третьего”, даже отсутствующего, как *личности*, на окружающих, на ход событий (например, Мишель Сандье в пьесе “Человек Божий”). Он отнюдь не “ничто”, не “объект”. В этой связи

критик справедливо замечает: “Первое лицо может идентифицироваться постольку, поскольку оно способно стать “lui” для других... Я не верю, что человек может обрести свой личностный статус только через контакт с “ты”: этого недостаточно, необходимо третье лицо”³⁰.

В театре на первый план выходит “искаженная интерсубъективность”; в пьесах Марселя в конфликте бывают задействованы самые сложные аспекты человеческих взаимоотношений. (Не случайно в воспоминаниях автор пишет о себе как о “человеке противоречий и драматурге”, которые, утверждает он, в нем “неотделимы один от другого”. Исследователи называют его драматургию “театром двойственности и вопроса”). Конфликты вызваны событиями либо являются результатами недоразумения. Особенно часто в их основе — неспособность преодолеть эгоизм, непонимание людьми друг друга, а также тот искаженный образ, который субъект получает от других и который не совпадает с его представлением о себе или с тем, чем он хотел бы предстать в глазах других.

Театр — это место интеракции, многоголосия. Философия же — и здесь хотелось бы привести еще одно замечание Ф.Жака — “охотнее возвращается к точке зрения субъективности”. Однако не случайно и сам Марсель ценил в театре возможность воплощения плюрализма мнений, отрицание свойственной философской системе “единой точки зрения из центра”. Именно к этому он тяготел во всем своем творчестве, и театр создавал как бы исходную позицию для этого.

Итак, в целом воплощение идеи интерсубъективности в творчестве Г.Марселя выходит далеко за рамки проблемы межличностных отношений, не ограничиваясь вообще отношениями между субъектами. Здесь скорее следует говорить о трансцендирующем “отношении к...”, о внутреннем движении трансценденции, обусловленном все той же открытостью субъекта.

1 Marcel G. Le Mystère de l'Être. Vol. I. P., 1951. P. 63. Хотя при этом бытие и экзистенция, разумеется, не могут быть отождествлены: прежде всего потому, что экзистенция, с одной стороны, сохраняет потребность в трансценденции, онтологическую потребность, exigence de l'être, с другой же, она неизменно сохраняет присущий ей характер *испытания*.

2 Tilliette Xavier. Philosophes contemporains. P., 1962.

3 Prini P. Sur la voie de Gabriel Marcel // Cité. P., 1986. № 14. P. 27.

4 Марсель неоднократно утверждал, что, в противоположность замкнутости декартовского субъекта на себя, субъекта неэкзистенциального, субъекта рассу-

дочного процесса познания, во главе угла его собственной философии находится принцип не “я мыслю”, а “мы суть”. Правда, впоследствии Г. Марсель признавал, что в своем отношении к *cogito* допускал определенную, в кантовском духе, редукцию идеи Декарта, за которой надлежало признать больший онтологический вес, восстановить все то значение, которое Декарт вкладывал в “*sum*”. Однако по-прежнему непреложным фактом для Марселя остается недедуцируемость “существую” из чего бы то ни было. Есмь, существую — вот непреложное, абсолют. Неоспоримое данное — не “мыслю”, а именно существование, оно не требует доказательств. При этом истинное бытие жидется на “мы суть”.

5 *Marcel G. Journal Métaphysique. P., 1927. P. 177.*

6 Антуан Фрамон — действующее лицо в пьесе Марселя “Смерть назавтра” (*Le Mort de demain. P., 1931*).

7 *Marcel G. Le Mystère de l'Être. Vol. II. P. 19–20.*

8 “Бытие это то, что не может обмануть, — пишет Марсель в “Метафизическом дневнике”, — бытие венчает наше ожидание: я говорю о том ожидании, в которое мы вовлечены всецело” (*Marcel G. Journal Métaphysique. P. 177*).

9 Имеется в виду программный доклад, сделанный в 1933 г. перед Философским обществом города Марселя: “*Position et approches concrètes du mystère ontologique*”. P., 1933.

10 Это замечание сформулировано П. Рикером в интервью, взятом у Г. Марселя в 1968 г. (*Entretiens Paul Ricoeur – Gabriel Marcel. P., 1968. P. 76*).

11 Так, на чрезвычайно важный вопрос П. Рикера, “каким образом Вы увязываете эту христианскую апелляцию к благодати с сократическим образом мышления?”, Марсель отвечает: “...вспомним, что сократизм — это не скептицизм, это — поиск ошупью, как Вы сказали, однако он не предполагает, что следует отвернуться, завидев свет вдаль” (*Entretiens Paul Ricoeur – Gabriel Marcel. P. 126*).

Более объемлющую формулировку его философии представляет следующая сказанная им фраза: “Я всегда был *философом порога*...” (подч. автором). *Ibid. P. 82*.

12 *Troisfontaines R. De l'existence à l'être. P., 1953.*

13 Творчество Клоделя, отмечает Марсель, дает повод для основательных возражений со стороны тех, для кого главное — стоять на страже прав экзистенции и не признавать их преуменьшения или даже уничтожения во имя глобального видения духовной Вселенной...” (*Marcel G. Regards sur le théâtre de Claudel. P., 1964. P. 6–7*).

14 *Marcel G. En chemin vers quel éveil? P., 1971. P. 254.*

15 *Marcel G. Présence et Immortalité. P., 1959. P. 25–26.*

16 «Я неоднократно так настаивал на феномене встречи, — подчеркивает Марсель в книге “Человек, ставший проблемой”, — которую нужно рассматривать как обладающую неоценимым духовным достоинством, потому что данный феномен помещается в той же (трансцендентной — *G.T.*) перспективе, он отмечен онтологической печатью. И, следовательно, никакой психологический анализ не в состоянии исчерпать его значения».

Здесь нет возможности останавливаться на этом, но в марселевской позиции резкого неприятия психологизма (философ неоднократно подчеркивает “ущербность психологии”) постоянно обнаруживается близость с феноменологической позицией Гуссерля. Феноменологию Марсель считал одним из определяющих направлений философской мысли нашей эпохи.

17 *Marcel G. Présence et Immortalité. P.159.*

И еще: “Если другие не существуют, не существует и меня; я не могу приписывать себе экзистенцию, если другие ее лишены. Здесь “я не могу” не означает “не вправу”, это значит, что для меня это невозможно. Если другие ускользают от меня, значит я ускользаю от себя сам, поскольку они — это моя субстанция”. Ibid. P. 22.

- 18 Marcel G. Le Mystère de l’Etre. V. I. P., 1951. P. 174.
- 19 Здесь нет ничего общего с интроспекцией, поскольку Марсель далек от концепции мышления, сознания как стороннего “наблюдателя” над душевной жизнью субъекта; рефлексия, считает он, “есть определенная форма жизни, или, глубже, она, без сомнения, есть способ, каким жизнь переходит от одного уровня к другому” (Ibid. P. 97).
- 20 Marcel G. Op. cit. P. 147.
- 21 Disponible — определение, относящееся к человеку, душевная открытость которого свидетельствует о том, что им возможно располагать, что он готов отдать себя без остатка. В русском языке не выражен этот страдательный оттенок, и словом “расположенность”, “расположенный” мысль Марселя может быть выражена лишь частично. Однако именно в этой же страдательной форме использует это слово Ю. Гынянов в авторском предисловии к роману “Смерть Вазир-Мухтара”.
- Раскрывает “страдательный” оттенок этого понятия и П. Рикер в статье, специально посвященной анализу этого марсельского термина (см.: Ricoeur P. Entre ontologie et éthique: la disponibilité // Gabriel Marcel: Colloque organisé par la Bibliothèque Nationale. P., 1988. P. 157–166.).
- 22 Хотя это не обобщение в духе научной объективности, однако это опыт своего рода экзистенциальной типологии: *типология тела как собственного; типология жизни как собственной*.
- 23 Marcel G. Le Mystère de l’Etre. Vol. I. P. 187.
- 24 Marcel G. En chemin vers quel éveil? P., 1973. P. 20.
- 25 Как пишет Марсель в своих воспоминаниях, его всегда занимал поистине загадочный вопрос о взаимоотношении драматурга и его персонажей. Примерно в те годы, когда вопрос впервые встал перед ним, Пиранделло с блеском выступил со своими “Шестью персонажами в поисках автора” (Marcel G. En chemin vers quel éveil? P. 19).
- 26 Entretiens Paul Ricoeur – Gabriel Marcel. P. 53.
- 27 Ibid. P. 52. Как и многое в творчестве Марселя, это имеет свои корни в его судьбах, в его личной трагедии. Лишившись матери четырех лет от роду, будучи единственным ребенком в семье, в детстве он постоянно вел мысленный диалог с воображаемыми братьями и сестрами.
- 28 Марсель стремился к тому, что имел в виду его друг, Шарль дю Бос, замечательный знаток мировой литературы, тонкий аналитик, в высказывании о романах Л. Толстого: “Так говорила бы сама жизнь, если бы она могла говорить”.
- 29 В “Беседах” П. Рикер констатирует: “Ваша... философская рефлексия отталкивается от примеров, ситуаций... В этом отношении пример в философии — совершеннейший аналог театрального персонажа; его стихия — определенный экзистенциальный риск” (Entretiens Paul Ricoeur – Gabriel Marcel).
- 30 Jacques F. Langage et conflit dans le théâtre de Gabriel Marcel // Gabriel Marcel: Colloque organisé par la Bibliothèque Nationale. P. 244, 246).

Диалог как структура бытия в религиозном экзистенциализме Мартина Бубера

Мартин Бубер (1878–1965), один из интереснейших мыслителей XX века, создал оригинальную версию религиозного экзистенциализма — так называемую “диалогическую онтологию”. Проблематика творчества Бубера ныне одна из самых значимых в философии, культурологии, психологии и т.д. Основное понятие философии Бубера — диалог — есть для него как бы точка схода всех линий перспективы, иначе говоря, всех классических тем философии XX века.

Диалог (от греч. *δίαλογος* — разговор, беседа) — разговор двух или более лиц, процесс их общения и взаимодействия. Философская концепция диалога предполагает межсубъектное общение, единение сознаний на метафизическом уровне взамен гносеологической структуры “субъект-объект”.

Обычно превращение мира в объект, а также четкое разделение функций субъекта и объекта (субъекта — быть активным, познающим, воспринимающим, и объекта — быть познаваемым, воспринимаемым, зависящим от активности субъекта) связывают с рационализмом Нового времени, прежде всего с картезианской традицией. Хайдеггер, правда, отыскивает его истоки уже в учении Платона об истине. Многие философы нашего века считали, что “объективирующее” мышление в философии не было исконным, и видели в нем скорее искажение и деформацию, нежели воплощение традиции — традиции философии, которая сама вырастает из диалога и многим обязана ему: и своим методом “диалектики”, и своей проблематикой, и, возможно, самим пониманием бытия.

Диалогическая традиция всегда присутствовала в европейской философии — и не только в диалоге Бл. Августина с Богом, большинстве мистических течений в христианстве, “доводах сердца” Блеза Паскаля или идеях йенских романтиков, но также и в качестве теневой стороны рационализма Нового времени.

Однако именно в постклассической философии, в особенности в философии XX века, тема диалога и коммуникации становится одной из основополагающих. Это во многом связано с культурно-исторической ситуацией нашего времени. Практически все течения современной философии ощущают и анализируют царящие в мире отчуждение, рас-

колотость человеческого сознания. Вот что писал, например, по этому поводу Эрих Фромм: “В наши дни средства словно превратились в цель, и не только “Бог умер”, как утверждал в XIX веке Ницше, но и человек умер, а живы только организации и машины”¹. Именно в этой ситуации остро встает проблема двойственного отношения человека к миру: к миру как предмету, объекту и как к субъекту, собеседнику, другу. Этот дуализм описывается в концепции интеллекта и интуиции А.Бергсона, “проблемы” и “таинства” Г.Марселя, модусов “бытия” и “обладания” Э.Фромма, в учении К.Ясперса об экзистенциальной коммуникации, в концепции “подлинного” и “неподлинного” существования в экзистенциализме в целом и др.

Фигура Мартина Бубера в этом отношении уникальна, поскольку он принадлежал сразу к двум философским и культурным традициям — европейской и иудаистской. Один из основных истоков его диалогической онтологии — хасидский мистицизм. Бубер полагал, что универсальные и общие для христианства и иудаизма идеи — открытость к трансценденции, признание за человеком статуса морального существа, идея совершенства и блага — должны способствовать диалогу между двумя религиями и их взаимному обогащению.

Диалогизм Бубера высоко оценивался многими мыслителями. Например, немецкий историк философии Г.Кюн писал: “В наше время узкое понимание объекта, смоделированного по типу объекта физических наук, тиранически владеет умами. В противоположность этому догматизму Бубер восстановил в истинном статусе человеческое существо через его общение с другими существами”².

В небольшой, но самой известной книге, философской поэме “Я и Ты”, вышедшей в Берлине в 1922 году, Бубер наиболее отчетливо выделяет основные линии своей онтологии. Почти все последующие работы Бубера можно считать развитием и конкретизацией идей, которые в более или менее развернутом виде содержались в “Я и Ты”. Например, работа “Вопрос к Единичному”, написанная в 1936 году, явилась разработкой проблемы межличностных отношений, очерченной в “Я и Ты”. А книга “Два типа веры”, истолкование Библии, размышление о специфике отношения евреев к Богу как Вечному Ты, также продолжает одну из тем “Я и Ты”.

В книге “Я и Ты” Бубер обращает внимание на то, что существуют два базисных подхода, два типа отношений человека к бытию, к миру. Можно принимать отношение рационалистически-сциентистского типа, которое он называет также “функциональным” и “ориентирующим”. В этом случае мы смотрим на мир только как на скопление предметов и орудий, которые так или иначе могут служить на-

шим целям и интересам. Такое отношение, по мнению Бубера, характерно для естественных наук и обыденного сознания — оно позволяет создавать упорядоченное мироощущение и ориентироваться в мире. Для того, чтобы пользоваться предметом, следует обозначить его место среди других предметов. Таким образом мы помещаем предмет в то или иное пространство и время, в те или иные причинно-следственные связи. По Буберу, говоря о физическом мире, о пространственно-временной структуре, о законе причинности, мы подчиняемся установке Я — Оно и используем соответствующий этой установке язык. Подход Я — Оно возможен как в отношении мира вещей, так и применительно к людям и даже к Богу.

Но возможно и иное отношение, при котором понятия пространства, времени и причинности оказываются совершенно бессмысленными. Это отношение Бубер называет “актуализирующим”, “встречающим”, “личностным”, “диалогическим”. Можно обращаться к предметам, людям и Богу как к Ты, как обращаются к живому существу, личности, более того — другу. Я и Ты при этом вступают в онтологический диалог, и мир предстает совершенно отличным от мира Оно и несоизмеримым с ним. “Власть анализа структур” принадлежит, по мнению Бубера, научному, предметному подходу. В том же случае, когда мы хотим понять два бытия, две субстанции в подходе Я — Ты, эти субстанции изымаются из мира Оно. Так же, считает Бубер, как каждая субстанция становится “объектом”, “предметом” “вещью” в отношении Я — Оно, точно так же она может стать “партнером”, “собеседником”, “другом” в отношении Я — Ты.

Исследователь творчества Бубера М. Фридман писал: “В “Я и Ты” есть нечто завораживающее, как и во всех произведениях “прорыва” (breakthrough). (Под прорывом здесь понимается радикальное изменение ментально-культурной парадигмы — *Т.Л.*). Тем же, чем для XIX века была книга Ницше “Так говорил Заратустра”, “Я и Ты” является для века XX — и не меньше. Причем не из-за стиля, а именно из-за идей, которые в ней содержатся... Метафизический диалог Бубера может стать решающим для культуры XX века”³.

Попытаемся выделить главные черты, главные характеристики буберовской “жизни диалога” — отношения Я — Ты. Большое значение в этом отношении Бубер придавал проблеме времени. И феноменология, и философия жизни, и экзистенциализм исходят из положения Канта о том, что время и пространство суть формы конституирования человеком мира, формы упорядочения опыта, что они не принадлежат с необходимостью к природе самих вещей. “Физическое” время в экзистенциализме символизирует “неподлинное”, от-

чужденное существование, подчиненность человека чуждой ему логике внешнего мира, “машинной цивилизации”, технологическим императивам. Субъективное же время в экзистенциализме, а также в философии жизни носит название “временности” (темпоральности), или “длительности”, и определяет уровень подлинности человеческого существования. Сама проблема времени в данном случае возникает именно в связи с отчуждением человека, поисками им аутентичного бытия.

“Физическое” время для экзистенциалистов вторично, оно производно от временности. Хайдеггер и Сартр большое значение придавали именно способности человека отрешиться от объективного времени и войти в поле человеческого существования, в котором открываются и тайна времени, и смысл свободы. Аутентичность, по их мнению, невозможна в потоке “объективного” времени, она возможна лишь в поле экзистенции, которая генерируется антиципацией смерти, заботой, страхом – т.е. временностью.

Бубера интересуют различные модусы времени: прошлое, настоящее, будущее. Причем особое значение имеет для него настоящее. Под настоящим он понимает то, что “постоянно присутствует и длится”, для него прошлое – “фиксированное, мертвое”, настоящее – “истинный мир Я – Ты”. Отчего столь значимо именно настоящее время? Глубинные истоки такого восприятия времени коренятся в христианской традиции. Именно на нее в данном случае опирался Бубер. Бл.Августин “непостижимую” для ума реальность прошлого и будущего объясняет через человеческие способности памяти и предвосхищения, а понятие настоящего у Августина самопротиворечиво: им обозначается граница между прошлым и будущим, которая, не обладая длительностью, не должна была бы быть реальной, между тем как здравый смысл говорит о ее реальности. По Августину, своей реальностью настоящее обязано присутствию в нем вечности, являющейся атрибутом Бога. Вечность при этом понимается как нечто противоположное времени, как “не-время”, а не как бесконечность во времени.

Принцип различения времени и вечности как “не-времени” присутствовал во всей средневековой схоластике, незначительно видоизменяясь у того или иного мыслителя. Такой модификацией является, например, учение немецкого мистика Иоганна (Мейстера) Экхарта, жившего на рубеже XIII–XIV веков, о слиянии настоящего с вечностью – о “вечном сейчас”. Похожие мысли о проникновении вечности в настоящее есть и у С.Кьеркегора. В современном протестантском модернизме аналогичных воззрений придерживался П.Тиллих. “Всякий раз, – писал он, – когда мы говорим “сейчас”, нечто временное соединяется с чем-то вечным”⁴.

Бубер опирался также на учение Бергсона о длительности. Имя Бергсона он часто упоминает в своих работах. Бергсоновская длительность (*durée*) — “наше Я, которое длится”, — чисто качественна, она исключает какие бы то ни было количественные различия. Это последовательность состояний сознания, “из которых каждое возвещает то, что за ним следует, и содержит то, что ему предшествует”⁵. “Техническое” же, объективное время мы, по Бергсону, сами образуем при помощи интеллекта и памяти. “Отпечатки”, “снимки” с длительности — мгновения — мы нанизываем на некий мыслительный каркас, подобно тому как нанизывают на нитку жемчужины, и получаем “образ”, “отпечаток” длительности — время. На самом деле, по Бергсону, следующие друг за другом состояния неделимы и непрерывны, в этом и состоит их “длительность”. Следовательно, она исключает “всякое представление о рядоположенности, взаимной внешности и протяженности”⁶. Очевидно, Буберу импонирует бергсоновский образ того, что “постоянно присутствует и длится”. Бубер пишет: “Настоящее не мимолетно, не преходяще: оно присутствует и длится. Объект же не есть длительность, он есть застой и прекращение, оцепенелость и оторванность, отсутствие отношения и бытия в настоящем”⁷.

Прошлое для Бубера неразрывно связано с темой причинности. Он полагал, что отношение Я — Ты свободно от “цепей каузальности”. “Как только небо Ты открывается над моей головой, цепи каузальности падают к моим ногам”⁸. Здесь Бубер вновь переключается с Бергсоном, считавшим, что причинность — это трафарет, накладываемый интеллектом на “жизнь” для удобства практической деятельности. Бубер также считал, что предвидение и объективность годятся только для мира Оно. Он, как и Бергсон, полагал, что наука и интеллект действуют по принципу подобия и что в силу этого они не способны не только творить, но даже открывать новое, не способны постичь уникальность единичного. Наука и интеллект способны только по-новому группировать старые элементы. Это означает, что они имеют дело лишь с фиксированным и мертвым, с прошлым, но не с настоящим. И когда, по Буберу, наука изучает человека, то в конечном счете она обращает его в машину. Бубер в особенности отрицал социальный детерминизм, социальные законы и возможность предвидения в этой области.

Как не существует физического времени и причинности в отношении Я — Ты, так же не существует и физического пространства: отношение перемещается из материального пространства в духовное. Каждое отношение Я — Ты как бы вращается вокруг центра, где сходятся, по Буберу, все линии этих отношений, — Вечного Ты, Бога,

благодаря которому только и могут существовать все остальные отношения Я — Ты. Бубер пишет: “Мир Оно находится в контексте пространства, времени и причинности, мир Ты — вне контекста пространства, времени и причинности”⁹.

Бубер в особенности подчеркивает невозможность интеллектуальной рефлексии внутри отношения Я — Ты. Я, которое говорит Ты, считает Бубер, уже не то Я, которое говорит Оно. При обращении Ты ни одна частичка Я не может остаться сторонним наблюдателем, созерцателем. Невозможно вообще говорить о Ты, считает Бубер, можно только *обращаться* к Ты. Ты — это цель в себе, Ты не нуждается в том, чтобы быть опосредованным интеллектом, опытом, идеей. Отношение Я — Ты возможно, как уже было сказано, между человеком и человеком, человеком и миром, человеком и Богом (Вечным Ты). Буберовская версия экзистенциализма во многом противоположна, например, атеистическому экзистенциализму Сартра и Камю. В их представлении человеческое сознание соотносится с миром не иначе как через “скуку”, “тошноту” и т.д., сознание просто не в состоянии “переварить” материальность вещей, человек — “посторонний” в этом мире... Герой романа Сартра “Тошнота” Антуан Рокантен пишет в своем дневнике: “Я только что был в парке. Под скамьей, как раз там, где я сидел, в землю уходил корень каштана. Но я уже не помнил, что это корень. Слова исчезли, а с ними смысл вещей, их назначение, бледные метки, нанесенные людьми на их поверхность. Я сидел ссутулившись, опустив голову, наедине с этой темной узловатой массой в ее первозданном виде, которая пугала меня. И вдруг меня осенило. Все эти предметы... как бы это сказать? Они мне мешали. Я хотел бы, чтобы они существовали не так назойливо, более скупое, более абстрактно, более сдержанно. Каштан мозолил мне глаза. Зеленая ржавчина покрывала его до середины ствола; черная вздувшаяся кора напоминала обваренную кожу... ноздри забивал гнилостный запах”¹⁰.

А вот как описывает встречу с деревом Бубер в поэме “Я и Ты”: “Я созерцаю дерево. Я могу воспринять его в образе оцепенелой колонны в натиске света или как голубую, серебристую, брызжущую кровостью озеленелость. Я могу ошутить его как движение: тянущиеся и стремящиеся к сердцевине сосуда соки, “сосание” корня, дыхание листьев как бесконечное общение с землей и воздухом и как самое таинственное произрастание.

Я могу созерцать дерево как экземпляр определенного вида.

Но может также случиться, по воле или из милости, что я, созерцающая дерево, в один момент окажусь “захваченным” им. И тогда дерева в прежнем смысле уже нет, а есть Ты”¹¹.

Отношение Я – Ты к природе у Бубера напоминает “разговоры” с животными, деревьями и птицами Св. Франциска Ассизского. Бубер, как и Св. Франциск, считал, что в этих “разговорах” мы обретаем собеседника и друга и только в таком общении человек может стать человеком.

Одна из ключевых тем философии Бубера – проблема человеческих взаимоотношений. Философия в целом есть постижение человеком себя самого и мира. Многие мыслители, например А. Шопенгауэр, были убеждены, что человек способен постичь тайну собственного бытия и бытия мира путем предельной обособленности от других. Идеи предельного самоуглубления и отрешенности от окружающего мира мы можем обнаружить в большинстве течений индийской философии. В европейской классической философии, как она складывалась на протяжении веков, практически нет понятия Другого (за исключением некоторых христианских мистических учений и немецкого романтизма). Средневековая традиция в понятии alter ego отражает лики Я, а вовсе не того, кто вступает с Я в общение в качестве суверенной, независимой и безусловно значимой для Я личности. В немецкой классической философии “другой”, если бы такое понятие присутствовало, – это объект, вещь, чуждый мир, зависимый от активности субъекта. (Хотя именно гегелевская категория “свое иное” легла в основу многих диалогичных концепций XX века.) Отвлеченно-теоретический мир чужд пониманию Другого в его реальной сущности. Разум отвлекается от всего индивидуального, случайного, преходящего. Поэтому коммуникация двух субъектов здесь непременно предполагает нечто дополнительное, безличное – “абсолютную идею”, “мировой дух” и т.д. И даже такой противник растворения личности в абстрактных безличных категориях как Серен Кьеркегор не нашел рядом со своим Единичным места для Другого.

В большинстве концепций “классического” экзистенциализма понятия “Другой”, “Другие” имеют едва ли не негативный смысл. Например, для Ж.-П. Сартра единственная связь, которая возможна между двумя индивидами, между двумя сознаниями – это связь отношения взаимного отрицания, “неантизации”. В отношении к другому Я индивидуальное сознание выступает, по Сартру, в модусе “бытия для другого”. Но “бытие для другого” не является онтологической структурой “для себя бытия” (сознания). Равная “ничто” субъективность не содержит в себе никаких ресурсов для продуцирования положительной связи с чем бы то ни было внешним по отношению к ней. Мой “взгляд” превращает Другого в вещь, объект – и наоборот. “Окаменение” под взглядом Другого – сокровенный смысл мифа о Медузе, считает Сартр.

Мы можем назвать следующих мыслителей нашего столетия, которые наиболее глубоко исследовали диалогическую би-субъектную коммуникацию и для которых понятие “Другой” имело первостепенное значение — это Г.Марсель, М.Бубер, М.М.Бахтин и, пожалуй, К.Ясперс.

Бубер предлагает диалогическую доктрину в философии взамен “монологической”. По Буберу, Я ничего не может сказать о себе, не соотнося себя с Другим. Он много раз повторял, что одно из главных заблуждений человечества — в том, что дух “внутри нас” (например, буддизм), тогда как он — “между нами”, между Я и Ты. “Дух не в Я, а между Я и Ты. Дух не похож на кровь, которая циркулирует внутри меня, но скорее на воздух, которым дышат Я и Ты”¹².

Католик-экзистенциалист Г.Марсель назвал философию Бубера “метафизикой интерсубъективности”. Он писал: “Только в том случае, когда индивидуум осознает Другого как свою собственную инаковость и когда на основе этого он пытается проникнуть в Другого — только тогда он может разорвать замкнутый круг одиночества... Именно так и поступает Бубер”¹³.

Если “бытие-в-мире” Хайдеггера или теория интенциональности Гуссерля — это демонстрация “самости”, разворачивание Я, то в философии Бубера термины “Я” и “Ты” не имеют иного значения, кроме как по отношению друг к другу. Нет ни “Я в себе”, ни “Ты в себе”.

Французский философ Э.Левинас писал: “В учении Бубера “быть между” — это основная и высшая структура бытия”¹⁴. Жизнь, считает Бубер, в сущности своей есть комплекс межличностных отношений. Главное в человеческом существовании — обращаться, взывать к Другому и отвечать на зов Другого. Значение человеческого существования открывается только в том случае, когда человек обращается к Другому и Другой отвечает ему. Причем отношение Я — Ты существует, т.е. оно взаимно даже в том случае, если человек, которому я говорю Ты, не осознает этого в своем опыте. Потому что, как считает Бубер, “Ты — нечто большее, чем может знать Оно”¹⁵.

Для Бубера жизнь, реальность, мир — это система межличностных отношений. Центральный момент этих отношений есть любовь, то есть целостная направленность, устремленность чьей-либо жизни и воли к Другому, ощущение непреодолимой потребности в нем, волевая и моральная концентрация чьего-то бытия на Другом, который постигается как отвечающий на эту преданность и заботу. В отношении Я и Ты нет мистического единения. Каждый остается собой. Именуя кого-то или что-то, мы как бы отделяем его от себя, обращаемся с просьбой ответить нам. Ты существует “для меня”, но вместе с тем не становится мною, точно так же и я существую “для него”, но не становлюсь им.

Немецкое *Mitwelt* (мир с) — основной момент буберовской концепции Другого. Сущностная характеристика и составляющая человеческого мира — то, что происходит между человеком и другим человеком. В этой встрече, в бисубъектной коммуникации, именно в ней, по Буберу, человек становится личностью. Так как человеческая жизнь есть в сущности своей диалог, призыв и встречный призыв, вопрос и ответ, человек становится самим собой не посредством добродетели или путем некоего отношения к себе самому, но только в отношении к Другому.

Итак, диалог для Бубера есть радикальный опыт инаковости Другого, признание этого Другого “своим иным”, узнавание Другого. Другой наделен голосом, причем голос здесь понимается очень широко: “голосом” является присутствие, “голосом” может быть молчание. Исследователь творчества Бубера М. Фридман в книге “Путь человеческий” писал: “Мышление и познание должны быть не монологом, а диалогом. Диалогическое мышление признает, что Другой имеет не только уши, но и рот, и что Другой может сказать нечто, что тебя удивит... Онтология может быть, по Буберу, точнее всего определена как состояние “между”, состояние того, на что можно указать, но что нельзя целиком понять, находясь вне “встречи”, в которой это состояние себя проявляет”¹⁶.

Говоря “Ты”, мы, по Буберу, преодолеваем мир “опыта” и входим в мир “отношения”. В данном случае опыт Бубер понимает как интеллектуальное постижение субъектом объекта, как “овладение” объектом. В мире Я — Оно субъект воспринимает, оценивает, упорядочивает, “присваивает”, использует объект. При этом человек, считает Бубер, отделен от бытия антитезой “субъект-объект”; начиная с Платона, мы понимаем познание именно как интеллектуальное постижение субъектом объекта, как “овладение” объектом. Бубер пишет: “Познавая, человек остается непричастным миру, потому что знание локализуется в нем, а не между ним и миром. Мир не сопричастен процессу познания. Он позволяет изучать себя, но ему нет до этого дела, он этому не способствует, и с ним ничего не происходит”¹⁷. Такого рода познание есть, по Буберу, “отдаление от Ты”.

Для Бубера, как уже было сказано, важнее симпатическое взаимодействие, отношение “субъект-субъект”. Он не отвергает и не игнорирует “физический” мир, этот мир человеку необходим. “Без Оно человек не может жить. Но тот, кто живет только в мире Оно, перестает быть человеком...”¹⁸. Отношение Я — Ты взаимно, в отличие от Я — Оно, где активен только субъект. “Дерево... телесно противостоит мне и имеет со мной дело, как и я с ним, только по-другому”¹⁹.

Самое яркое выражение диалогическое знание получило, считает Бубер, в так называемой “Еврейской Библии” — Ветхом Завете. Бубер писал, что библейский образ познания мужчиной женщины — это не эвфемизм для описания сексуального поведения, а обозначение познания именно как взаимного общения, контакта. Именно общаясь, согласно Ветхому Завету, Израиль познает своего Бога и Бог познает Израиль. Мотивы познания как общения присутствуют в космогонии и космологии Каббалы, то же самое — единство (ихуд) познаваемого и познающего в хасидизме.

Почти вся философия экзистенциализма была попыткой построения новой онтологии. Наиболее отчетливо это выразилось в призыве Хайдеггера “вернуться к бытию”, забытому, по его убеждению, классической европейской философией. Именно “поворот к бытию” был главным в построениях экзистенциалистов, хотя сама категория “бытие” рассматривалась не во всех экзистенциалистских концепциях. По сравнению, скажем, с дуализмом интуиции и интеллекта в философии жизни Бергсона у Бубера мы видим больший крен в сторону онтологии, нежели гносеологии. Бубер писал: “Отношение бытия к бытию имеется в виду в истинном познании, где существуют Я и Ты”²⁰. Самое главное для Бубера все-таки не познание (даже в виде общения), а взаимодействие человека и бытия. “Диалогический принцип является онтологическим, так как имеет дело с основным отношением между человеком и бытием”²¹.

Бубера нередко обвиняли в том, что он строит два мира — мир Ты и мир Оно, удваивает мир. Он отвечал, что мир один, реальность одна. “Мир двоичен в соответствии с двойственным отношением к нему человека”²². Он отрицал также, что, говоря Ты, мы проникаем в мир сущностей помимо явлений, или, по Платону, видим мир идей за миром вещей. Бубер настаивал, что тот мир, который ощущается в отношении Я — Ты, суть та же самая реальность, которая присутствует в отношении Я — Оно. Только в первом случае эта реальность воспринимается как личность.

Представляется возможным выделить у Бубера четыре “царства бытия”: 1) мир “вещей в себе”; 2) мир абсолютного пространства и абстрактного времени (физический мир); 3) мир духа; 4) мир отношения. Вещи могут являться либо в образе физического мира, либо в образе духа, в зависимости от отношения к ним человека. Таким образом, сами вещи не удваиваются; они лишь двояко являются человеку, и эту двоякость сообщает им двойственное отношение человека к ним.

Как философ европейской немецкоязычной культуры на рубеже веков Бубер был воспитан в традициях кантианства и неокантиан-

ства, в молодости считал себя кантианцем. В “Критике чистого разума” Кант показывает, как рассудок упорядочивает, “организует” опыт, а в “Критике практического разума” Кант показывает, как разум “мистифицирует” опыт. В каком-то смысле Бубер онтологизирует Канта.

Бубер называл человека “величайшей из амфибий”, которая живет в двух средах и не может жить ни в одной из них, не живя в то же время в другой. Трагедия человека, по мнению Бубера, состоит в том, что он не может постоянно жить в мире Ты...

Современная культура вообще и европейский рационализм в особенности были для Бубера синонимом отчуждения, “утилитарным этосом”, где человек потерял способность общаться с Богом, миром и самим собой. В своем бунте против рациональности, против растворения личности в абстрактных категориях Бубер шел по стопам С. Кьеркегора. Но, представив личность в виде абсолютной ценности, Бубер, в отличие от Кьеркегора, утверждал, что она может существовать только через общение с другими личностями. Именно через общение, основой которого является Бог как Вечное Ты, возможно, по Буберу, преодоление отчуждения и восстановление аутентичного существования человека.

-
- 1 *Фромм Э.* Бегство от свободы. М., 1990. С. 107.
 - 2 См.: *Philosophical interrogations.* New York, 1970. P. 19.
 - 3 *Friedman M.* Martin Buber's life and work. Detroit, 1988. P. XV.
 - 4 *Tillich P.* The Eternal Now. London, 1963. P. 36.
 - 5 *Бергсон А.* Собр. соч. Т. 5. Спб., 1914. С. 8.
 - 6 Там же. С. 9.
 - 7 *Buber M.* I and Thou. New York, 1971. P. 63.
 - 8 *Ibid.* P. 59.
 - 9 *Ibid.* P. 84.
 - 10 *Сартр Ж.-П.* Стена. М., 1992. С. 130–131.
 - 11 *Buber M.* I and Thou. P. 57–58.
 - 12 *Ibid.* P. 89.
 - 13 *The Philosophy of Martin Buber.* La Salle, Ill. 1967. P. 42.
 - 14 *Philosophical interrogations.* New York, 1970. P. 24.
 - 15 *Ibid.* P. 23.
 - 16 *Friedman M.* The Human Way. Chambersburg, Penn. 1982. P. 3–4.
 - 17 *Buber M.* I and Thou. P. 56.
 - 18 *Ibid.* P. 85.
 - 19 *Ibid.* P. 58.
 - 20 *Buber M.* A Believing Humanism — My testament, 1902–1965. New York, 1967. P. 130.
 - 21 *Philosophical interrogations.* P. 22.
 - 22 *Ibid.*

Морис Мерло-Понти: интерсубъективность и понятие феномена

Морис Мерло-Понти (1908–1961) является ярким представителем того направления в современной философии, которое принято называть феноменологическо-экзистенциалистским. Он относится к поколению философов, к которому принадлежат Г. Марсель, Ж.-П. Сартр, Ж. Маритен, Э. Мунье, Э. Левинас, П. Рикёр, чьи разработки составили целую эпоху в интеллектуальной жизни Франции первой половины XX века.

Философские воззрения Мерло-Понти сложились в результате осмысления им феноменологии Гуссерля, эволюционировавшей к идеям философии жизни, и экзистенциализма Хайдеггера. Однако Мерло-Понти не был ни типичным феноменологом, ни экзистенциалистским автором. Он, как справедливо отмечает П. Рикёр, стремился выйти за пределы феноменологии и экзистенциализма, “преодолеть и Гуссерля и Хайдеггера”¹.

Принято считать, что ключевой темой философии Мерло-Понти является взаимоотношение человека и мира, а заимствованное им у феноменологии понятие феномена используется для того, чтобы с его помощью описать уникальный способ бытия субъективности в мире. Это действительно так, если постоянно иметь в виду, что мир, о котором рассуждает Мерло-Понти, это мир человеческой культуры, мир взаимодействия людей. Вчитываясь в произведения французского философа, все отчетливее осознаешь, что взаимоотношение человека и мира в его концепции неразрывно связано со взаимоотношениями человека и человека, с тем, что обозначается термином “интерсубъективность”. Мир, писал философ, не исчерпывается тем, что он существует физически, “в-себе”, “сам-по-себе”: воспринимаемый мир действительно существует, если он воспринимается “другими”; “в-себе” может появиться только после того, как появился “другой”².

Известно, что проблема интерсубъективности ставилась и Гуссерлем в связи с тем, что его концепция в той или иной мере тяготела к солипсизму. Это в 1910–1911 гг. признавал сам философ³. Выдвинувший на первый план понятие чистого сознания с его ноэзо-ноэматическими структурами (“сознание о...”), основоположник феноменологии был также на грани гносеологизации своего учения и пре-

вращения его в идеалистическую систему. В последние годы (в работе “Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология”) Гуссерль расширил сферу феноменологических исследований, поставив проблему возможности смысловых связей между индивидами как духовными сущностями-монадами⁴. В этой связи в его философии возникает понятие жизненного мира, преданного человеческой субъективности, которая с момента своего возникновения начинает наделять мир жизни смыслами и значениями. Именно этот поворот в мышлении Гуссерля имел в виду Мерло-Понти, заявляя: “В конце своей жизни Гуссерль был не тем, каким его знали ранее, но это был настоящий Гуссерль, хотя говорил уже о чем-то ином”⁵.

В анализах, предпринятых в трудах “Структура поведения” (1942) и “Феноменология восприятия” (1945), Мерло-Понти исходит из гуссерлевского учения о жизненном мире, которое в свою очередь истолковывается в экзистенциальном плане. Позиция Мерло-Понти с самого начала складывалась как отход от “точки зрения сознания” и движение к онтологии, раскрывающейся через описание существующего. В этой связи центральное понятие феноменологии — феномен, — давшее название этому течению, также получает экзистенциальную трактовку. У Гуссерля феномен — это некая единица изначального опыта, в котором осуществляется самообнаружение бытия в сознании. Пользуясь феноменологическим методом редукции и углубляя — “редуцируя” последнюю, Мерло-Понти, вслед за основоположником феноменологии, стремится найти самый что ни на есть естественный и в то же время целостный исходный элемент контакта человека с миром; он намеревается отыскать феномены “по ту сторону от мира объектов”, как “первичное открытие мира”: цель философии есть повествование о начале, ей надлежит формулировать “опыт мира”, контакт с миром, который предшествует любой мысли о мире.

Понятие восприятия, как оно сформулировано в первых работах Мерло-Понти, и есть искомый феномен, в котором осуществляется жизненная связь человека с миром. При этом философ настойчиво предупреждает, что его понятие восприятия ни в коей мере не есть психологическая категория, используемая, с одной стороны, для обозначения противостояния мира объектов человеческой субъективности, а с другой — для выражения субъективности как результата воздействия на человека внешних причин. Мерло-Понти, понимая редукцию как выдвигание на первый план смысловой связи сознания и мира, а интенцию в ее всеобщем значении — как “формулу единого поведения перед лицом Другого, Природы, времени, смерти, словом, как некий способ оформления мира”⁶, подчеркивает: с по-

мощью редукции как принципа феноменологической философии мыслитель не соотносит себя с миром, внешним “я”, а пытается понять “я” как “чистый источник любых значений”.

Одновременно с этим Мерло-Понти отмечает, что существует глубокая связь между феноменологическими исследованиями и психологическими анализами, нацеленными на выяснение способа бытия субъективности. Однако, по его замечанию, все фактические истины психологии могут прилагаться к конкретному индивиду, если только они пройдут через философское (то есть феноменологическое) исправление и уточнение. Основной упрек, адресуемый Мерло-Понти как психологии, так и различного рода философским доктринам, будь они эмпиристского или интеллектуалистского содержания, состоит в том, что все они при объяснении человеческой субъективности отворачиваются от мира культуры и исходят из мира объектов, который для феноменолога не является первичным ни по времени, ни с точки зрения смысла. По утверждению Мерло-Понти, психология должна быть экзистенциальной, в конечном итоге она должна быть “экзистенциальной феноменологией”.

Таково же отношение Мерло-Понти и к другим наукам. Наибольшее возражение философа вызывает причинное объяснение всего происходящего в мире, которое для него изобилует всяческими мифами: мифом о природных закономерностях, в соответствии с которыми строится мир; мифом о всеисилии научного объяснения; мифами, существующими на гранях отдельных наук, и особенно теми, что касаются вопросов жизни и смерти. С помощью этих мифов ученые пытаются превратить жизнь в исследовательскую лабораторию, веря в то, что им с помощью разума удастся решить любой вопрос и все объяснить воздействием причин.

Для Мерло-Понти наиболее плодотворным с точки зрения метафизических исканий является XVIII век: он создал науку о природе и вместе с тем не сделал объект науки частью онтологии. Объект науки — это всего лишь тот или иной аспект бытия, та или иная его ступень. “Декарт, Спиноза, Лейбниц, Мальбранш, каждый по-своему оценивая воздействие каузальных отношений, признавали и другой тип Бытия... Бытие не отвергалось полностью и не уничтожалось во внешнем бытии. Наряду с внешним бытием существует бытие субъекта, или души, бытие его идей и отношение между идеями, внутреннее отношение к истине, и этот универсум столь же велик, что и другой, или, скорее, он обнимает его...”⁷⁷.

Мерло-Понти не является противником науки как таковой — его пафос направлен против придания науке, теоретическому мышлению

статуса единственного подлинного знания. Наука и философия не могут ни противостоять, ни быть безразличными друг другу: им надлежит критиковать и дополнять друг друга. Сам Мерло-Понти являл собой пример философа, который не только не отворачивался от научных данных, а в своих исследованиях широко опирался на выводы экспериментальной психологии и молекулярной биологии, квантовой физики и кибернетики.

Для Мерло-Понти восприятие как феномен не является абсолютным априори, создающим мир объектов. Оно изначально лишь по отношению к науке и мышлению вообще, оно не полагает вещи, а живет вместе с ними. Первичная связь человека с миром, осуществляемая в восприятии, есть одновременно и первое проявление человеческой субъективности, и первый шаг в созидании мира культуры. Мир объектов не предшествует этому процессу ни во времени, ни с точки зрения смысла — здесь действует принцип одновременности. Феноменологически понимаемый мир есть смысл, просвечивающийся в пересечении опыта “я” и опыта “другого”, в их взаимном переплетении; “смысл неотделим от субъективности и интерсубъективности”⁸.

Мерло-Понти, считая феномен “первичным открытием мира”, роль субъекта в этом процессе отводит человеческому телу, являющемуся, по его словам, “часовым”, стоящим у основания слов и действий человека, “проводником бытия в мир”, своего рода “осью мира”, якорем, закрепляющим нас в мире, и одновременно способом нашего обладания миром. Здесь Мерло-Понти идет вслед за Г.Марселем, который ввел тему тела в современную философию, определяя “собственное тело” как экзистенциальную опору всего сущего, как меру неразрывной связи человека с миром, как то, что вводит человека в его непосредственное окружение⁹.

Описывая тело как субъект восприятия, Мерло-Понти подчеркивает его специфическое значение: являясь продолжением мира, состоя из той же плоти, что и мир, будучи вплетенным в ткань мира, тело вместе с тем является “мерой всего”, “универсальным измерителем”; даже в первичном восприятии, где восприятие и опыт собственно тела взаимопроникают друг в друга, тело осуществляет свою функцию субъекта — оно выступает “дифференцированным единством”, благодаря чему спонтанное восприятие (“чувственно воспринимаемый хаос”) обретает целостность. Тело использует свои собственные части для символического выражения мира, именно благодаря телу человек вторгается в мир, понимает его и дает ему значения. “Видит не глаз и не душа, а тело как открытая целостность”, — писал Мерло-Понти, готовясь читать один из своих последних курсов по философии¹⁰.

Первичное восприятие является для Мерло-Понти основой, на которой вырастают все человеческие смыслы и значения. Каждый индивид особым образом реагирует на ту или иную жизненную ситуацию и тем самым создает смысл, который он сообщает “другому”. Одновременно с тем, как пробуждается к осмысленной жизни его тело, пробуждаются и тела “других”, которые являются не просто особями одного с ним рода, но захватывающими его и захватываемыми им в общем стремлении освоить единое и единственное, действительное и наличное Бытие. “Воспринимаемые вещи действительно могут существовать, если я пойму, что они воспринимаются и другими”¹¹; “речь всегда идет о со-восприятии”¹².

На уровне выражения природные значения возникают и передаются в жесте, мимике, с помощью которых человек как живое тело открывает для себя мир, создает смысл мира и выражает себя и свое отношение к миру перед “другим”. “Тело загадочно: оно, без сомнения, часть мира, но — странным образом — и средоточие безусловного желания сблизиться с другим...”¹³. Здесь уже налицо собственно человеческое действие: осмысленный жест тела по отношению к миру и к “другому” открывает такие возможности, о существовании которых никакая наука, в том числе биология и физиология, не могли даже подозревать.

В этой связи Мерло-Понти весьма своеобразно трактует психоанализ Фрейда. В отличие от распространенной точки зрения, согласно которой фрейдизм следует за механистическими концепциями тела и объясняет наиболее сложные и развитые формы поведения взрослого человека с помощью инстинктов, французский феноменолог утверждает: Фрейд с самого начала переосмысливает понятия инстинкта и тела, взятые в их медико-физиологическом значении. Так, например, в понимании психоанализа связь ребенка с родителями не принадлежит к разряду инстинктивных, она — связь духовная. Ребенок любит родителей потому, что, чувствуя и осознавая свое происхождение от них, он видит их обращенность к нему, воспринимает себя по их образу, а их — по своему; через связь с родителями ребенок соотносит себя с другими людьми и в общении с ними вырабатывает собственную линию поведения.

Если в работах “Структура поведения” и “Феноменология восприятия” Мерло-Понти описывает связь человека с миром и другими людьми через феноменологически трактуемое восприятие, то в более поздних трудах, вышедших уже после смерти философа (“Видимое и невидимое”, 1964; “Проза мира”, 1969), он стремится обосновать причастность субъекта бытию через язык, речь, а появление

и оформление последней, как и первичного восприятия, связывает с особой функцией человеческого тела. Переходя к анализу лингвистического опыта, Мерло-Понти прежде всего стремится определить его собственно философские задачи. В отличие от лингвистической науки, интересующейся, по словам феноменолога, языком как идеальной системой, как фрагментом интеллигибельного мира, философии надлежит понять сущность лингвистического опыта, выявить, в чем заключается бытие языка. С этой целью ей необходимо проанализировать опыт говорящего субъекта, от которого наука лингвистика абстрагируется, и понять, каким образом исходя из первичного восприятия и жеста возникает языковое поведение, какой смысл этот опыт имеет для становления человеческого субъекта.

Первичное восприятие является для Мерло-Понти той основой, на какой вырастают все человеческие смыслы и значения; лингвистический опыт человечества — это его наивысшее достижение, истинный показатель историчности и трансцендирования, благодаря которым совершается развитие человеческой культуры. Поэтому, анализируя язык, лингвистический опыт в целом, можно прийти к подлинно онтологической позиции в философии, с одной стороны, выявляя “перцептивное родство” человека с миром, с другой — создавая “конкретную теорию духа”. Стало быть, с помощью анализа лингвистического опыта Мерло-Понти стремится раскрыть человеческого субъекта в его самых фундаментальных аспектах.

Анализ лингвистического опыта, осуществляемый Мерло-Понти, с самого начала опирается на идею интерсубъективности, на понимание человека как общающегося бытия. Первичное восприятие, в глазах Мерло-Понти, служит основанием человеческой культуры только в той мере, в какой оно принадлежит одновременно нескольким субъектам, возникает на пересечении интенций, исходящих из различных точек зрения и имеющих не совпадающие друг с другом перспективы. В этой связи основным показателем человеческого Мерло-Понти считает выражение, самовыражение индивида, которые не просто переводят в план символического существования вырастающие на основе первичного восприятия результаты перцептивного опыта, а делают это с целью сообщить “другому” полученные результаты. Выражение, нацеленное на мир и адресованное “другому” — так формулирует Мерло-Понти понятие изначального восприятия, а стало быть, и феномена, этого ключевого понятия феноменологической философии. Такое понимание феномена уже представлено в “Феноменологии восприятия”: феномен — это жизненный слой опыта, где “другой” и вещи даны изначальным, а система “я-другой-вещи” — в моменте зарождения.

Для Мерло-Понти собственно человеческий (культурный) мир возникает в тот момент, когда складывается система “я – другой”, когда между сознанием и телом “Я” и сознанием и телом “другого” появляется внутреннее отношение, когда “другой” выступает не как “фрагмент мира”, а как видение мира и носитель поведения; тело “другого” является первичным культурным объектом.

Проблему выражения Мерло-Понти рассматривает на двух уровнях: уровне безмолвной (природной) символизации и уровне языкового (искусственного) общения. Безмолвная символизация – это само спонтанное восприятие, где нет еще тактильных, визуальных и аудиативных восприятий, где восприятие и опыт собственно тела включаются друг в друга, однако именно тело выступает здесь в качестве источника любой экспрессии, оно есть сама актуальность феномена выражения. Нерасчлененность спонтанного восприятия, его целостность является следствием того, что тело выступает символическим единством мира и человека и их взаимодействия. Более того, мы пребываем в мире и мир присутствует в нас в той мере, в какой он входит в этот круг выражения. Тело есть “странный” объект, использующий свои собственные части для символизации мира; только при помощи тела мы можем вторгаться в этот мир, понимать его и находить ему значения. Человеческое тело не просто присутствует в мире наряду с другими объектами, а благодаря способности к нацеленному движению оно присоединяется к миру; потребности и желания человека, выраженные в экспрессивных жестах, вписывают в мир направления, обозначают фигуры, словом, создают значения. Так тело, по словам Мерло-Понти, “проектирует вокруг себя мир культуры”¹⁴.

Особое значение в природном выражении играет индивидуальность субъекта выражения, или, как пишет Мерло-Понти, его стиль. Собственно, различие стилей, то есть индивидуальных способов отношения к миру и выражения этих отношений, лежит в основе создания смыслов.

Уже экспрессивный жест, стремящийся выразить эмоциональное состояние индивида в знаках, имеет “диакритическую ценность”, так как с него начинается построение символической системы, способной изображать бесконечное число жизненных ситуаций; лингвистический опыт свидетельствует о символических отношениях, обеспечивающих сосуществование людей в единой культуре и единой истории. Стало быть, делает вывод Мерло-Понти, человеческая культура есть система символов, и философии надлежит размышлять над Логосом этой системы, ведущим от восприятия и безмолвного мира к слову и спонтанно объединяющим в единое целое множество

монад, прошлое и настоящее, природу и культуру. Лингвистический опыт есть выражение вторичное по отношению к восприятию: он возникает из восприятия как выражения и облекает в слова первичное отношение человека к миру. Чтобы понять слово в качестве жеста, пишет Мерло-Понти, надо прежде всего укоренить его концептуальный смысл в эмоциональном, поскольку лингвистический жест родствен эмоциональному, вырастает на его основе и сохраняет его важнейшие характеристики — нацеленность на мир и обращенность к “другому”. Все возможности языка, по Мерло-Понти, уже даны в структуре безмолвного мира человека, в ней же есть все условия для того, чтобы наше говорение было нацелено на мир и адресовалось “другому”.

Связывая лингвистический опыт с первичным восприятием, Мерло-Понти стремится реализовать замысел Хайдеггера — придать языку онтологическое значение. Однако в отличие от Хайдеггера, сделавшего язык едва ли не самостоятельным, активным субъектом, Мерло-Понти в лингвистическом опыте отводит роль субъекта человеку и только ему. Здесь Мерло-Понти опирается на идеи швейцарского языковеда Ф. де Соссюра, в частности на его учение о знаке. Главную заслугу де Соссюра французский феноменолог видит в том, что он определил язык как “различия в знаках”, а знак — имеющим значение, зависимое от его окружения. “Благодаря Соссюру, — пишет Мерло-Понти, — мы поняли, что знаки сами по себе ничего не обозначают, что понятия порождаются в языке только отличиями, возникающими между знаками”, а “знаменитое определение знака как диакритического, противоположного и негативного означает, что язык предстает перед говорящим субъектом как система разрывов между знаками и значениями”¹⁵.

Известно, что, опираясь на эти идеи де Соссюра, представители Пражского лингвистического кружка превратили фонетику как описание звуковых различий в фонологию — науку о строго организованной системе звуковых регуляций. Мерло-Понти использовал те же самые мысли Ф. де Соссюра для анализа проблемы лингвистического выражения и говорящего субъекта.

Понимая вслед за де Соссюром язык как систему разрывов между знаками и значениями, Мерло-Понти утверждает: “... если в конечном итоге язык что-то говорит, то не потому, что каждый знак передает какое-то ему принадлежащее значение, а потому, что знак и значение вместе образуют совокупность, подразумевающую “отсроченное” значение”¹⁶. Эта отсроченность есть не что иное, как зарезервированная возможность изобретения новых значений. Соссюровское противопоставление слово-язык Мерло-Понти трактует как раз-

личие: слово сказанное — слово говорящее, где сказанное слово означает наличный язык, определившийся и закрепившийся в обретенных формах выражения, а говорящее слово — язык живой, творческий, ведущий к созданию новых значений; при этом сказанное слово предполагает слово говорящее. В то же время говорящий субъект не просто пользуется наличным языком или создает новые идиомы, он одновременно и разрушает имеющийся язык и реализует его, так что “устоявшийся язык всегда находится на пути к установлению, а новые значения в свою очередь становятся наличными”¹⁷.

Решающее значение в этом процессе Мерло-Понти отводит говорящему слову, то есть говорящему субъекту, существенной характеристикой которого является способность к трансцендированию. В акте говорения, по Мерло-Понти, совершается подлинно человеческая деятельность. В отличие от других существ нашего мира, пишет французский философ, человек сам создает средства собственной жизни, свою культуру, свою историю и тем самым доказывает, что способен к инициативе и творчеству. Языку здесь принадлежит центральная роль. Благодаря языку человек становится подлинно историческим существом — он включается в деятельность по созданию смыслов, которая родилась до него и продолжится после него. В акте говорения реализуется начатое еще на эмоциональном уровне взаимное пересечение перспектив отдельных индивидов, образующее человеческую историю; в живом слове, как ни в каком ином человеческом акте, интересубъективность и историчность спаяны воедино.

Рассуждая таким образом, Мерло-Понти возражает против экзистенциалистского (в частности, сартровского) понимания отношения “я — другой”, воспроизводящего, по его мнению, альтернативу субъект-объектного отношения. Кроме того, исходной основой экзистенциализма является изолированное сознание, а его анализ “раскалывает время на дискретные значения и сводит жизнь к набору состояний сознания”¹⁸. Подлинная встреча “я” и “другого”, по Мерло-Понти, осуществляется не через мир объектов, а в живом опыте восприятия, в практике, в слове. Обладая общей структурой восприятия, практических операций и говорения, индивиды в то же время имеют свой собственный стиль, свою индивидуальность, отличающую их ото всех других людей и в силу этого побуждающую к общению. “Я и другой, — пишет феноменолог, — это как бы две почти концентрические окружности, отличающиеся друг от друга едва заметным таинственным смещением”¹⁹. Это парадоксальное “почти”, это смещение порождает и чуждость (инаковость) субъектов, и их взаимность, которая нигде не проявляется столь отчетливо, как в словес-

ном общении, поскольку в акте говорения, его тоне и стиле субъект заявляет о своей автономии, о том, что наиболее свойственно только ему, но и в этом же акте он непосредственно стоит лицом к лингвистическому сообществу.

Начатое Мерло-Понти в “Феноменологии восприятия” исследование феномена, то есть первичного собственно человеческого акта, завершается в его феноменологии говорения. Введя акт говорения в понимание феномена, он делает следующий вывод: теперь перед нами — все существенные элементы феномена.

Прекрасным материалом, подкрепляющим выводы экзистенциальной феноменологии, для Мерло-Понти является искусство. Искомый им феномен во многих отношениях сродни произведению искусства — “работам Бальзака, Пруста, Валери, Сезанна; их объединяет желание постичь смысл мира и истории”²⁰. Потребность человека в самовыражении и общении со всей очевидностью проявляется в художественном творчестве. Наиболее соответствующими философскому (феноменологическому) освоению мира Мерло-Понти признает два вида искусства — художественную литературу и живопись.

Особое значение Мерло-Понти придает литературе, литературному творчеству, где, как он считает, язык перестает быть простым средством для сообщения о наличии данном и становится телом писателя, самим писателем; язык здесь уже не слуга значений, а сам акт означения, и для писателя остается один только способ понять язык — обосноваться в нем. “Переходя от “означающего” языка к чистому языку, литература — одновременно с живописью — освобождается от стремления к сходству с вещами и от идеала законченного произведения искусства”²¹.

Искусство — это всегда “говорящее слово”, его произведения незавершены, поскольку в них выражается то, что еще только хотят выразить, поскольку в них автор намеревается дать имя тому, что еще не было названо. Литература убедительно доказывает, что язык устроен необычным образом — мы зачастую способны брать из него куда меньше, чем в него вложено. Когда человек слушает или читает, слова не обязательно вызывают в нем уже знакомые ему значения — они обладают уникальной способностью выводить внимающего им за круг собственных мыслей, проделывают в его обособленном мире отверстия, через которые проникают мысли “другого”.

Писатель превращает язык в собственное тело; нечто подобное происходит и с художником, только он, преобразуя мир в живопись, “привносит свое тело” (П.Валери), отдает свое тело миру. Собственно, человеческое тело и появляется тогда, когда между видящим и

видимым, осязающим и осязаемым образуется своего рода переплетение, по которому пробегает искра, а вслед за ней вспыхивает огонь. Эта, по словам Мерло-Понти, “странная система взаимообмена” дает рождение живописи. “Качество, освещение, цвет, глубина — все это существует там, перед нами, только потому, что пробуждает отклик в нашем теле, воспринимается им”²². Вопросание художника направлено на тайное и неуловимо скоротечное зарождение вещей в нашем теле. При этом вещи не остаются безучастными к телу художника, они также вопрошают его, смотрят на него, разглядывают его (как скажет М.Дюфрен, взывают к нему), и живописцу представляется, будто все его действия — движения рук, начертание линий — исходят из самих вещей, так что “то, что называют вдохновением, следует понимать буквально: действительно существуют вдохи и выдохи Бытия, дыхание в Бытии, и действие и претерпевание действия настолько мало различимы, что уже неизвестно, кто видит, а кто испытывает в□идение, кто изображает, а кто изображаем”²³.

Если от философии и художественной литературы ждут, чтобы они заняли определенную позицию перед лицом событий, то живопись наделена правом смотреть на вещи без какой бы то ни было обязанности их оценивать; требования познания и действия теряют по отношению к ней свою силу. Как будто в живописи есть какая-то особая неотложность, превосходящая любую “актуальность”. Художник со всеми его достоинствами и недостатками, силой и слабостью является безоговорочным сувереном в своем постижении мира.

- 1 Ricoeur P. Merleau-Ponty: par-delà Husserl et Heidegger // Ricoeur P. Lectures-2. La contrée des philosophes. P., 1992. P. 172.
- 2 См.: Мерло-Понти М. В защиту философии. М., 1996. С. 152.
- 3 См.: Husserl E. Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Halle, 1929.
- 4 См.: Молчанов В.И. Гуссерль // Современная западная философия. Словарь. М., 1991.
- 5 Мерло-Понти М. В защиту философии. С. 142.
- 6 Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception. P., 1945. P. XIII.
- 7 Мерло-Понти М. В защиту философии. С. 128.
- 8 Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception. P. XV.
- 9 См. статью Г.Тавризян в настоящем издании.
- 10 Цит. по: Droit R.-P. La face cachée du corps // Le Monde. 7 avr. 1995.
- 11 Мерло-Понти М. В защиту философии. С. 152.
- 12 Там же. С. 156.
- 13 Мерло-Понти М. Человек и противостоящее ему // Человек и общество. Проблемы

человека на XVIII Всемирном философском конгрессе. Вып. 4. М., 1992. С. 31.

14 *Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception.* P. 171.

15 *Merleau-Ponty M. Signes.* P., 1960. P. 49.

16 *Ibid.* P. 110.

17 Цит. по: *Charron G. Du langage.* A.Martinet et M.Merleau-Ponty. Ottawa, 1972. P. 49.

18 *Merleau-Ponty M. Sens et non-sens.* P., 1966. P. 69.

19 *Merleau-Ponty M. La prose du monde.* P., 1969. P. 186.

20 *Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception.* P. XVI.

21 *Мерло-Понти М. Человек и противостоящее ему.* С. 36.

22 *Мерло-Понти М. Око и дух.* М., 1993. С. 16.

23 Там же. С. 22.

Переписка Дильтея и Гуссерля

Экзистенциальные истоки феноменологии

За 10 лет до того, как Дильтей стал известен широкой философской общественности, с философией жизни как течением, ориентированным на формирование исторического мировоззрения, была начата важная полемика со стороны феноменологической философии.

1. “Философия как строгая наука”

В третьем номере незадолго до того основанного журнала “Логос” (1911 г.) вышла первая крупная публикация Гуссерля со времени “Логических исследований” — статья “Философия как строгая наука”, более известная специалистам под названием “Logos-Aufsatz”. Она была задумана, по выражению самого Гуссерля, как “популярный” материал для широкого круга читателей¹ и должна была представлять “общую характеристику” гуссерлевских намерений.

Свои воззрения Гуссерль представил в виде критики современных ему философских течений, обозначаемых им как “натурализм”, “психологизм” и “историцизм”. Замысел Гуссерля состоял в том, чтобы дать “диагноз” современной ему философской ситуации и предложить пути выхода из нее.

Статью, подготовленную для журнала “Логос”, не случайно называют “программой”. Гуссерль ставит перед собой задачу создания абсолютной, общезначимой науки, которая могла бы силой непоколебимой очевидности своих оснований стать фундаментом всей системы знания. По радикальности и решительности поставленной задачи философия Гуссерля стремилась занять особое место в системе наук. Это как нельзя более точно соответствовало особенностям Гуссерля как исследователя².

Свой идеал абсолютного знания Гуссерль подкрепляет анализом развития философии от ее истоков до современности.

Философия, по Гуссерлю, всегда стремилась к тому, чтобы быть строгой наукой. Однако даже самый поверхностный анализ обнаруживает отсутствие в философии некоего единого учения, возможность каждого утверждения быть оспоренным, а также показывает, что раз-

нообразные позиции и воззрения являются, чаще всего, делом личного убеждения. Статуса “строгой” науки или даже “науки” вообще философия, по мнению Гуссерля, не достигла, что, однако, не должно означать “несовершенства” философии как таковой, но лишь показывать, что философия как наука “еще не началась”³.

Необходимо философское учение, которое после “громких предварительных работ поколений начинает снизу, с не подлежащего сомнению фундамента”⁴. Таким “философским учением” должна была, по-видимому, стать программа феноменологии, начатая Гуссерлем в “Логических исследованиях” (1900–1901)⁵.

Ориентация философии Дильтея на исторический характер человеческого существования и различных форм объективации жизни не могла не прийти в противоречие с гуссерлевским стремлением к абсолютной, не ограниченной временем и историей философии. Так, позиция Дильтея, охарактеризованная как “историцизм”, была подвергнута решительной критике. Помещая свою критику в более широкий исторический контекст, Гуссерль указывает сначала на Гегеля, упрекая того за “отсутствие (в его философии – *И.М.*) критики разума, которая только и делает возможной философскую научность”⁶. Гегельянство привело, по мысли Гуссерля, к некоторым негативным последствиям в развитии философии – “натурализму” как реакции естественных наук на философию Гегеля и “философию мировоззрений” (*Weltanschauungsphilosophie*), возникновение которой было обусловлено “превращением философии истории Гегеля в скептический историцизм” (*Historizismus*)⁷. Историцизм возник, по мнению Гуссерля, как следствие “открытия истории” и “становления новых наук о духе”⁸. И так же, как “естествоиспытатель склонен рассматривать все как “природу”, так и гуманитарий считает все “духом”, историческим образованием и в соответствии с этим искажает все, что не может рассматриваться как таковое”⁹.

Изложение взглядов Дильтея Гуссерлем не носит – до определенного момента – явно критического характера. “Всякое духовное образование ... имеет свою внутреннюю структуру, типичу, чудесное богатство внешних и внутренних форм, возникающих в потоке духовной жизни, которые затем преобразовываются и позволяют заметить в самом характере своего преобразования структурные и типические различия...” – Так начинает Гуссерль. – “Если посредством внутренней интуиции мы вживемся в <это> единство духовной жизни, то сможем почувствовать (*nachfühlen*) господствующие в нем мотивации, а вместе с тем и “понять” сущность и развитие конкретного духовного образования в его зависимости от духовных мотивов единства и

развития. Деятельность интуиции делает “понятным” и “объяснимым” все историческое в особенности его “бытия” ... Таким образом могут быть также интуитивно исследованы искусство, религия, обычаи, и т.п.”¹⁰. В итоге Гуссерль признает даже “великую задачу” исследования морфологической структуры различных культурных образований. Однако все это он не считает относящимся к философии. К тому же он усматривает в качестве неизбежного и опасного следствия такой “исторической установки” исследователя исторический релятивизм и следующий за ним скептицизм.

Когда Гуссерль выхватывает цитаты из нескольких первых абзацев вводного параграфа работы “Типы мировоззрения и их развитие в метафизических системах” (1910), ему кажется даже, что Дильтей *сам* делает вывод о неизбежности скептицизма: “Среди причин, которые каждый раз дают скептицизму новую пищу, одной из наиболее мощных является анархия философских систем”, — приводит он слова Дильтея¹¹. — “Однако более разрушительным, чем скептические выводы из противоположности человеческих мнений, оказывается сомнение, произрастающее из углубляющегося развития исторического сознания¹²”; “Учение о развитии, возникшее таким образом, необходимо связано с признанием относительности любой исторической формы жизни ... Так развитие исторического сознания разрушает веру в общезначимость каких-либо философий, пытающихся ... выразить связность мира связностью понятий, еще более основательно, чем рассмотрение противоречащих друг другу систем”¹³. Гуссерль согласен с “*фактической истинностью*”¹⁴ сказанного Дильтеем — история действительно находится на первый взгляд в противоречии с идеей вечности, абсолютности и общезначимости истины, идеи, знания, — но это только подтверждает его подозрения относительно пагубности исторического сознания.

По-видимому, замечания Дильтея, более риторические по своему характеру, имели своей целью скорее обрисовать всю связанную со становлением исторического воззрения на мир сложность ситуации. Тем не менее Гуссерлем они истолковываются как обоснование того, что объективная значимость любого рода невозможна. Дильтей в его глазах выступает тогда как апологет исторического (в гуссерлевской терминологии “историцистского”) релятивизма и скептицизма.

На следующих страницах Гуссерль опровергает эту точку зрения, выдвинутую, как он полагает, “историцистом” Дильтеем. “Как может историк судить об истинности определенной философской системы и тем более вообще о возможности некой философской науки, значимой самой по себе?” — недоумевает Гуссерль, высказывая безу-

ловно верные, но касающиеся *не Дильтея* критические замечания¹⁵. В “Типах мировоззрения...”, буквально несколькими строчками ниже тех, что цитирует Гуссерль, Дильтей выражает надежду на то, что как раз “историческое сознание, которое проделало столь разрушительную работу по отношению к великим системам (философии – *И.М.*), должно помочь нам устранить резкое противоречие между существующей в каждой философской системе претензией на общезначимость и исторической анархией этих систем”¹⁶.

Следует, правда, признать, что в “Типах...” Дильтей не конкретизирует далее путей, на которых возможно позитивное решение вопроса об объективности (общезначимости) знания¹⁷. Но у Дильтея отсутствует и обоснование исторического скептицизма.

2. Переписка Дильтея и Гуссерля

В письме Гуссерлю от 29 июня 1911 г. (написанном за три месяца до смерти) Дильтей, заметно расстроенный резкой критикой своего коллеги, пытается доказать, что его позицию никоим образом нельзя назвать “историцизмом”, закономерное следствие которого Дильтей, так же, как и Гуссерль, усматривает в “скептицизме”. Обвинение в скептицизме построено “лишь на нескольких предложениях из Введения к моим “Типам””, – справедливо возражает Дильтей Гуссерлю, признавая и за собой некоторую долю вины, заключающуюся в недостаточной “развернутости” некоторых положений своей работы¹⁸.

Предположение Гуссерля о склонности философии Дильтея к скептицизму могло быть вызвано последним из цитированных им замечаний, где Дильтей говорит о разрушении веры в общезначимость философских систем, “которые попытались ... выразить связность мира посредством связности понятий”¹⁹. Для Гуссерля же мир *может и должен* быть “выражен” в понятиях – иначе невозможно общезначимое знание.

Однако в системе Дильтея часто повторяемая мысль о невозможности выразить “связность мира посредством связности понятий” никоим образом не имеет скептического оттенка²⁰.

Тезис Дильтея имеет главным образом *критическую* направленность. Под “связностью мира” (здесь следует помнить, что в центре интересов Дильтея находится главным образом *духовный* мир, способный выражать себя в различных формах) подразумевается прежде всего некая первичная связность, называемая Дильтеем *жизнью*. Жизнь *дана* как изначально не расчлененное “живое целое”. Если, далее, традиционная философия пытается определить первичное живое единство в системе понятий, то – в “Идеях...” Дильтей подробно это разъясняет²¹ – такого рода сис-

тема соединяет свои элементы, произвольно выхваченные из живой взаимосвязи жизни, также посредством связи — но уже *иного* рода — “связности” гипотез. Таким образом конструируется новая рациональная система (“связность” — если пользоваться терминологией Дильтея). Но — и в этом заключается главное возражение Дильтея — “мы не в состоянии построить еще одну “связность” за пределами той, которая нам дана”²². Мы не в состоянии выйти в познании за пределы жизни.

Своими настойчивыми предостережениями относительно “познания посредством понятий” Дильтей стремится лишь предостеречь от излишнюю поспешность выводов традиционной философии. Дильтей озабочен, таким образом, проблемой возможно более *адекватного* познания действительности — понимается ли им “действительность” как “живая историческая действительность” или как “живая реальность душевной жизни”.

Но озабоченность проблемой адекватного познания весьма далека от позиции скептицизма, отрицающего возможность подобного познания *как таковую*. Критика Гуссерля должна была быть скорее направлена против *того пути*, который Дильтей предлагает в “Идеях...” взамен традиционного.

В ответном письме от 5/6. VII. 1911 Гуссерль благодарит Дильтея за все разъяснения, которые, как пишет Гуссерль, “дороги и ценны для меня как решительно и четко очерченные выражения Вашего духа”. “Тщательно все взвесив, — добавляет Гуссерль, — я не хотел бы признавать границ (между своим и дильтеевским подходами, — *И.М.*), и мне на самом деле кажется, что серьезных различий между нами вообще не существует”²³.

Переписка оставляет двоякое впечатление: с одной стороны, Дильтей и в особенности Гуссерль пытаются найти нечто, что объединяет представляемые ими направления философской мысли. С другой стороны, разговор по-прежнему ведется на разных языках.

Взаимопонимания практически не достигнуто. “Положительных” итогов переписки как будто не существует.

Высказывания Гуссерля как в 1910—1911, так и в более поздние годы косвенно свидетельствуют о том, что позиция Дильтея осталась им не понятой. Гуссерль и позднее не отказывается от своего упрека в “историзме”.

Первым исследованием, посвященным разбору различий между системами Дильтея и Гуссерля, была книга Георга Миша “Философия жизни и феноменология”²⁴, для написания которой Миш даже отвлекся от главного труда, занимавшего его в то время²⁵.

Одним из главных различий в философии Дильтея и Гуссерля является понимание истории. “В то время как для Дильтея история — существенно-важная обитель духовного мира человека, в которой тот реализует самоосмысление самого себя, для Гуссерля того периода история — состояние затуманенности идеи в своем явлении. Идея должна быть поэтому очищена феноменологией от всего, что является фактологически-историческим”²⁶.

Критика Гуссерлем Дильтея не должна вызывать удивления. До публикации “Логических исследований” Гуссерль не был знаком практически ни с одной работой Дильтея. Некоторым исключением были дильтеевские “Типы мировоззрения и их развитие в исторических системах”. Однако замысел “Типов...” в значительной мере предполагает знание работы, проведенной Дильтеем в “Идеях к описательной и аналитической психологии”.

Но к моменту публикации статьи в журнале “Логос” Гуссерль не читал и этой работы. Обвинения Гуссерля в адрес Дильтея основывались главным образом на резкой критике дильтеевской работы Германом Эббингаузом. Гуссерль признается в этом, правда, только в 1925 году, в лекциях по “Феноменологической психологии”²⁷, сожалея, что критика Эббингауза отвратила его от чтения Дильтея. Как говорит Гуссерль в этих лекциях далее, невосприимчивым к Дильтею сделало его и впечатление от работы “Введение в науку о духе” (1883 г.), влияние которой он оценивал как позитивистское. Усилия же Гуссерля того времени были направлены на опровержение позитивизма.

Сформулированная Дильтеем в 1883 году во “Введении...” позиция претерпела в последующих работах существенную трансформацию. Возможность конструктивного диалога между Гуссерлем и Дильтеем сохранялась вплоть до конца 1910 года. В конце ноября—начале декабря 1910 года Гуссерль получает от Дильтея авторский экземпляр последнего крупного труда своего старшего коллеги — книгу “Построение исторического мира в науках о духе”. Однако к тому времени написание статьи “Философия как строгая наука” было уже завершено, повода сомневаться в своих выводах и соответственно испытывать необходимость в дополнительном знакомстве с исследованиями Дильтея у Гуссерля не возникло. К Рождеству 1910 года материал для “Логоса” отдается в печать²⁸, где он выходит весной 1911 г.

Однако дискуссия, развернувшаяся на основе статьи Гуссерля “Философия как строгая наука”, была не первым актом в истории взаимоотношений обоих мыслителей. Когда появились “Логические исследования” Гуссерля, Дильтею оказался, вероятно, одним из первых, кому удалось распознать философскую значимость этого труда,

и был, несомненно, первым из философов старшего поколения, заявивших об этом публично. На общем заседании Королевской Прусской академии, состоявшемся 2 марта 1905 года, когда Дильтей представлял коллегам первую часть своих штудий к основоположению наук о духе, от него — по выражению Пфэндера — были услышаны слова “краткого, но впечатляющего и безоговорочного признания” в адрес сделанного Гуссерлем. Об этом периоде Гуссерль вспоминает позднее следующим образом: “Феноменология в “Логических исследованиях” была еще очень ограничена, я не был еще уверен в значимости метода, а также не имел ясного представления относительно универсальности сферы феноменов как предмета всеобщей науки. Зимой 1905—06 гг. произошел первый “синтез” между нашими с Дильтеем усилиями — в форме личных бесед во время моего визита к Дильтею. Поводом послужила информация одного из участников дильтеевского семинара ... что в зимнем семестре 1905—1906 гг. тот вел занятия по второму тому моих “Логических исследований”. На меня произвел неизгладимое впечатление тот факт, что Дильтей идентифицировал мою феноменологию с психологией наук о духе и связал с задачей своей жизни — основоположением гуманитарных наук. В Геттингене я тут же объявил занятия по наукам о природе и духе, и с тех пор соответствующие проблемы занимают меня больше всего, хотя из этого до сих пор ничего не опубликовано”²⁹.

Однако эти сдержанные слова признания Гуссерлем Дильтея были сказаны лишь в 20-х гг. Для рецепции идей Дильтея последующей философией оказалось существенным, что философия жизни была помещена в рамки жесткого противопоставления “философия мировоззрений — строго-научная философия” и с того момента необходимы были новые усилия, чтобы вывести ее за пределы этой антиномии.

Несмотря на очерченную нами разность философских подходов Дильтея и Гуссерля остается непроясненным следующий вопрос: почему именно Дильтей, который, как можно было бы (в соответствии с Гуссерлем) предположить, был наиболее отдален от феноменологической программы, сумел тем не менее *первым* по достоинству оценить ее революционный характер? Известно только, что Дильтей знал об исследованиях Гуссерля задолго до того, как последний познакомился с трудами своего старшего коллеги. История исканий Дильтея показывает, каким образом исследования по проблемам основоположения гуманитарных наук вывели его на позицию, несколько сходную с параллельно разрабатываемой в феноменологии.

С 1905 года Дильтей развивает категорию “выражения” как связующего звена между внутренней психической структурой и внешни-

ми структурами социально-исторического мира. Примечательным образом толкование категории “выражение” обнаруживает свой параллелизм с “Логическими исследованиями” Гуссерля.

Дильтей следующим образом цитирует Гуссерля: “Мы полагаем себя прежде всего на почве психологического описания и, таким образом, конкретный феномен означающего выражения являет себя, с одной стороны, в физическом феномене, в котором выражение конституируется в соответствии с физической стороной и, с другой стороны, в акте, который основывает (на выражении) значение и, возможно, осуществление очевидности и в котором конституируется отношение к выраженной объективности”³⁰. Детальный и систематический разбор вопроса о феноменологичности исследований Дильтея и – в более широком плане – разрабатываемой им совместно с Йорком философии жизни должен стать темой отдельного исследования. Здесь важно указать по крайней мере на самую возможность такой постановки вопроса³¹.

- 1 Ср.: письмо к Мишу от 3.08.1929 // *Husserliana, Dokumente*. Bd. VI. Briefwechsel. Dordrecht: Kluwer 1994. S. 275. – В дальнейшем цитируется как *Briefe* с указанием тома римскими цифрами и арабскими – страниц.
- 2 “...Гуссерль обладал прямо-таки миссионерским сознанием, – отмечал лично знавший его Гадамер, – и вследствие того желал излечить всю человеческую культуру. В “Кризисе” это ясно видно. Однажды у нас с Гуссерлем был разговор, который это иллюстрирует. Я, конечно, интересовался многими мусическими искусствами и захотел однажды узнать, что думает тайный советник Гуссерль о современном искусстве (а то, что я считал тогда современным искусством, был экспрессионизм). Гуссерль ответил: “Ах, знаете, господин доктор, музыка доставляет мне огромную радость, я очень люблю поэзию, охотно хожу в театр или музеи, но трансцендентальное обоснование феноменологии не оставляет мне никакого времени заниматься еще и всеми этими вещами, которые я очень люблю”. *Gadamer H.-G. Zur Aktualität der Husserlischen Phänomenologie*. S. 165. См. также: *Husserl E. Philosophie als strenge Wissenschaft // Husserliana Bd. XXV*. S. 7, где Гуссерль связывает формирование строго-научной философии с “высшими интересами человеческой культуры”.
- 3 *Husserl E. Philosophie als strenge Wissenschaft // Husserliana, Bd. XXV*. S. 4. – В дальнейшем цитируется как *Philosophie*.
- 4 *Philosophie*. 6.
- 5 Временами используя “философию-как-строгую-науку” в качестве синонима к “феноменологии”, Гуссерль все же считал, что время “подлинной” (т.е. научной) философии еще не пришло – в этом смысле следует истолковывать однажды высказанное Гуссерлем сомнение относительно того, «сможет ли он прожить достаточ-

- но долго, чтобы когда-либо “стать философом”» (Цитируется по: *Schuhmann K. Husserls Concept of Philosophy // JBSP. Vol. 21. № 3. October 1990. P. 279).*
- 6 Philosophie. 7.
 - 7 Ibidem.
 - 8 Ibid. 8.
 - 9 Ibidem.
 - 10 Ibid. 42.
 - 11 *Dilthey W. Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den Metaphysischen Systemen // GS VIII. 75.*
 - 12 Ibid. 76.
 - 13 *Dilthey W. Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den Metaphysischen Systemen // GS VIII. 77–78.*
 - 14 *Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Эдмунд Гуссерль. Философия как строгая наука. (Переизданные переводы). Новочеркасск, 1994. С. 159. (Philosophie. 43).*
 - 15 Philosophie. 44.
 - 16 *Dilthey W. Typen der Weltanschauung. 78.*
 - 17 См., напр., работу: “Историческое сознание и мировоззрение” (Das geschichtliche Bewußtsein und die Weltanschauungen // GS VIII, S. 3–71), которая начинается с обрисовки той же “антиномии между претензией каждого воззрения на жизнь и мир на общезначимость и историческим сознанием”, вынесенной в подзаголовок, в которой Дильтей кратко (хотя весьма сжато и недостаточно) говорит о “пути решения” этой дилеммы (вторая глава, S. 7–9).
 - 18 *Dilthey an Husserl, 29.VI. 1911 // Briefe III, 44.*
 - 19 *Dilthey W. Typen der Weltanschauung. 76.*
 - 20 “Мы согласны в том, — пишет Дильтей Гуссерлю, — что, говоря в общем смысле, существует общезначимая теория знания. Мы, далее, согласны в том, что доступ к ней могут открыть лишь исследования, которые проясняют смысл обозначений, в которых эта теория нуждается; а также, что эти исследования необходимы для всех частей философии. В дальнейшем построении философии наши пути расходятся. Мне кажется невозможной метафизика, которая пытается выразить связность мира посредством связности понятий” — *Dilthey an Husserl, 29.VI. 1911 // Briefe VI, 43.*
 - 21 *GS V, 148–149; 174–175; 193–194.*
 - 22 *GS V, 194.*
 - 23 *Briefe III, 48.*
 - 24 *Misch G. Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl. Leipzig/Berlin, 1931.*
 - 25 Подразумевается издание, вышедшее лишь совсем недавно: *Misch G. Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens, Freiburg/München: Karl Alber, 1994, 592 S.* По высказанному в устной форме мнению одного из основных специалистов по Хайдеггеру, Отто Пёггелера, этот фундаментальный труд Миша, если бы автор не предпочел тогда его завершению выступление более полемического характера (книгу “Философия жизни и феноменология”), мог бы быть сопоставим по своему влиянию на немецкую философию 20–30-х гг. с работой Хайдеггера “Бытие и время”.

-
- 26 *Biemel W.* Einleitende Bemerkungen zum Briefwechsel Dilthey – Husserl // *Man and World*, August 1968, Vol 1; 3, P. 433.
- 27 *Husserl E.* Phänomenologische Psychologie // *Husserliana*, Bd. IX. S. 34.
- 28 *Husserl-Chronik.* Denk- und Lebensweg Edmund Husserls // *Husserliana. Dokumente*, Bd.I, 1991, S. 159.
- 29 См. письмо к Манке от 26.XII.1927 // *Husserliana. Dokumente*, Bd. III. Briefwechsel: Teil 3 – Die Göttinger Schule, – Dordrecht, 1994. S. 459–460.
- 30 LU II, 37.
- 31 Как известно, Дильтей рассматривал “Логические исследования” как работу, на которую он мог опираться в дальнейшем развитии своей психологии, используя развитие Гуссерлем новые возможности дескриптивного метода. См., напр.: *Hünemann P.* Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert. Freiburg/Basel/Wien: Herder. 1967. S. 225.

Диалог как судьба. Со-бытие с Другим в
экзистенциальной аналитике
М.Хайдеггера

В этой статье предпринимается попытка систематического анализа и осмысления хайдеггеровского учения о со-бытии с Другим (Mitsein), как оно представлено в “Бытии и времени”, а также его герменевтических импликаций. Концептуальную основу этого учения составляет ряд положений о бытии человека, которые необходимо рассмотреть, прежде чем обратиться непосредственно к феномену со-бытия с Другим. Наиболее существенными из них представляются мне следующие:

1). “*Сущность вот-бытия (Dasein) заключается в его Zusein*” (SZ¹, 42). Трудно переводимое слово “Zusein” представляет собой субстантивацию инфинитивного оборота “zu sein”: бытие вот-бытия заключается в том, что оно (вот-бытие) “zu sein hat”, “имеет быть”². Но это значит, что вот-бытие никогда *не есть, не существует “вполне”*, его бытие — дело будущего, оно только еще должно осуществиться. Причем это дело “препоручено” самому вот-бытию: “Вопрос экзистенции есть онтическое “дело” (Angelegenheit) вот-бытия” (SZ, 12). Иначе говоря, *экзистенция есть небытие вот-бытия*, и именно поэтому она предстает перед этим сущим как препорученная ему задача (быть, стать, осуществить свое бытие)³. Следовательно, и *само вот-бытие есть не-сущее*: ему только еще предстоит осуществиться в качестве такового. Подчеркнем, что определение бытия вот-бытия в качестве задачи, стоящей перед этим сущим, является *сущностным* определением, стало быть, оно относится не к отдельным моментам или “фазам” существования вот-бытия, но ко всему его существованию в целом. А это, в свою очередь, означает, что бытийная задача вот-бытия никогда не может быть решена окончательно: экзистенция не может быть “готовым продуктом” активности этого сущего; поскольку вот-бытие *есть*, постольку перед ним стоит эта задача, т.е. в его бытии сохраняется момент небытия, а само оно остается не-сущим.

2). Итак, вот-бытие относится к своему существованию *активно*, как к задаче (“вопросу экзистенции”). При этом важно иметь в виду, что для самой экзистенции это отношение *не является чем-то внешним, но составляет ее внутреннее содержание*. Отношение вот-бытия к своему бытию Хайдеггер определяет как “бытийное отноше-

ние” (Seinsverhältnis – SZ, 12), т.е. отношение, которое само составляет содержание одного из своих “терминов”, а именно бытия. Поэтому экзистенция – не только “предмет” бытийной (направленной на собственное бытие) активности вот-бытия, но и сама эта активность – сами “акты” в их актуальном исполнении; предмет и содержание бытийной активности вот-бытия парадоксальным образом совпадают. Когда Хайдеггер в начале “Бытия и времени” говорит об экзистенции как онтическом “деле” вот-бытия, это можно считать предварительной экспозицией *заботы* (о собственном бытии), которая в дальнейшем становится существенным определением бытия этого сущего в целом (SZ, 192). Но определение бытия некоторого сущего в качестве его заботы о своем бытии означает тождество бытия как “предмета” заботы и самого актуального осуществления последней: различие “предмета” и “акта” заботы оказывается не более чем различием аспектов одного и того же – бытия этого сущего. Таким образом, экзистенцию можно кратко определить как *актуальное бытие* – бытие, содержание которого составляет направленная на него активность соответствующего сущего; тогда само это сущее – вот-бытие – есть *актуально сущее*. Иными словами, содержание экзистенции составляет *экзистирование* вот-бытия. (Этим обусловлено терминологическое различие понятий “вот-бытие” и “человек”: в эмпирических науках человек рассматривается как *наличное* сущее, бытие которого представляет собой не акт, но факт. Очевидно, что и в экзистенциальной аналитике под титулом “вот-бытие” подразумевается человек, – но лишь постольку, поскольку он существует актуально. – SZ, 11).

3). И наконец, содержание “бытийного отношения” вот-бытия к своему бытию – содержание экзистирования – Хайдеггер определяет как *понимание* (этим сущим своего бытия). Необязательно, чтобы такое понимание выражалось в отчетливых понятиях, и более того: оно может осуществляться не только в модусе “постижения”, но и в модусе “забвения” (SZ, 12), поскольку в экзистенциальном смысле забвение означает не просто “выпадение” из сферы внимания, но “активное” сокрытие вот-бытием от себя самого тех или иных обстоятельств своего бытия, “нежелание ничего знать” о них, что предполагает по меньшей мере достаточно ясное их понимание. Но в любом случае постольку вот-бытие существует, постольку оно понимает свое бытие. И обратно: в силу актуального характера своего бытия вот-бытие всегда таково (существует так), каким оно себя понимает. Именно в этом смысле Хайдеггер говорит об *онтической* специфике вот-бытия, которая заключается в том, что оно “*онтологично*”, или точнее: *существует онтологически* – “*ontologisch ist*” (SZ, 12).

Из этих трех пунктов следует весьма существенное для дальнейшего анализа положение: бытие вот-бытия представляет собой *трансцендирование*⁴ этого сущего в пространстве “онтико-онтологической дифференции” (различия бытия и сущего). В самом деле, если понимание как *онтическое* “качество” вот-бытия имеет *онтологический* статус (представляет собой само бытие), то в этом своем акте вот-бытие переходит границу, разделяющую бытие и сущее, — причем сам этот переход, сама, если можно так выразиться, *онтологичность онтического*, выступает в качестве фундаментального конститутивного Априори как для повседневно бытия вот-бытия, так и для всякого познания, и прежде всего — онтологического. “Априори в хайдеггеровском понимании, — пишет германская исследовательница И. Герланд, — коренится в человеческом вот-бытии как *онтическом*, и этим отличается от трансцендентального Априори у Канта и Фихте. Кант и Фихте с самого начала помещали трансцендентальное Я в той трансценденции по отношению к онтическому, которая по Хайдеггеру впервые осуществляется посредством *перехода* через границу сущего”⁵.

4). Но ясно, что необходимым условием существования вот-бытия как онтического “дела” этого сущего является его *фактичность*: “еще-не-бытие” как задача предполагает “уже-бытие” сущего, которому эта задача препоручена. (“Уже” и “еще-не” суть основные структурные моменты заботы — SZ, 192.) “Вот-бытие экзистует фактично” (SZ, 383). Для нашей темы существенно, что его фактичность раскрывается вот-бытию как *заброшенность*, т.е. так, что при этом остаются сокрытыми “Woher und Wohin”, “откуда и куда”, генетический и телеологический смысл факта собственного существования (SZ, 134). Факт моего существования ничего не говорит мне о том, *как* я должен существовать; мое экзистирование может быть поэтому только “наброском”, исходящим из моего же истолкования моей заброшенности, “заброшенным наброском”. Но выбирая одну из возможностей истолкования собственной фактичности и одну из возможностей будущего бытия, я, во-первых, не могу “верифицировать” эти возможности как единственное “правильные” для меня, и во-вторых, никогда не могу реализовать их исчерпывающим образом, “довести до конца”. Иначе говоря, экзистирование вот-бытия всегда осуществляется в *открытой и многомерной перспективе* понимания собственной фактичности и проектирования собственного будущего, в которой для каждого бытийного наброска существуют как альтернативные возможности, так и многообразные возможности продолжения. Именно поэтому *универсальной* структурой фактичного экзистирования является *выбор*: как заброшенное, вот-бытие не имеет ни досто-

верных оснований для решения своей бытийной задачи, ни данного заранее ответа (телоса, который следует реализовать), оно может только выбирать и апробировать те или иные варианты (наброски). К этому следует добавить, что одним из сущностных определений экзистенции является ее “принадлежность мне” (*Jemeinigkeit* — SZ, 42): *мое* существование осуществляю *я сам*. Но это значит, что *фундаментальным выбором* вот-бытия является выбор между возможностями быть *подлинно* (*eigentlich*) и *неподлинно*, т.е. самим собой или не самим собой (SZ, 12). В конечном счете к этому выбору явно или неявно сводится всякий бытийный акт этого сущего.

В когнитивной проекции, правомерность которой обеспечивается определением бытия вот-бытия в качестве понимания, эти характеристики экзистенции означают следующее: 1). Как еще-не-существующее, вот-бытие не может быть абсолютно прозрачным для собственной рефлексии, поэтому изначальным модусом рефлексивного знания является не картезианская очевидность “*cogito — sum*”, но — *вопрос* о собственном бытии. Или: данность вот-бытию его бытия имеет *не аподиктический, но проблематический характер*. 2). Рефлексивное знание вот-бытия имеет *экзистенциально-практический* характер, характер выбора и реализации одной из возможностей собственного бытия (неслучайно в приведенной выше цитате говорится “вопрос экзистенции”, а не “об” экзистенции). Между прочим, это относится и к теоретической экспликации структур, конституирующих собственное существование: “экзистенциальная аналитика в конечном счете укоренена *в самой экзистенции (existenziell)*, т.е. *онтически*” (SZ, 13), и возможна лишь как “радикализация присущей самому вот-бытию сущностной бытийной тенденции — тенденции ... понимания бытия” (SZ, 15). 3). Всякая *подлинная* познавательная деятельность осуществляется как *трансцендирование*, переход за рамки фактического (имеющегося налицо) знания, т.е. как *проблематизация* фактического знания (соотв. самого бытия) и его осмысление в открытой перспективе когнитивных (соотв. бытийных) возможностей. 4). Наконец, заметим, что эта структура *проблематично-практического трансцендирования* является базовой структурой открытости для вот-бытия какого бы то ни было сущего, стало быть, основным Априори познания мира⁶.

Теперь мы можем перейти к рассмотрению структур со-бытия с Другим. Прежде всего следует отметить, что со-бытие с Другим является одним из *экзистенциалов*, т.е. сущностно необходимым моментом существования вот-бытия. Неверно думать, что *сначала* существую я и где-то рядом существуют Другие, и лишь затем я могу вступить в

какое-либо отношение к ним или воздержаться от этого: “Со-бытие есть неотчуждаемое определение собственного существования” (SZ, 121). Экзистенциалы понимаются Хайдеггером в трансцендентальном смысле — как Априори, конституирующие существование вот-бытия в целом и всякий отдельный его бытийный акт. Каким же образом осуществляется конститутивная функция интересующего нас экзистенциала? Иначе говоря, каким образом изначальное присутствие Другого в моем бытии получает для меня (опять же независимо от того, насколько я сам это осознаю) *экзистенциальное значение*?

Феномен со-бытия с Другим вполне отчетливо просматривается уже в фундаментальном выборе вот-бытия — выборе между подлинностью и неподлинностью собственного существования. В самом деле, *быть подлинно* означает, как уже говорилось, *быть самим собой*, т.е. в соответствии с собственной онтической сущностью; в неподлинном же модусе я экзистую не как я сам, но — как Другой. При этом следующие два обстоятельства имеют принципиальное значение. *Во-первых*, сущность вот-бытия заключается не в предикативном содержании, которое определяется вопросом “что есть это?” (“Wasgehalt”), но, как уже говорилось, в “Zusein” — “в том, чтобы существовать, и только в этом”⁷; поэтому подлинность бытия этого сущего заключается в отчетливом понимании собственного “можества бытия быть” (Seinkönnen), в понимании препороченности *его* бытия *ему самому*, словом, в понимании бытийного статуса собственной индивидуальности. “Бытие есть трансценденция в самом простом смысле. Трансценденция бытия вот-бытия отличается тем, что в ней заложена возможность и необходимость радикальнейшей индивидуации” (SZ, 38). Итак, именно в этой бытийной индивидуации, в становлении *само-бытия* заключается подлинность существования вот-бытия, тогда как неподлинность есть своего рода отказ от собственного экзистирования в пользу Другого, “перепоручение” Другому своего бытия, что имеет следствием собственную “безликость” (Man). (Помимо этого неподлинность предполагает онтифицирующее самоистолкование вот-бытия, т.е. забвение им собственной “онтологичности” и понимание собственного бытия по типу бытия наличного внутримирового сущего.) *Во-вторых*, подлинность и неподлинность суть *равноправные* конституенты существования вот-бытия, выполняющие свою конститутивную функцию в каждый его момент, так что, к примеру, “преодоление” неподлинности невозможно, да и сама постановка такой задачи была бы бессмысленной (стало быть, опять же неподлинной); подлинность бытия есть не *отсутствие* неподлинности, но *понимание* вот-бытием своего бытия в качестве *выбора* между

этими полярными модусами, которые суть *его собственные возможности*. Равным образом и наоборот: неподлинность есть не *отсутствие* подлинности, но только *забвение* (в указанном выше смысле) вот-бытием этого выбора.

Трактовка сущности вот-бытия как индивидуации, осуществляемой им самим в его экзистировании, подводит экзистенциальную основу под древнюю максиму: “Стань тем, кто ты есть!” (SZ, 145). При этом динамическое понимание соотношения сущности вот-бытия и его существования, исходящее из тезиса о конститутивном “равноправии” модусов подлинности и неподлинности, имплицитно “оборотную сторону” этой максимы, которую можно было бы сформулировать так: “Перестань быть тем, кто ты не есть!” — перестань быть Другим. Таким образом, уже фундаментальный выбор вот-бытия, так или иначе осуществляемый во всяком его экзистенциальном акте, представляет собой своего рода “*внутреннюю коммуникацию*”, внутренний спор вот-бытия как “самости” (Selbst) и как “безликости”. Подчеркнем еще раз, что этот спор в принципе не может быть завершен: “*Подлинное само-бытие (Selbstsein) ... есть онтическая (existenzielle) модификация безликости как сущностного экзистенциала*” (SZ, 130). Как модификация неподлинности, подлинность всегда “содержит” ее в себе, и наоборот.

Однако этот “внутренний” спор возможен только в горизонте “внешней” коммуникации. В самом деле, коль скоро неподлинное бытие есть бытие “в качестве” Другого, оно возможно только как *перепоручение* Другому заботы о моем бытии, или, что то же, как принятие “чужеродных” бытийных проектов в качестве моих собственных. “Мы смакуем что-то и наслаждаемся чем-то, *как все люди*, мы читаем, смотрим картины и судим о литературе и искусстве, как это *принято*; но мы и стремимся отделиться от толпы, как это делается обычно...” (SZ, 126f). В этом смысле присутствие Другого, причем не в смысле простого пребывания рядом, но как его *участие* в моем собственном бытии, оказывается сущностно необходимой конституентой экзистирования — уже потому, что Другой является “источником” обезличивающих проектов моего существования (конечно, эти проекты становятся обезличивающими не в силу “безнадежной неподлинности” Другого, но лишь постольку, поскольку я перенимаю их “некритически”, не испытывая на совместимость с моей индивидуальностью; обезличивающей для меня вполне может стать подлинная бытийная возможность Другого). Но это значит, что Другой явно или неявно присутствует также в онтической модификации безликости, называемой подлинным само-бытием, следовательно, *со-существо-*

вание с Другим оказывается неотчуждаемым моментом индивидуации вот-бытия; внутреннее напряжение фундаментального выбора вот-бытия осуществляется в форме “внешнего” конфликта его само-бытия и его неподлинной “подчиненности” (Botmäßigkeit – SZ, 126) Другим. Г. Фигаль называет это “борьбой (с Другими за само-бытие – Е. Б.) в ситуации нестабильной свободы”⁸. Видимо, неподлинное со-бытие с Другим можно определить как форму трансцендирования вот-бытия, в которой *гетерогенное* оказывается *имманентным*. Подлинный же модус этого экзистенциала означает, напротив, понимание вот-бытием трансцендентности бытия Другого, т.е. его *самобытности*. В таком понимании бытие Другого предстает перед нами как его собственная *забота*, как бытие, в своей проблематичности родственное моему собственному бытию, но препорученное Другому в его инаковости (SZ, 122), стало быть, подлинность со-бытия означает понимание *трансцендентности гомогенного* (нужно ли говорить, что и такое понимание есть форма трансцендирования).

Здесь мы можем зафиксировать принципиальную особенность хайдеггеровского понимания со-бытия с Другим, контрастно отличающую его от теории интересубъективности Гуссерля (я имею в виду только “Картезианские размышления”). Она заключается в том, что для Хайдеггера первичный опыт Другого представляет собой не *столкновение с чуждым*, трансцендентным в смысле противостояния сфере имманентного, сфере моего Я, — но одно из измерений онтико-онтологического *трансцендирования* вот-бытия, которое осуществляется в форме фундаментального выбора, стало быть, в форме конфликта собственных и чужеродных бытийных возможностей. В таком понимании со-бытия с Другим с самого начала “снимается” оппозиция имманентного и трансцендентного в качестве исходной предпосылки осмысления этого феномена: *как опыт “своего”, так и опыт “чужого”, взятые сами по себе, оказываются вторичными модификациями изначального опыта трансцендирования сущего “к” бытию (Zu-sein)*. Соответственно, процедура “вчувствования”, которая в феноменологии Гуссерля выступает в качестве вторичного связующего звена между изначально разделенными сферами имманентного и трансцендентного, для Хайдеггера оказывается не более чем “привативным модусом” со-бытия с Другим (SZ, 124) — подобно тому как отсутствие Других, одиночество и пр. суть привативные модусы общения.

Итак, со-бытие с Другим как конститутивное взаимодействие вот-бытия и Другого осуществляется в форме *обмена бытийными возможностями*, в результате которого я усваиваю, делаю своими способы бытия Других, и наоборот. В “Бытии и времени” можно различить

два “измерения” этого процесса: коммуникативное и герменевтическое. Первое представляет собой собственно общение (“бытие друг с другом”, *Miteinandersein*) между современниками, второе — историческую традицию и ее понимание включенным в нее вот-бытием, т.е. герменевтический акт. Второе измерение столь же универсально, как и первое: существование вот-бытия столь же немислимо вне исторического горизонта, как и вне горизонта общения. Остановимся на этом феномене. В первом приближении историчность существования вот-бытия можно, видимо, определить как своего рода расширение временных пределов его существования в горизонте со-бытия с Другим. Что это значит? Выше было отмечено, что забота как бытие вот-бытия в целом представляет собой единство фактичности и экзистирования (заброшенности и проективности). Последние имеют отчетливо выраженный временной характер, и их единство осуществляется как экстатическое движение “забегания вперед” (*Vorlaufen*), предвосхищения своего будущего бытия в наброске — и “возвращения назад” (*Zurückkommen*), к своей фактичности, т.е. к той определенности собственного бытия, которая есть *уже*, “*de facto*”. Но временность существования вот-бытия, осуществляемая в форме экстатического взаимодействия фактичности и проективности, имеет свои “пределы”, называемые рождением и смертью. Именно рождение и смерть конституируют включенность вот-бытия как временного сущего в горизонт исторической традиции, т.е. герменевтическое измерение со-бытия с Другим. Поэтому теперь следует детальнее рассмотреть их структуру и конститутивные функции.

Рождение в экзистенциальном смысле Хайдеггер строго отличает от того одномоментного онтического события, которое называется так в обыденной речи. Рождение — не момент ушедшего в небытие прошлого, но экзистенциальная структура, “действующая” постольку, поскольку вот-бытие существует (SZ, 374). Онтологический смысл рождения заключается в том, что вот-бытие в своем экзистировании постоянно имеет дело с определенным набором бытийных возможностей, которые не были “наброшены” этим вот-бытием, но были унаследованы им от Других, — иначе говоря, в том, что вот-бытие включено в историческую традицию, причем так, что эта включенность оказывается конститутивным основанием по отношению к каждому его экзистенциальному акту. В этом смысле рождение действительно представляет собой *предел собственной фактичности вот-бытия*, поскольку набор унаследованных (“традиционных”) бытийных возможностей является первоначальным, исходным “материалом” для проектирования собственного бытия. Конечно, вовлекая мою

фактичность в структуры собственного экзистирования, “ассимилируя” ее, я тем самым ее преобразую и создаю основу для новых экзистенциальных проектов и, возможно, для экзистирования Других. Но унаследованная фактичность всегда остается именно *первоначальным, базовым “слоем”* моей фактичности в целом, а значит, универсальным Априори моего существования. Как видим, экзистенциальная структура рождения вполне изоморфна рассмотренному выше феномену присутствия чужеродных бытийных проектов в моем бытии, с той только разницей, что в случае рождения эти проекты не *ассимилируются* мною “в процессе” моего экзистирования, но *присутствуют* в нем *изначально* в качестве предельного уровня его фактичности. Попросту говоря, я не выбираю мое рождение, но только осмысливаю его (что, впрочем, тоже предполагает определенный выбор, а именно выбор истолкования).

Рассмотрим *подлинный* модус рождения как *герменевтического* отношения вот-бытия к унаследованной им традиции. Это отношение можно определить как отчетливое *понимание* вот-бытием традиции в качестве унаследованного базиса его собственного существования. Такое понимание включает в себя следующие моменты: 1). Понимание вот-бытием собственной временности — не обязательно, конечно, в форме понятной артикуляции ее структур, чаще всего это понимание осуществляется как онтическое “решимость” (*Entschlossenheit* — один из ключевых терминов “Бытия и времени”) к принятию собственной заброшенности и задачи быть самим собой. Собственно, это есть не что иное как подлинная открытость вот-бытию его собственного бытия. 2). Понимание экзистенциального содержания самой традиции, т.е. понимание ее не в качестве “голой” информации, но именно в качестве возможностей быть, наброшенных и реализованных Другими, словом, в качестве “вот-бывшего” (*Dagewesenes*). 3). Отношение к традиции как к *значимой для меня*, для моего собственного существования. “Чем более подлинно открыто себе вот-бытие, ... тем более определенным и целеустремленным (*unzufälliger*) становится избирательный поиск его экзистенции” (SZ, 384). Но этот поиск означает прежде всего осмысливающее возвращение к собственной фактичности и к “наследию, которое принимает вот-бытие как заброшенное” (SZ, 383). В свою очередь значимость унаследованных от Других бытийных возможностей для моего собственного экзистирования означает, что мое отношение к этим возможностям представляет собой их “повторение” (SZ, 385) в моем собственном экзистировании. Однако повторение, будучи именно *подлинным* отношением к традиции, ни в коей мере не равно механи-

ческому воспроизведению, “дубликации” вот-бывшего в экзистировании вот-бытия. Повторение — в отличие от подражания — предполагает прежде всего возможность “возражения” (Erwiderung) повторяемому бытийному проекту, возможность его модификации в горизонте собственного бытия, наконец, возможность отвергнуть его как для меня неприемлемый, — выше было отмечено, что подлинность со-бытия с Другим основана на понимании индивидуальности существования. Но в любом случае собственное “критическое” (в смысле разграничения индивидуальных бытийных горизонтов) отношение к той или иной бытийной возможности невозможно без ее усвоения, т.е. вовлечения в “контекст” собственного экзистирования. (В скобках отметим, что гадамеровское понятие аппликации как одного из основных структурных моментов герменевтического процесса по своим функциям вполне изоморфно хайдеггеровскому понятию повторения⁹.)

Из такой трактовки *подлинного-понимающего* отношения вот-бытия к традиции вытекает ряд интересных следствий для исторической герменевтики. 1). Понимание традиции как отношение вот-бытия к “вот-бывшему Другому” по своему бытийному смыслу не может быть ничем иным как “рецепцией” *вопроса*, ибо “предметом” понимания является здесь существование вот-бытия, экзистенция, но в начале статьи было показано, что понимание экзистенции носит сущностно *проблематический* характер. Понимание собственной экзистенции составляет содержание всякого экзистенциального проекта, следовательно, всякий экзистенциальный проект в конечном счете представляет собой постановку вопроса о собственном бытии. Но если так, то и подлинное понимание вот-бывшего, будучи *повторением некоего бытийного проекта в своем бытии*, eo ipso оказывается проблематическим, т.е. пониманием вопроса, который был в этом проекте “воплощен”. 2). Всякий бытийный проект существует в открытом горизонте альтернативных возможностей и возможностей продолжения. Поэтому подлинное понимание традиции есть в то же время раскрытие понимающим такого горизонта или, по меньшей мере, постановка вопроса о нем. Подлинность понимания вот-бывшего исключает представление о понимаемом “предмете” как о замкнутом в себе смысловом содержании. 3). Поскольку понимающее вот-бытие *подлинно повторяет* понимаемую бытийную возможность как значимую для себя, вовлекает ее в пространство собственного, *индивидуального* существования, постольку оно *практически* осуществляет продолжение этой возможности, или какую-либо ее модификацию, или же полагает ей альтернативу. В этом смысле подлинное историческое понимание оказывается не столько знанием “о” пред-

мете, сколько *продолжением бытия* этого “предмета”, коль скоро оно (в данном случае — бытие вот-бывшего) по своему существу есть трансцендирование. Как понимаемое Другим, вот-бывшее *продолжает трансцендировать*, т.е. быть таким, каково оно *есть* (теперь уже не в прошедшем времени). С другой же стороны, подлинное понимание вот-бывшего предполагает также трансцендирование самого понимающего, поскольку при этом он *повторяет* бытийную возможность Другого. 4). Отсюда следует онтологическое значение исторического понимания, заключающееся в том, что и сама история как универсальное пространство совместного трансцендирования вот-бытия и вот-бывшего осуществляется, *обретает бытие*, в процессе исторического понимания. Впрочем, нетрудно видеть, что в конечном счете это обстоятельство обусловлено исходным определением бытия вот-бытия в качестве понимания этим сущим своего бытия. (Как известно, онтологический характер исторического понимания фиксируется также в гадамеровской концепции “действенно-исторического сознания”, а характеристика герменевтического процесса в качестве совместного бытийного трансцендирования понимающего и понимаемого — в его тезисе о положительном значении временного отстояния и прерасудков).

Теперь рассмотрим хайдеггеровское понимание феномена *смерти*. Как и рождение, смерть в экзистенциальном смысле представляет собой не онтическое событие, относящееся к еще не наступившему будущему, но *экзистенциальную возможность*, а именно “возможность не быть более в мире” (SZ, 250), которой вот-бытие “располагает” — опять же как своей собственной — всегда, в каждый момент своего существования. Бытийное значение этой возможности для вот-бытия состоит в том, что она, словно по контрасту, “высвечивает” для вот-бытия его альтернативную возможность — возможность быть, причем именно как его собственную, препорученную ему возможность. Если рождение как фактичность, “полагаемая” Другими, есть *предел собственной фактичности вот-бытия*, то в смерти вот-бытию раскрывается *предельное основание проективности его существования*, т.е. его “*можеествование быть*” как таковое. Из нескольких характеристик, которые Хайдеггер дает смерти, для нашей темы наиболее существенна следующая: смерть определяется Хайдеггером как возможность, “безотносительная” (unbezüglich) к существованию Другого, “отъединяющая” (vereinzeln) вот-бытие от Других и замыкающая его в собственной единичности. “Неверно думать, — пишет Хайдеггер, — что смерть лишь безразличным образом “принадлежит” отдельному вот-бытию: смерть *притязает* на вот-бытие как *единич-*

ное (*einzelnes*)” (SZ, 263). Иначе говоря, смерть есть возможность вот-бытия, препорученная исключительно только ему самому, и более того: смерть раскрывает для вот-бытия *исключительную* препорученность ему его существования в целом — и потому исключает какое бы то ни было отношение к Другому.

Таким образом, мы видим существенное расхождение в хайдеггеровской трактовке двух “пределов” временности вот-бытия: если рождение есть целиком и полностью *обращенность к Другому* — к вот-бывшему, — то смерть, напротив, означает, если можно так выразиться, нейтрализацию экзистенциала со-бытия с Другим; как “рождающееся” (*gebürtiges*), вот-бытие *заинтересовано* в вот-бывшем, в унаследованной фактичности, но как бытийствующее к смерти — “равнодушно” по отношению к бытию, скажем так, последующих поколений. Рождение есть граница *для перехода* — *для трансцендирования*, в котором временная протяженность собственного экзистирования расширяется в направлении бывшего; смерть же оказывается границей, исключающей трансцендирование в направлении будущего. (В “Бытии и времени” даже нет специального термина для обозначения Другого-будущего; со-бытие с Другим в историческом аспекте рассматривается Хайдеггером лишь как отношение вот-бытия к вот-бывшему.) Так Л.Ландгребе, комментируя Хайдеггера, пишет: “То, что произойдет после смерти, самому умирающему может быть безразлично, но не Другим. Для Других следы его существования пребудут “вот” (умерший станет для Других “вот-бывшим” — *Е.Б.*) и станут конституентами их собственной фактичности, фактичных границ их мира и их возможностей”¹⁰. В связи с этим встает вопрос: действительно ли отношение вот-бывшего и вот-бытия является таким односторонним; возможно ли, чтобы “заинтересованность” вот-бытия в традиции (ее экзистенциальная значимость для вот-бытия) не имела бы своего эквивалента во “встречной” заинтересованности вот-бытия в бытии потомков? Или на языке герменевтики: является ли история монологом настоящего, интерпретирующего прошлое, которому эта интерпретация безразлична, — или же их диалогом, в котором прошлое имеет собственный голос?

По соображениям концептуальной симметрии мне хочется предположить последнее. Действительно, выше было показано, что подлинное повторение вот-бытием той или иной бытийной возможности, унаследованной от вот-бывшего, означает не только расширение горизонта существования этого вот-бытия, но и *продолжение существования вот-бывшего*, которое таким образом становится *настоящим*, “вживе” присутствующим *сейчас* (в русском языке *подлинное*

чревато *настоящим*). Но бытие вот-бытия есть забота о собственном бытии, или, говоря словами Киркегора, это сущее *заинтересовано* в собственном бытии. С другой стороны, как уже говорилось, “вопрос экзистенции” никогда не может быть решен окончательно тем сущим, перед которым он стоит. Если так, то может ли вот-бытие не быть заинтересованным в продолжении собственного бытия в будущем, в перспективе, которая раскрывается для тех или иных его бытийных проектов в результате их повторения будущим вот-бытием? Если в моем “акте” повторения фактичность Другого становится *моей собственной* фактичностью, то не значит ли это, что мой бытийный проект, исходящий из этой фактичности, в свою очередь становится *собственным* проектом Другого? Бытие вот-бывшего есть *мое* прошлое, — но тогда мое бытие должно быть *его* будущим?

В этом случае, очевидно, феномен смерти должен обрести существенно новое содержание. А именно: если рождение (как структура моего бытия) раскрывает мне *присутствие, со-участие* в моем бытии Другого (вот-бывшего), или *бытие Другого (бывшего) для меня*, то смерть как симметричная структура должна быть *обращенностью вот-бытия к Другому (будущему), моим собственным бытием для Другого*. Тогда “бытие к смерти” оказывается модусом экзистирования, в котором вот-бытие само понимает свои бытийные проекты как вопрос, *обращенный к Другому*, и как адресованное Другому *приглашение к осмыслению* этого вопроса в его собственном горизонте. Как бытийствующее к смерти, вот-бытие некоторым образом “рассчитывает” на Другого (будущего), который должен в своем собственном бытии (или точнее: своим собственным бытием) “расширить” его бытийную перспективу. Конечно, это “расчет” не на простое воспроизведение (“бальзамирование”) его бытия, но именно на его “действенное” продолжение, т. е. повторение в хайдеггеровском смысле. В герменевтических терминах это означало бы следующее: как рождающееся, вот-бытие существует способом аппликативного истолкования унаследованной традиции; как бытийствующее к смерти, вот-бытие “набрасывает” свое бытие в качестве герменевтического послания, обращенного к Другому, и требующее истолкования в ином смысловом горизонте.

Намеченная здесь попытка переосмыслить экзистенциальный концепт смерти в его отношении к экзистенциалу со-бытия с Другим представляется мне продуктивной прежде всего в плане понимания феномена *речи*. Действительно, в § 34 “Бытия и времени” Хайдеггер пишет: “Всякая речь о чем-то, будучи сообщением, в то же время имеет характер *самовыражения (Sichaussprechens)*. Говоря, вот-бытие *высказывает* себя... Сообщение фактичных экзистенциальных возможнос-

тей, т.е. раскрытие экзистенции, может стать специальной целью “поэтической” речи” (SZ, 162). В этом пассаже остается неясным, связаны ли самовыражение и сообщение сущностным образом или они суть независимые друг от друга характеристики речи. В первом случае — принимая во внимание тот факт, что сообщение всегда имеет адресата, — всякая речь оказывается не просто выражением собственного существования, но — его манифестацией *для Другого*. Тогда подлинное бытие к смерти должно быть абсолютно безмолвным? И не может быть выражено даже в поэзии? Не думаю, что Хайдеггер согласился бы с этим. (Достаточно вспомнить, что в своем анализе смерти Хайдеггер ссылается на *повесть* Толстого “Смерть Ивана Ильича”, да и само “Бытие и время” — что это, если не *текст*?) Значит, речь как сообщение обращена к Другому, а как самовыражение — исключительно только к самому говорящему? Но как тогда понимать феномен *публикации*?

Кроме того, такое — “симметричное”¹¹ — понимание рождения и смерти существенно расширяет герменевтические возможности экзистенциальной аналитики, поскольку делает ее открытой для феномена *герменевтического диалога* (прежде всего я имею в виду, конечно, герменевтику Х.-Г. Гадамера). В самом деле, *диалогичность* в истолковании традиции обусловлена, по Гадамеру, единством двух основных конституент герменевтического процесса, которые на первый взгляд кажутся несовместимыми — *аппликативности* и *объективности*. (Конечно, вот-бывшее — не объект в смысле некоторого предикативного единства, существующего вне герменевтического акта и независимо от него; поэтому в данном случае объективность означает не раскрытие предикативного содержания “предмета”, а скорее то, что подразумевается в немецком “Sachlichkeit”: внимательное, уважительное “проникновение” в “предмет”.) Однако если принять в соображение, что, скажем, некоторый текст, будучи артикуляцией определенного экзистенциального проекта, тем самым оказывается *посланием* к Другому — именно к Другому, который в силу своей инаковости не может понять его непосредственно, без его истолкования в своем горизонте, — то становится ясно, что *объективность* в отношении к этому тексту возможна только в форме его *аппликации*. (В конце концов, если бы текст не был *адресован* Другому и *предназначен* для интерпретации Другим, то последняя просто-напросто уподобилась бы вскрытию частных писем или захвату чужого гардероба.) “Понимание, — пишет Гадамер, — начинается с того, что нечто к нам обращается”¹².

И еще одно герменевтическое приложение. Если вспомнить, что всякий бытийный проект существует в многомерном пространстве

возможных альтернатив и продолжений, то становится понятным один из самых интригующих постулатов герменевтики Гадамера, согласно которому различные (в предельном случае — противоречащие друг другу) интерпретации одного и того же текста могут быть в равной степени истинны, а значит, объективны¹³. Очевидно, дело в том, что герменевтическая истина зависит не от апофантического содержания той или иной интерпретации, но только от наличия или отсутствия в ней *взаимодействия бытийных горизонтов* интерпретатора и автора. При этом можно ничего не менять в традиционном определении истины как *adaequatio intellectus et rei*: истинное понимание текста означает понимание его таким, каков он *есть* — в его бытии. Но в своем бытии текст представляет собой артикуляцию некоторого бытийного проекта; проект же есть форма трансцендирования вот-бытия в пространстве со-бытия с Другим, — поэтому истинное понимание текста означает не *экспликацию* его апофантического содержания, но именно *интерпретацию*, т.е. раскрытие горизонта для возможных его смысловых трансформаций. Или так: истинное понимание есть *экспликация* внутренней, присущей *самому* тексту интенции трансцендирования, что возможно лишь в форме аппликации смыслового горизонта понимаемого текста на собственный горизонт понимающего, т.е. в форме *интерпретации*. При этом в силу многомерности экзистенциального пространства горизонты автора и интерпретатора могут “соприкасаться” в разных измерениях, что и выражается в апофантическом многообразии интерпретаций одного и того же текста. Но обращаться к *разным* собеседникам *по-разному* — с разными словами — вполне естественно, и нет никаких оснований полагать, что обращение к Другому, именуемое преданием, составляет в этом смысле исключение: как послание к Другому, предание герменевтически “поливалентно”. Поэтому герменевтическая объективность означает не нацеленность на идеал самотождественной истины, но собственный ответ интерпретатора на то обращение к его индивидуальности, которое являет собой интерпретируемый текст. Словом, единственным и полномочным гарантом герменевтической истины является *диалогичность* понимания. (Пожалуй, излишне будет отметить, что речь идет только о том, *как возможна истина*; я не касаюсь здесь более трудных вопросов типа: *Как достигнуть истины? Как отличить истину от заблуждения?* и т.д.)

Все сказанное о со-бытии с Другим можно резюмировать в следующих положениях: 1). Со-бытие с Другим понимается в экзистенциальной аналитике Хайдеггера как обмен бытийными возможностями — взаимопроникновение бытийных горизонтов, являющееся

одним из универсальных способов трансцендирования вот-бытия в онтико-онтологическом измерении. 2). Этот обмен, как и всякий экзистенциальный акт вот-бытия, осуществляется либо в модусе подлинности, либо в модусе неподлинности. В первом случае результатом такого обмена является понимание вот-бытием бытийной индивидуальности Другого в ее отличии от собственной; стало быть, подлинное со-бытие с Другим оказывается формой индивидуации как сущностной тенденции экзистирования. Во втором случае вот-бытие посредством этого обмена “нивелирует” собственную само-бытность, перепоручая свою бытийную задачу Другим и “заимствуя” у Других бытийную задачу для себя. 3). Экзистенциал со-бытия с Другим является также базовой структурой историчности вот-бытия, поскольку последняя представляет собой повторяющее (аппликативное) отношение к бытию Другого (вот-бывшего). 4). Однако асимметричная трактовка Хайдеггером конститутивных функций рождения и смерти делает герменевтическое отношение вот-бытия к вот-бывшему односторонним: как рождающееся, вот-бытие обращено к вот-бывшему, которое, как бытийствующее к смерти, замкнуто в себе самом. 5). Это приводит, с одной стороны, к неясности относительно экзистенциального смысла феномена речи, с другой же стороны — исключает возможность герменевтической истины как истины объективной. С надлежавшей сдержанностью предложенная здесь попытка переосмысления экзистенциального феномена смерти в качестве обращенности моего бытия к Другому имеет целью выявить продуктивные возможности самой экзистенциальной аналитики в плане решения этих проблем. Кроме того, одним из “побочных эффектов” этого переосмысления является раскрытие возможности для концептуальной “адаптации” экзистенциальной аналитики к принципам (точнее, базовым интуициям) диалогической герменевтики Гадамера.

В заключение попробую прояснить формулу, вынесенную в заголовок. В хайдеггеровском понимании *судьба* означает единство подлинного рождения и подлинной смерти, т.е. открытость для вот-бытия временности его существования в целом, включая ее конститутивные пределы. Такая открытость осуществляется самим вот-бытием как осмысливающее свою фактичность можествование быть самим собой, т.е. как “проекция” бывшего в будущее. Последняя же есть не что иное как экзистенциальный “механизм” истории. “*Лишь подлинная временность, которая в то же время конечна* (т.е. конституирована рождением и смертью как ее пределами — Е.Б.), *делает возможным такой феномен, как судьба, т.е. подлинная историчность*” (SZ, 385). Поэтому подлинная временность — судьба — в то же время предпола-

гает конкретное понимание и действенное осуществление вот-бытием исторических пределов его существования. Здесь я хочу показать еще одну проблему, связанную с хайдеггеровским пониманием бытия к смерти как модуса экзистирования, в котором элиминируется какое бы то ни было отношение к Другому.

Это проблема *непрерывности истории*. Странно, что, трактуя темпоральный экстаз “забегания вперед”, т.е. обращенность вот-бытия к будущему, в качестве *первичной* конститутивной структуры историчности (SZ, 385), Хайдеггер в то же время ограничивает его в рамках *собственного (индивидуального)* будущего вот-бытия и тем самым фактически закрывает для индивидуального экзистирования перспективу *дальнейшего продолжения* истории (традиции) — “по ту сторону” смерти (т.е. *собственного* можествования быть). В экзистировании каждого отдельного индивида история предстает исключительно только в качестве *бывшего*, которое в *повторении* становится *будущим* (и лишь поэтому существует в качестве бывшего *сейчас* — в этом и состоит конститутивный примат будущего по отношению к истории), но — *только этого индивида*. Как рождающееся, вот-бытие повторяет бывшее и тем самым *действенно продолжает* традицию, — но *безотносительность* бытия к смерти делает собственное существование этого вот-бытия как бы *конечным пунктом* исторического движения. Т.е. история, конечно, продолжается и дальше, — но только за счет не вполне легальных “вторжений” потомков в безотносительное уединение предков. И каждое новое поколение “не проектирует” продолжения истории, довольствуясь лишь “использованием” исторически бывшего для построения собственного, сугубо “приватного” будущего. В этом смысле история, как она *действительно* осуществляется в бытии вот-бытия, оказывается *однозначно прошлым*, хотя существует лишь в повторяющей проекции на собственное будущее вот-бытия.

Но если понимать смерть как было предложено выше — в качестве обращенности вот-бытия к будущему в герменевтическом измерении со-бытия с Другим, — то рождение и смерть становятся симметричными по своим функциям конституентами вот-бытия как *транскондирующего* одновременно в двух “направлениях”: к бывшему и будущему. Будучи пределами временности вот-бытия, они в равной степени оказываются пределами *для* перехода, если можно так выразиться, *терминами транс-терминального существования*. Тогда и судьба сущностным образом оказывается *диалогом с Другими*, включающим в себя как “восприятие” и повторение вот-бытием адресованного ему послания Другого-бывшего, так и “набрасывание” собственного бытия в качестве послания Другому-будущему. В единстве

этих ее аспектов судьба, таким образом, становится *действительным продолжением* истории, осуществлением ее непрерывности в *индивидуальном существовании*. Думаю, что двуединство судьбы как, во-первых, *рождения “здесь и теперь”* и, во-вторых, как судьбы *“посмертной”* является достаточной феноменальной основой для предложенной здесь структурной трактовки этого экзистенциала.

- 1 Здесь и далее буквами “SZ” обозначается следующее издание: *Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1986.*
- 2 На полях первого издания “Бытия и времени” Хайдеггер сделал следующую пометку к слову “Zusein”: “тот факт, что оно “имеет” быть; определение!” (SZ, 440).
- 3 “Вот-бытие есть сущее,... для которого в его бытии дело идет (es geht um) о самом этом бытии” (SZ, 12). Фр.-В. фон Херрман поясняет это положение следующим образом: “То, о чем для меня “идет дело”, есть задача, которую я стараюсь решить.” — *Herrmann Fr.-W. Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von “Sein und Zeit”. Bd. I. “Einleitung: die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein”. Frankfurt/M., 1987. S. 104.*
- 4 В лекционном курсе 1928 г. “Основные проблемы феноменологии” Хайдеггер скажет: “В философии принято считать, что трансцендентное — это предметы, вещи. Однако изначально трансцендентное, т.е. то, что *трансцендирует*, — это не вещи в отношении к вот-бытию: трансцендентное в строгом смысле — это само вот-бытие”. — *Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 24. Frankfurt a/M., 1980. S. 230.*
- 5 *Göerland I. Transzendenz und Selbst. Eine Phase in Heideggers Denken. Frankfurt/M., 1981. S. 15.*
- 6 В лекционном курсе 1925 г. “Пролегомены к истории понятия времени” Хайдеггер определяет заботу, в частности, как изначальный смысл и фундирующую основу интенциональности вообще, т.е. открытости для вот-бытия какого бы то ни было сущего (*Gesamtausgabe/ Bd. 20/ Frankfurt a/M., 1982. S. 420*).
- 7 Там же. S. 152.
- 8 *Figal G. Selbstverstehen in instabiler Freiheit. Die hermeneutische Position M.Heideggers // Hermeneutische Positionen: Schleiermacher – Dilthey – Heidegger – Gadamer. Göttingen, 1982. S. 108.*
- 9 “Во всех случаях верно, что тот, кто понимает, понимает себя, проецирует себя на собственные возможности”. — *Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 312.*
- 10 *Landgrebe L. Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundlagen der Phänomenologie. Hamburg, 1982.*
- 11 Фактичность — экзистенция. Заброшенность — набросок. Бывшее — будущее. Рождение — смерть. Повторение (апликация) — самовыражение (послание).
- 12 *Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 354.*
- 13 Впрочем, Гадамер не высказывает это положение эксплицитно, однако оно с очевидностью следует из его определения *сущностной задачи* герменевтического усилия в качестве “слияния горизонтов” автора и интерпретатора (“Истина и

метод”. С. 363). Это значит, что именно в таком взаимодействии и взаимопроникновении горизонтов заключается *положительный результат* понимания – его *объективная истина*. Но эмпирически очевидное многообразие культурных горизонтов и направлений их исторического развития обуславливает также многообразие *аппликативных позиций* в отношении к тому или иному тексту; в свою очередь различие аппликативных позиций обуславливает различие “точек соприкосновения” горизонтов автора и интерпретатора, а значит, и различие апофантического содержания интерпретаций.

Проблема удостоверения и опыт интерсубъективности

Ни об одной из известных нам “вещей” — известных с детства или с какого-либо другого “момента” нашей жизни — нельзя сказать, что мы узнали ее самостоятельно. Самостоятельно мы понимаем “материю вещей” — то, что воспринимаем непосредственно: органами чувств и, скажем, в интуитивных осмотрах сущностей. Исходя из несамостоятельного характера познания мира, знание которого представляется нам “воспитанным” в нас интерсубъективно, кажется естественным, если возникает сомнение в чем-то, уже известном, обращаться за разрешением этого сомнения к “области” объективных значений, в основании которой лежит интерсубъективное понимание генезиса фундаментальных структур этого мира, как они значимы для нас, и опыт других людей. Но может ли такое обращение привести к желаемому результату: к выяснению достоверности истины или к установлению истинности? Не подменяется ли здесь одно — предполагаемое — удостоверяющее действие другим? Попытка прояснения этого вопроса будет предложена далее.

Человеческий разум осуществляет свое стремление к достоверности различными путями, извлекая ее как “извне”, так и “из себя”.

Между тем разум полагает *себя* “здесь”, а все, что не подходит под определение — “я сам” — “не здесь”, а если “здесь”, то в каком-то другом, соотносимом, но отличном от “я — здесь” смысле. Эти первичные¹ интуиции, локализирующие субъектное “Я” в определенном месте — месте, обозначаемом как “здесь” — и могут быть интерпретированы по крайней мере в двух направлениях: пространственном и метапространственном.

“Я — здесь” в пространственном смысле означает указание на определенное место в окружающем мире. Здесь же, со мной, мое тело, здесь же могут находиться другие предметы окружающего мира, тогда как остальные предметы — там. “Там” — это место, отличное от того, которое я занимаю; там располагается *все остальное*, что только я могу актуально “иметь в виду” и что не находится “здесь, со мной”.

Это различие может варьироваться: в том месте, где Я нахожусь, я могу полагать — реально или в качестве мысленного эксперимента, в воображении — различные предметы, которые уже были осмысле-

ны как *там-расположенные*. И я сам могу менять свое местоположение, придавая значение пространственного “здесь” другому месту, *бывшему* “там”, при этом мое прежнее местоположение, будучи зафиксировано как такое, становится относительно меня “там”, но одновременно, в рефлексии, может быть понято как мое *бывшее* “здесь”. Таким образом варьируя всякое доступное моему актуальному восприятию или воображению место окружающего мира, я могу установить его потенцию *быть* моим “здесь”.

Однако в обыденном смыслополагании мне как существу в мире задан определенный предел относительно того, что может быть моим “здесь” в пространстве окружающего мира: так моим “здесь” не могут быть в обыденном смыслополагании, например, звезды на небе².

Здесь также могут иметь место вариации степени близости того, что находится “там”, к моему “здесь” и соответственно отдаленности того, что “здесь”, от меня: это суть вариации “на тему” принадлежности чего бы то ни было из горизонта того, что вообще может быть “там”, моему “здесь”. В зависимости от того, в какой позиции по отношению к “миру” мы находимся, мы можем осмыслять эту “принадлежность” как принадлежность вещи мне как человеческому существу, как принадлежность мне моего собственного тела, моей души, моих мыслей и т.д.; в предельном смысле мы здесь можем интуировать принадлежность чего-либо, осмысленного соответствующим образом, моему “Я” (безотносительно к тому, что именно мы актуально понимаем под “собственным Я”).

Я — здесь, в этой комнате (например, в моей комнате³), в этом городе и т.д.: соответственно все, что также находится в этой комнате, городе..., каким-то образом принадлежит к моему “здесь”, даже если оно мне актуально не дано. Соприсутствие со мной в одной комнате и в одном городе, разумеется, разного рода, и объекты такого осмысления осмысляются по-разному, но и те, и другие по характеру своего местоположения отличаются от предметов, не находящихся в этой комнате и в этом городе. Предельным образом к моему “здесь”, так понятию, может относиться все, что находится в “поле моего зрения”, например включая звезды на небе, или все, что относится к некоему умозрительному единству как его часть — к такому умозрительному единству, как, например, “моя страна” или “вселенная”.

Различие местоположения в метапространственном смысле — это различие между моим “внутренним миром” и внешним — окружающим миром как таковым.

Или по другому это различие может быть выражено как различие между “идеальным” и “реальным”, при том, что “идеальное” ло-

кализовано *здесь*, там, где Я: более того, это *мои* переживания, мысли, чувства, интенции, и т.д., усматриваются как сущностные характеристики этого моего “здесь”, понятого как *здесь моего внутреннего мира*. С другой стороны, осмысление всего, что относится к моему “Я” *таким образом* – не “внешним”, как предмет сам по себе, но “внутренним”, как содержание сознания, или как *конституированный предмет* – в свою очередь, может быть положено в основание различия между “идеальным”, моим “внутренним миром” и “реальным” предметным миром.

Мои мысли, чувства, желания, интенции, разнородные содержания индивидуального сознания – это то, что всегда “здесь со мной” в некоем предельном смысле, отличном от того, в котором могут пониматься как находящиеся “здесь” со мной предметы окружающего мира.

Относительно Другого человеческого существа я могу устанавливать различные “моменты” его *подобия мне* – некоторые из них даны мне непосредственно, например речь Другого, ее осмысленность, движения его тела, походка, внешний вид и т.д.; другие устанавливаются как бы “по следам” (например, моя речь для меня есть выражение моей мыслительной активности, и то же самое я могу заключить в отношении речи Другого) или “по аналогии”.

Я могу с очевидностью усматривать, что Другой – формально такой же, как я, по способу соотнесения себя с этим миром, по способу жизни в мире, по способу “иметь что-то в виду”, мыслить, переживать, чувствовать, выражать самого себя и т.д.; я могу, одним словом, иметь какие угодно усмотрения в отношении Других, каким угодно способом достигнутые (по аналогии ли, в эмпатии ли, или посредством редукции – здесь это не имеет значения), роднящие меня с Другими; я могу придавать Другому, таким образом, последовательно в редукции, например, все значения, какие я могу конституировать в отношении себя самого, вплоть до установления Его как равнозначного мне трансцендентального субъекта, со-конституирующего наряду со мной и в сообществе Других “Я” наш общий, единый для всех мир⁴, – одно различие (по крайней мере) будет оставаться на любом уровне тематизации *подобия* между моим “Я” и Другим. Это как раз различие местоположения.

Другой может быть “здесь”, там же, где Я, но только в пространственном смысле; либо он может быть здесь в метапространственном смысле в качестве данного мне предмета “внешнего” мира – со всеми присущими *этому* предмету особенностями – но все же как того, что имеет место “внешним” образом и может быть частью “моего внутреннего мира” только в качестве содержания моего сознания. Его со-

присутствие “здесь” в предельном смысле должно было бы означать, что я могу непосредственно переживать то же, что и он, и, одновременно, его, переживающим это.

Более того, независимо от того, насколько успешной может быть, к примеру, вариация моего присутствия на месте Другого в его жизненной ситуации, и Его — в моей — или чего-либо подобного, я никогда не могу ощущать Его тело как свое: ощущать его “изнутри” — но только внешним образом⁵.

Мое тело пространственно тоже всегда здесь, но оно в то же время — “вовне”. Я могу его частично видеть, более того — я имею определенный, регулярно практикуемый — “обыденный” — взгляд на мое тело, так что в “поле зрения” попадают определенные его части. Мое тело представляет собой расширение пространственного горизонта моего “здесь” — мое “здесь” оказывается пространственно *распределенным* между различными “местами”, которые непосредственно телесно ощущаются как *различные места*.

В противоположность этому расширению, “здесь”, из которого осуществляется видение в собственном смысле этого слова (“место” зрительных впечатлений), представляет собой пространственное сужение горизонта моего “здесь”. Даже мое собственное тело по отношению к этому “здесь” — “там”.

Однако уместно все же полагать, что именно ощущение собственного тела задает ближайший пространственный горизонт моего “здесь”: в этот горизонт входит все то, до чего я могу телесно “дотянуться”, на что могу “воздействовать”, соответствующим образом — тактильно — воспринимать. Другой пространственный горизонт моего “здесь” задается непосредственным “полем видения”: сюда попадает все, что я актуально могу видеть — воспринимать соответствующим образом. “Здесь” того, что я сейчас вижу, и “здесь” того, что сейчас находится в пределах моей телесной досягаемости, различны.

Каждый пространственный горизонт моего “здесь” — заданный телесно, зрительно, звуковыми впечатлениями и т.д. — имеет также свое *инструментальное* расширение: скажем, можно расширить поле видения за счет применения бинокля, поле звуковых данных — за счет наушников; такое расширение, по существу, означает изменение горизонта ощущений (расширяя его в одном направлении, мы сужаем его в другом). Что-то при этом может исчезнуть из “поля зрения”. Однако для ситуаций удостоверения такие изменения практикуются именно с целью расширения актуального горизонта данного, в связи с тем, что исходный горизонт данности полагается исчерпанным — можно сказать, когнитивно “освоенным”.

В каждом из обозначенных горизонтов пространственной ориентации мы практикуем определенные способы удостоверения в истинности чего-либо. Имея некий предмет в “поле зрения” и сомневаясь относительно каких-то его деталей (например, если это дверь, то плотно ли она закрыта, или приоткрыта), мы можем присмотреться внимательнее, взглядеться и, таким образом, достичь новой *зрительной* очевидности по отношению к данному предмету. В горизонте, заданном зрительным восприятием, у нас “под рукой” только один способ удостоверения, но мы обретаем дополнительные возможности достижения зрительных очевидностей, расширяя соответствующий перцептивный горизонт за счет использования инструментов. Например, мы можем посмотреть на дверь в бинокль. Этот метод относится к числу *практикуемых* для данного типа объектов удостоверения; более того, если с помощью самого совершенного из оптических приборов оказывается возможным увидеть что-то такое в предмете, что опровергает прежде достигнутые очевидности, связанные с его актуальной данностью, то, пожалуй, именно очевидности второго типа, достигнутые *инструментально*, будут полагаться для данной ситуации предельными — если только “под рукой” (и в ближайшей перспективе, пока еще значима интенция удостоверения) нет более совершенного в “инструментальном” (приближающем к объекту) смысле прибора. Однако такое “предпочтение” *инструментальных очевидностей* — скорее привычка, нежели практика, согласуемая с какими-либо критериями, или, иначе говоря, критерии такого предпочтения индуктивные: часто применение инструментов приводило к результату, недоступному без их использования.

В случае тактильности взаимоотношение между телесным удостоверением и его инструментальным расширением несколько иное: вернее сказать, в ситуации удостоверения инструментальное расширение пространственного горизонта телесности не будет расширением возможностей удостоверения, как в случае зрительного удостоверения. Более того, если что-то дано нам чисто тактильным образом и мы не можем на ощупь определить, что это за предмет, то нам бессмысленно тыкать в него палкой или циркулем: инструменты, пригодные для их телесного использования, не “приближат” к нам предмет *так*, как приближает его, скажем, бинокль, расширяя горизонт видимости. С другой стороны, здесь имеет место чисто пространственное расширение, но также пригодное для удостоверения: например, если рука не достает до какой-то поверхности, а необходимо выяснить, *поверхность* это или нет, то, достав до нее палкой и ощутив “рукой” *твердость*, мы достигаем желаемого ре-

зультата и в то же время можем обнаружить, что палка функционировала в этой ситуации “как рука”.

Однако, как правило, единственный способ достичь ясности в такой ситуации, когда имеют место тактильные впечатления, и их первоначальная интерпретация вызывает сомнение — обратиться к другому источнику впечатлений: например, открыть глаза или расспросить кого-нибудь об этом предмете. Между тем обычно именно телесный способ удостоверения расширяет возможности удостоверения во множестве жизненных ситуаций, когда сомнительным оказывается что-либо видимое (тогда как, скажем, увидеть что-то чаще означает идентифицировать какие-либо звуковые данные, чем наоборот). Сколько бы мы ни вглядывались, мы можем так и не понять, реален⁶ ли очаг или только нарисован на стене. Это значит, что мы исчерпали зрительные способы удостоверения и нам остается только подойти ближе и потрогать то, относительно чего мы находимся в сомнении.

В каждом таком случае, как и в случае адекватного использования инструментов, удостоверение означает “приближение” предмета; предмет становится для нас “достижимым”. Удостоверяясь тактильно, я делаю “там” предмета своим “здесь” в пространственном смысле. Удостоверяясь зрительно или инструментально, я расширяю горизонт своего “здесь”, при том, что сам предмет все-таки остается тем, что находится “там”. В этом смысле тактильное удостоверение по отношению к другим способам пространственного удостоверения можно обозначить как удостоверяющее “ближайшим образом”, как удостоверяющее посредством изменения предметного местоположения (его “там” становится моим “здесь”).

Самой “напряженной” и проблематичной ситуацией удостоверения, несомненно, представляется удостоверение в метапространственном горизонте: тот способ удостоверения, который здесь имеет место, если его рассматривать в чистом виде, уместно будет обозначить как “умозрительный”. Какими способами мы можем “приблизить” идеальный предмет с целью его прояснения?

Рассмотрим сперва *синтетический* случай удостоверения: “атомы”, которые непосредственно не представлены ни в каком пространственном горизонте — их бытие в этом смысле идеально — мы можем увидеть (предположим, что уже можем) в электронный микроскоп, приблизив их, таким образом, инструментально. Мы в этом “приближении” делаем “атомы” пространственными объектами, вводим их в горизонт пространственного удостоверения. Однако совершенной ясности, как представляется, в этом (синтетическом) горизонте можно достичь, когда есть перспектива варьирования пространственных

способов удостоверения — например, если бы была возможность пощупать атомы руками⁷. В противном случае, в отношении того, представляют ли собой атомы пространственную реальность или “иллюзию” (в пространственном же смысле), будет сохраняться неопределенность⁸.

Во многих же случаях метапространственного удостоверения мы вообще не можем “приблизить” идеальный предмет путем его пространственной или инструментальной объективации. Между тем к “метапространственному удостоверению” мы вынуждены обращаться всякий раз, когда критический разум не удовлетворяется очевидностями, достигнутыми в отношении предмета в горизонте его пространственного удостоверения — очевидностями, которые можно обозначить общим термином (характеризующим их соответствующим образом по способу обнаружения этих очевидностей) — “очевидности присутствия”.

Эти очевидности говорят нам о том, что предмет “здесь” в специфическом смысле его *актуального присутствия* в нашем рассмотрении: это “здесь” имеет не пространственное, а скорее метапространственное значение. Эти очевидности по существу — как показал, в частности, Э.Гуссерль в “Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии” — ничего не говорят нам о реальности или идеальности предмета, о том, *как он есть*, если в ситуацию, в которой мы актуально опираемся на очевидность реальности или идеальности существования соответствующего предмета, мы не привлекаем каких-либо других “очевидностей” — проясненных или нет, достигнутых в каком-либо критическом рассмотрении или просто принятых на веру. Эти очевидности суть предметные самоданности, которые в определенной критической ситуации сами представляют собой *удостоверения* в том, что предмет как таковой “имеет место”.

Если относительно “реальности” или “иллюзорности” в пространственном смысле горизонт тактильного удостоверения представляет собой актуальный предел наших возможностей — дальше все зависит от принятой “системы верований” или от “установки сознания” по отношению к данному роду предметов — то относительно истинности некоего положения дел вообще (если вопрос о его истинности не подразумевает вопроса о его “реальности” в пространственном смысле) существующие “пределы” — иного рода. Это *умозрительные* пределы: в качестве примера такого предельного усмотрения можно привести переживание очевидной внутренней непротиворечивости некоего положения дел.

Независимо от того, какое значение мы придаем этому типу “чисто внутренних” (в отличие от “внешних”, пространственных) усмот-

рений — придаем ли мы им значение интеллектуальных интуиций или дедукций или какое бы-то ни было еще (в смысле того, *как* соответствующая очевидность достигнута) — мы здесь имеем дело с *предельным* способом удостоверения. Горизонт чисто умозрительных удостоверений не может быть расширен ни за счет обращения к пространственным способам удостоверения (поскольку чисто идеальный объект метапространственного рассмотрения⁹ не представлен пространственно), ни за счет применения инструментов. Единственный доступный здесь способ расширения горизонта удостоверения — его *интерсубъективное* расширение: обращение к опыту Других, к опыту сообщества мыслящих индивидуумов, наконец, к опыту *общезначимости*, имеющему смысл только в контексте бытия такого сообщества. Опыт Других значительно расширяет наш горизонт “мировидения”, он указывает нам на новые предметы и, в частности, на новые аспекты того, что требует удостоверения.

Но означает ли *такое* расширение горизонта также и “приближение” требующего удостоверения предмета, хотя бы в таком же смысле, в каком мы “приближаем” к себе видимый предмет, ошупывая его руками?

Ответ на этот вопрос представляется взаимоувязанным с пониманием того, насколько вообще достоверными оказываются для нас общая аналогия и частные усмотрения “подобия” и “родства” *моего Я* и *Других Я*, лежащие в основании понимания “интерсубъективности” как конститутивной основы “окружающего мира” и как “внешнего” источника истинности.

Здесь уже отмечалось, что последнее различие между моим Я и Другими “Я”, по-видимому, не может быть устранено (по крайней мере у нас нет для этого подходящих средств): это различие обособленности местоположения, телесной обособленности, обособленности ощущений и т.д. Всякое суждение, источником которого является Другой или сообщество Других соответственно, поскольку оно воспринимается мною “извне”, не может быть непосредственно “со-высказано”, “со-продумано”, “со-помыслено” и т.д.; я не могу, следовательно, иметь к нему и к тому, что высказывается, *то же самое* (не *такое же*, а именно *то же самое*) отношение, что и тот, кто понимается мною как “источник” суждения (при этом он может пониматься и как *источник истинности*). Я могу либо принять на веру *предлагаемое* мне в качестве истины мнение, либо удостовериться самому в том, что это действительно истина. Как? — либо снова обращаясь к интерсубъективному опыту общезначимости, где все значения мною *воспринимаются* подобно удостоверяемому и также долж-

ны быть с чем-то соотнесены в моем личном опыте, либо обращаясь “внутри”, к своему личному опыту, пытаясь усмотреть самостоятельно то положение дел, которое “внешним образом” (из “области” объективных истин) предлагается как истинное — то есть пытаюсь достичь “здесь” очевидности.

То, что происходит в ситуации “интерсубъективного удостоверения”¹⁰ — если это не простое принятие на веру чужого мнения и не профессиональная конвенция о принятии некой гипотезы в качестве аксиомы, необходимая для каких-то других, отличных от установления истины, целей данной группы исследователей — по сути есть соотнесение “общезначимых” истин с личным опытом очевидностей, в котором эти истины находят свое удостоверение (или не находят), и, таким образом, опосредовано подтверждается и их “общезначимость”.

Мы, таким образом, пришли к тому, что удостоверяющее обращение к опыту общезначимости представляет собой тип удостоверения “извне”, полученные этим способом значения требуют *переудостоверения* в личном опыте, либо должны приниматься на веру (и должны иметь для этого основания — что опять же указывает на необходимость субъективного “переоформления” интерсубъективно функционирующих значений). К этому же типу удостоверений сущностно принадлежит и опыт пространственных удостоверений как он был описан выше.

Единственный остающийся у нас “под рукой” способ радикально “приблизить” предмет — это относится и к пространственно представленным предметам, и к не представленным пространственно — это обратиться к внутреннему опыту чистого предметного присутствия “здесь”, где я (в предельном смысле) и достигнутые в этом горизонте очевидности единственные обладают соответствующей (необходимой для радикального “приближения”) удостоверяющей силой. Это, разумеется, не значит, что прочие способы удостоверения не могут пониматься как обладающие необходимой для соответствующего случая удостоверяющей силой; это означает только — но представляется достаточно важным — что, ставя задачу радикальной критики в отношении “достоверного” и в отношении того, *как* нечто достоверное “имеет место”, мы должны принимать в расчет опыт “внутреннего” удостоверения как “последний горизонт удостоверения”, в котором обнаруживаются (или нет) предельные очевидности в отношении в том числе и “внешним” образом удостоверенных “положений дел”.

Однако, с другой стороны, такие “внешние” способы удостоверения истинности некоего положения дел как доказательства или чужие свидетельства выполняют вполне определенную проясняющую

функцию в ситуации удостоверения — установления очевидностей. Расширяя наш “горизонт” предметной данности, полученный нами извне чужой опыт создает дополнительные возможности для удостоверения в конкретной ситуации. Доказательство показывает нам, как изначально неясное суждение *может быть* ясным. Опыт Других в отношении интересующего меня предмета может высветить для меня новые его аспекты, которые в моем индивидуальном сознании даже не были представлены: таким образом, интерессубъективно расширяется индивидуальный горизонт представленности данного — того, что требует удостоверения. То есть чужой опыт и наличное объективное знание, имеющее интерессубъективный характер, в ситуации индивидуального удостоверения создают условия для достижения нами желаемой очевидности, каковы условия, разумеется, могут и не быть выполнены в личном опыте. В этом смысле обращение к чужому опыту, к “внешнему” знанию также представляет собой “приближение” предмета, требующего удостоверения — подобное инструментальному приближению.

- 1 “Первичные” в порядке “самоориентирования” в мире. Само понимание различия между “здесь” и “там”, как представляется, возможно исключительно на основании этих первичных усмотрений в отношении собственного “местоположения”.
- 2 Хотя такое смыслополагание вполне возможно в контексте мистического опыта или какого-либо другого “маргинального” опыта — например, во сне.
- 3 Но не обязательно так: достаточно того, что некая часть окружающего мира выделена для меня как место моего актуального присутствия и в этом смысле представляет собой некое единство, определенное в отношении моего местоположения.
- 4 Как это делает Гуссерль в работе: *Husserl E. Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology* /Trans. by D. Cairns. The Hague: Nijhoff, 1960. Fifth Meditation.
- 5 Хотя понятно, что его реакция на мое воздействие будет отлична от реакции просто внешних предметов, не наделенных значением “Другого Я”. Это будет реакция другого тела, другого организма, другой воли, другого разума и т.д., что не может не послужить дополнительным основанием для аналогий и установления подобия.
- 6 “Реален” в смысле возможности обнаружения пространственных характеристик предмета — определения его как *res extensa*.
- 7 Хотя бы для того, чтобы иметь возможность отделить бытие атомов от бытия микроскопа, чтобы быть уверенным, что само “существование атомов” не есть результат “использования микроскопа”.
- 8 Здесь следует отметить, что вообще в отношении удостоверения “реальности” или “иллюзорности” бытия предметов, предварительно осмысленного как “внешнее”, тактильность функционирует как горизонт преимущественно удостоверения.

товеряющих данных. Сомневаясь в отношении чего-либо, представленного исключительно звуковыми впечатлениями, мы пытаемся обратиться к этому предмету зрительно, чтобы удостовериться в том, что источник звука есть некая “реальность”; однако эта “реальность” может оставаться сомнительной, пока мы не прибегнем к тактильному ее удостоверению. Разумеется, и после этого у нас могут оставаться сомнения в том, не обманывают ли нас все чувства — хотя в обыденной действительности этого, как правило, не происходит — тогда единственное, что нам остается, это либо принять какую-то новую “систему верований”, либо радикально поменять свою “позицию” в отношении того *как есть* предметы, имеющие для нас значение “внешних” — например, так, как это сделано Э.Гуссерлем в рамках его “феноменологической установки”.

- 9 Всякий вообще предмет может быть объектом метапространственного рассмотрения, независимо от его “реальности” в пространственном смысле, но мы здесь говорим именно об идеальных “положениях дел”, которым в окружающем мире не соответствует никакая фактичность “присутствия” (в описанном выше смысле).
- 10 Взято в кавычки, поскольку, как мы увидим, то, что так обозначено, не является реально удостоверением, но сама эта ситуация обращения к интерсубъективному опыту задает свой горизонт удостоверения, которое представляет собой не что иное, как новое обращение к личному опыту очевидных усмотрений.

Джон Уиздом.
Концепция философских парадоксов

Размышления об особом характере философских вопросов, аргументов, о способах разрешения философских проблем занимают важное место в работах представителей Кембриджской школы “анализа обычного языка”, в частности – Джона Уиздома. Приняв в целом концепцию философии, предложенную поздним Л. Витгенштейном, Д. Уиздом подходит к проблемам, занимающим философов, как *языковым*, то есть возникающим на уровне вербализации, рационального (концептуального) уяснения “сверхэмпирических сущностей”. Особое внимание он уделит тому обстоятельству, что традиционные философские высказывания часто приводят к парадоксам (апориям, антиномиям, дилеммам). Из этого, однако, не следует, по его мнению, что они в принципе неполноценны и бесполезны. Чтобы выявить специфику метафизических противоречий, Уиздом различает три типа споров: *эмпирические*, *логические* и *“конфликтные”*. Первые решаются наблюдением и экспериментом, вторые – ссылкой на “точные правила употребления” слов и выражений, наконец, третьи – разрешаются только установлением новой конвенции, то есть договоренности употреблять или не употреблять некоторое слово в подобных обстоятельствах.

В статье “Философские замешательства” (1936)¹ Уиздом по-своему прорабатывает мысль Витгенштейна, что философские утверждения являются словесными рекомендациями, призванными прояснить, сделать более понятным реально применяемый язык. Еще по выходе “Логико-философского трактата” Витгенштейна (1922) Уиздом осознал бесспорность тезиса “язык вуалирует мысли”. Этот тезис предполагал, что обычные формы выражений способны скрывать истинную природу заключенной в них мысли, вызывая тем самым концептуальные замешательства. Уиздом соглашается с тем, что философские размышления носят проясняющий характер, а используемая в них терминология способна обнаруживать сходства и различия, не выявленные в обычном языке. иначе говоря, он становится на точку зрения, что сила философского ума – в языковой пронизательности, что, концептуально проясняя язык, философы тем самым выявляют и преодолевают лингвистическую путаницу.

Однако характеристики, которые Уиздом дает философии, несколько уклончивы, неоднозначны. Это вытекает из его твердого убеждения в том, что философские теории одновременно и проясняют мысли, и вводят в заблуждение. Для него несомненно, что оба эти момента должны быть подчеркнуты не порознь, а вместе. Уиздом не питает надежды на то, что это осложнение преодолимо, что можно прийти к философским заключениям, которые уже больше не введут в заблуждение. Ввести в заблуждение, а затем посредством сложных усилий привлечь внимание к тому, что сказанное и дезориентирует и нет, — это все, что могут сделать философы.

Отмечается также, что взгляды философов не укладываются в каноны строгой логики. Объясняется это тем, что в “критических” (запутанных, вызывающих замешательство) пунктах философского рассуждения обычные логические аргументы не “срабатывают”. Не действуют и эмпирические аргументы: ведь положения философов носят *априорный* характер. Единственно, что срабатывает — это концептуальные аргументы: требуется концептуальный “прорыв”, то или иное переосмысление понятий (новшество в сфере языка). Таково заключение Уиздома. Его главный тезис таков: философские парадоксы — это словесные рекомендации, в основе которых лежат неосознанные мотивы.

В сборнике статей “Философия и психоанализ” (1933–1953) Уиздом, вслед за Витгенштейном, поясняет: с чисто логической точки зрения философские высказывания — не что иное, как *тавтологии*. Однако отвергать их как чистые тавтологии непродуктивно: ведь тем самым мы откажемся и от поиска разрешения связанных с ними парадоксов, а между тем в процессе такого поиска достигается ценное понимание сути проблемы. По мнению Уиздома, философские положения чем-то напоминают высказывания невротика, которыми тот руководствуется, не вполне им веря². Для расшифровки философских парадоксов требуется особый анализ, не носящий строго логического характера, а скорее напоминающий рассказ, в котором простым языком объясняется, что побуждает нас отвечать на какие-то вопросы “да” или “нет”. Философские положения, продолжает Уиздом, не дают ничего нового, но разъясняют известное — “то, что присутствует в очевидном, а не позади или вне него”³. Иногда же, как в случае некоторых высказываний Ницше, они резко и прочно изменяют смысл слов и придают языку новые формы⁴.

К наиболее запутанным из всех философских высказываний Уиздом относит утверждения: мы фактически не знаем прошлого, будущего, материальных объектов, сознания других людей. На фило-

софские аргументы, ставящие под сомнение такого рода “знание”, не просматривается, с его точки зрения, никаких удовлетворительных контраргументов. Ссылки на аналогию в этих случаях не помогают. Так, например, восприятие огней, зажженных в настоящий момент на той стороне улицы, может (по аналогии с прежним опытом) свидетельствовать о происходящей там вечеринке. Но ведь мы не можем располагать восприятием прошлых или будущих *событий* или *материальных объектов*, которые могли бы связывать — по аналогии — с нашими восприятиями в данный момент. Дело в том, поясняет Уиздом, что положения “вещь выглядит так-то” и “вещь такова” — далеко не одно и то же. С точки зрения скептика, самое большее, что можно утверждать, — так это что в данный момент времени в данном месте вещь представляется человеку такой, но не что она такова. Иначе говоря, получается: никто в действительности не знает, какова вещь сама по себе. Для этого люди не располагают *всеми* необходимыми основаниями.

Такова примерно ситуация с *парадоксом познания* в разных его вариантах. В обыденном смысле слова “знать” мы, конечно, знаем вещи, знаем прошлое, будущее, и сознание других людей. Отрицать это, пожалуй, было бы лукавством. Однако в более строгом смысле слова мы не *знаем* и не можем *знать* ничего, кроме непосредственно данного, если, конечно, можно говорить, что мы *знаем* хотя бы это. То есть рассуждение упирается в то, что нам не дано непосредственно постигать *вещи* в отрыве от их проявлений, как не дано непосредственно постигать то, чего уже нет либо еще нет. Да и мы никогда не сможем знать сознание других людей так, как они знают его сами. Все это — сюжеты, тщательно анализировавшиеся в трудах позднего Витгенштейна, который уверенно отнес такие философские трудности к логико-концептуальным. Они вызывали у него живой интерес и разбираться с ними он считал важной задачей философа. Д.Уиздом в целом принимает точку зрения Витгенштейна и развивает этот подход. Он предостерегает против недооценки подобных проблем, считая необходимым логический анализ заводящего нас в тупик обыденного употребления слов (в данном случае слова *знать*). Такой анализ, по мнению Уиздома, выявляет те многообразные функции понятий, которые нивелирует обычный язык, ввергая нас в ситуации философских замешательств и парадоксов.

Тщательный содержательный анализ таких ситуаций мыслится как своего рода философская пропедевтика. Разъясняется: в тех случаях, когда перед нами разворачивается целый клубок соображений, заставляющих то соглашаться со скептиком, то спорить с ним, мы, по сути, еще только вступаем на путь постижения сложных философ-

ских вопросов и возможных способов аргументации *pro* и *contra* тех или иных ответов. Анализ парадоксов на уровне обычного речевого разумения подготавливает почву и для более формального логического подхода. Но лидирует все-таки концептуальный анализ обычного языка в его действии, работе. К тому же только к логике — будь она формальной или неформальной — дело не сводится. По убеждению Уиздома, к восприятию философских идей причастен и наш иррациональный опыт, не подвластный четкому логическому выражению.

Уиздом обращает внимание на то, насколько убедительными представляются многие из, казалось бы, совершенно искусственных философских аргументов. Взять, например, аргумент скептика о том, что о чужом сознании я не могу знать лучше, чем тот другой человек, что мне недоступна вся совокупность сведений о сознании другого, что здесь имеется принципиальный барьер, который не в силах преодолеть даже телепатия. Ведь и ощущения, полученные с помощью телепатии, все еще являются моими ощущениями. Таким образом, хотя в обыденном смысле мы, конечно, знаем о сознании других людей (и абсурдно отрицать это), но есть такой смысл слова *знать*, в котором знание о сознании других людей необходимым образом исключается⁵. Отмахиваться от данного затруднения, по мысли Уиздома, не следует: ведь в конце концов оно так или иначе отражает наше реальное *одиночество*, которое можно как-то оспорить, но не преодолеть, некий “конфликт в человеческом сердце, которое страшится чуждости (*otherness*) других людей, но в то же время нуждается в ней”⁶.

С логической же точки зрения Д.Уиздом приходит к выводу, что характерные философские вопросы — это не подлинные вопросы в собственном смысле этого слова, а род *головоломок* или *парадоксов*, ибо они допускают противоположные и, в известном смысле, равноценные ответы. Об этом убедительно свидетельствует, по его мнению, в частности, вопрос о существовании внешнего мира, с которым действительно издавна связано немало головоломок. Так имеющий давнюю историко-философскую традицию вопрос: “Являются ли наши ощущения достаточным основанием для заключения о существовании предметов внешнего мира?” — одновременно дает повод для двух противоположных ответов: да и нет⁷. Причем отрицательный ответ ведет к скептицизму, поскольку других оснований для вывода о существовании внешнего мира не указывается. А утвердительный ответ оборачивается солипсизмом, так как предполагает изоляцию субъекта, его замкнутость в границах своих чувственных впечатлений. В итоге, как и в дилеммах Райла, ситуация выглядит безвыходной: ни один из ответов не может считаться удовлетворительным. Уиздом умозак-

лючает: каждый из двух противоположных ответов что-то разъясняет и в то же самое время что-то затемняет, притом затемняет, запутывает как раз то, что другой освещает, и наоборот⁸.

Причины появления такого рода головоломок — или, как сказал бы Витгенштейн, “мысленных замешательств”, “интеллектуальных судорог” — Уиздом объясняет, в общем, тоже по-витгенштейновски. Дело упирается, по его мнению, в языковую неопределенность, возможность разной интерпретации одних и тех же слов, выражений, — если не дать им дополнительных пояснений, уточнений. В случае приведенного выше затруднения Уиздом советует вести поиск *уточненных* ответов. Так выражение “ощущения не являются основанием для заключения о самих предметах” может иметь разный смысл, или разные интерпретации. Оно может означать: ощущения непригодны в качестве основания для заключения о вещах, и существуют другие, более веские основания. Но возможен и другой смысл: иных оснований для заключения о предметах, кроме ощущений, в нашем распоряжении нет, а те, что есть, неполноценны для этой цели.

С двусмысленностью некоторых выражений Уиздом связывает и двойственный ответ на другой “головоломный” философский вопрос — тоже из числа тех, что разбирал Витгенштейн, — “Может ли один человек делать то же самое, что делает другой человек?”. Вопрос этот влечет два, казалось бы, очевидных ответа: “конечно может” и — “ясно, что не может”⁹. В данном случае противоположные ответы обусловлены, так считает Уиздом, двусмысленностью выражения “тот же самый”. Анализ подобных ситуаций, как правило, устанавливает такую двусмысленность и указывает, что именно она послужила основанием для противоположных ответов. Притом ответы эти характеризуются как равноценные, и объясняется это тем, что равно употребляемы разные значения данного выражения, ни одно из которых не может вытеснить другое. Это, по сути, Уиздом и приравнивает к решению парадокса.

Другой типично философский вопрос, рассматриваемый в работах Уиздома, относится к давней и трудной проблеме *чужого сознания*. “Можем ли мы знать и как мы можем знать мысли и чувства другого человека?”. Ответ на этот вопрос опять-таки парадоксален. С одной стороны, предполагается утвердительный ответ, подкрепляемый соответствующими фактами осведомленности тех или иных лиц о внутренних состояниях других людей. С другой стороны, как бы есть веские основания для противоположного ответа: “Мы не можем знать чужое сознание”, ибо только субъекту переживания оно дано во всей своей непосредственности. Анализу проблем чужого опыта, чужого

сознания уделено много страниц в поздних работах Витгенштейна. Продолжая размышления Витгенштейна, Уиздом вносит ряд новых уточнений в понимание сложной практики употребления высказываний, вариаций их значений, с учетом индивидуальности субъекта размышления и многообразия ситуаций, к которым может обращаться философская мысль. В частности, философ-аналитик подмечает, что одно и то же предложение — применительно к двум разным людям — может значительно менять свой статус: наполняться разным смыслом, сопрягаться с несовпадающими формами поведения, по-разному обосновываться и пр. Обращается, например, внимание на то, что высказывания “А голоден”, “А сердит” и т.п. (у Витгенштейна “А испытывает зубную боль” и др.) имеют для А несколько иное значение, чем для всех остальных — увязаны с непосредственным ощущением соответствующих состояний, влекут иные действия и т.д.¹⁰. Разный смысл для разных людей предложение может получать, по мысли Уиздома, в зависимости от временной, пространственной и др. близости или удаленности соответствующих событий по отношению к тому или иному лицу, индивидуальным позициям, вариациям его персонального опыта. Вот одна из известных иллюстраций этой мысли Уиздома: радио передает по всей стране сообщение о том, что в данный момент на Флит Стрит пылает огонь. Понятно, что в зависимости от местонахождения людей у них разные возможности засвидетельствовать истинность данного сообщения. Его непосредственная проверка доступна тем, кто поблизости живет или по каким-то причинам находится неподалеку от пожара. Жители же других городов располагают лишь косвенными возможностями подтверждения.

Примечательно, что, рассматривая разные случаи вариаций индивидуального опыта и его речевых фиксаций, Витгенштейн в аналогичных ситуациях чаще акцентировал все же противоположную — по сравнению с Уиздомом — сторону дела — внеперсональный, социально-коммуникативный характер языка. Он подчеркивал, что, при всей неповторимости индивидуального опыта, особой, непосредственной его принадлежности именно данному человеку, язык во всех случаях остается явлением социальным — исторически выработанным и прочно закрепленным средством коммуникации, взаимопонимания людей. Для языка, для характеристики значений слов, фраз, текстов важны прежде всего правила, нормы работы языка, а не индивидуальные особенности болевых, вкусовых и пр. ощущений и переживаний. На первый план Витгенштейн выносил *коммуникацию* как социальную среду речевого разумения, придавал именно этому принципиальное значение, здесь усматривал ключ, основу всех дальнейших уяснений

человеческого опыта, сознания и др. Широко известны его соображения о невозможности приватного, *персонального языка*. Как бы ни были индивидуальны ощущения, чувства у разных людей, — пояснял он, — значения выражений, фиксирующих этот опыт, принадлежат языку с его коммуникативными правилами. Одним словом, Витгенштейн подчеркивал независимость языковых значений от какого-то особого индивидуального опыта. Вариации же в работе языка в связи с асимметрией опыта от первого и от третьего лица, асимметрией близкого и далекого (во времени, пространстве и др.) он “улавливал” аналитической практикой *языковых игр*.

В принципе Уиздом был ориентирован так же, но направлял внимание и на другую сторону дела. В частности, он позволял себе спускаться с уровня *правил* языка и “языковых игр” как социальных практик, *форм жизни*, и к *индивидуальным переменным* речевой прагматики. Он готов был учитывать многообразие форм отношения знаков к субъектам, с учетом их *индивидуальной* множественности, местонахождения, времени жизни, разной психологии и пр. Если поздний Витгенштейн широко включил в свои исследования логическую прагматику, то в работах Уиздома в известной мере присутствует уже и реальная, жизненная прагматика. Он мысленно адресует сообщение о пожаре на Флит Стрит тем, кто находится вблизи пожара, и тем, кто находится далеко и задается вопросом: имеют ли эти слова *то же самое* или *иное* значение для одних и других? Ответ философа-аналитика таков: в обычном смысле слова “значение” оно будет единым для указанных случаев, при уточненном уже подходе выявится различие. При вариациях субъектов речевых актов, их местоположений и т.д. будут варьироваться и прагматические (операциональные, поведенческие и др.) аспекты значений. В частности, на вопрос: что человек должен делать здесь и сейчас, если он знает язык?¹¹ — невозможен стандартный ответ. В самом деле, продолжая самостоятельно размышление философа, можно подметить, скажем, что ситуация “врач — пострадавший”, в которой применяются высказывания о болевых ощущениях, понятно, даст нам вариации “значений” соответствующих фраз, в зависимости от того, кто из них высказывает суждения о боли, от наличия подобного болевого опыта у врача и т.д. Понятно также и то, что рассуждения о чувственных впечатлениях, переживаниях, не испытанных данным человеком, хотя в целом понятны ему, если он знает язык, но, несомненно, имеют некий изъян, дефект значения, поскольку, взятые лишь на уровне общепринятых языковых правил, не подключены к его живому индивидуальному опыту. Вспомним реплики Витгенштейна: разве можно рассказать, как пахнет кофе

или звучит кларнет? Все это согласно его концепции — невыразимое, невысказываемое, которое постоянно присутствует в нашем опыте, нашей жизни и без которого язык не мог бы состояться и работать.

Какого же рода словесные рекомендации характерны, с точки зрения Уиздома, для философии? Согласно традиционной точке зрения философ взаимодействует разные области бытия — материальные объекты и чувственные данные, факты и ценности, и др. Но такой ответ может вызвать недопонимание, создать впечатление, будто есть странные сущности — чувственные данные, ценности. Менее ошибочно, согласно Уиздому, думать о философе как о человеке, который “описывает логику” различных классов предложений — разъясняет нам, каким образом они обосновываются, проверяются и т.д. Если философ начинает рассматривать “отношение между фиктивными и реальными предметами”, “различие между фактами и ценностями” и т.п., он погрязает в дебрях метафизики и пустынях логического анализа. Обсуждение же логики различного типа предложений уточняет и сужает их предмет и может протекать довольно успешно.

Итак, философы, как считает Уиздом, интересуются сходством и различием в употреблении предложений. *Философские парадоксы* полезны, с его точки зрения, так как проливают свет на эти сходства и различия. Так парадоксальное заявление позитивиста, что “метафизические утверждения бессмысленны”, привлекает внимание к различию между логикой науки и логикой философских положений. Утверждение о том, что мы никогда в действительности не можем знать о наличии сознания у других людей, помогает понять, что утверждения о сознании других людей не верифицируемы тем способом, что утверждения о стульях, столах и пр. Эту мысль Уиздом иллюстрировал в своих статьях “Чужие сознания”.

И все же, философ сознает: с помощью таких разъяснений трудно передать характерную напряженность, взволнованность метафизических споров. Почему словесные рекомендации вызывают такой накал? Ключ к этой проблеме он пробует подобрать с помощью специально интересующего его *психоанализа*. Вслушиваясь в утверждения философов, упорно настаивающих: “Мы никогда не сможем узнать мыслей и чувств других людей”, сразу вспоминаешь хронические сомнения невротика.

Попытка соединить идеи философии “обычного языка” с психоанализом — одна из особенностей позиций Дж.Уиздома. В сборнике статей “Философия и психоанализ” проводится некоторая аналогия между теми “тупиковыми ситуациями” (апориями, антиномиями, парадоксами), которые постоянно возникают в ходе

философствования, и состояниями невроза. Головоломки, проявляющие себя в “парадоксах”, Уиздом характеризует как своего рода “философские неврозы”. Аналогия эта пришла ему в голову тоже не без влияния Витгенштейна, считавшего, что концептуальные трудности, тупики рассуждения — это главное в философии, и что задача философа — помочь справиться с той или иной трудностью подобного рода, “показать мухе выход из мухоловки”. Философский вопрос, заводящий нас в концептуальный тупик, следует — метафорически выразил свою мысль Витгенштейн — лечить, подобно болезни. Причем концептуальные сбои столь разнообразны, нестандартны, что невозможно придумать какую-то одну терапию, требуются очень разные аналитические практики для разных концептуальных сбоев, ловушек — как бы разные терапии. Продолжая этот “медицинский” метафорический ряд, Витгенштейн связывает главную причину философских недугов с однообразной диетой — когда люди питают свое мышление только односторонними примерами, сужают, делают однообразным поле своих размышлений. Отсюда “терапия” мышления, постоянно сталкивающегося с “парадоксами”, предполагает отрешение от приверженности обедненному (абстрактному и безжизненному) языку, использование многообразных мыслительно-речевых практик (“языковых игр”). Отталкиваясь от этих вскользь сказанных фраз Витгенштейна, не питавшего особого пиетета к психоанализу Фрейда, Уиздом пришел к выводу, что “чисто лингвистическая трактовка философских конфликтов нередко неадекватна”¹², что, стало быть, одного лингвистического анализа недостаточно. Философы втянуты в дрящущиеся десятилетиями (и веками!) философские дискуссии, польза которых порою сомнительна. Они нередко приводят к разладу философа с самим собой, что в целом характерно для невротиков, а в философии может проявиться в еще более тяжелой форме. Мысли о невротическом источнике и бесперспективности философских споров далеки от оптимизма и тяготеют скорее к позитивистскому представлению о бесплодности философствования. При этом Уиздому казалось, что он следует Витгенштейну, и отчасти это верно. Однако в главном их позиции совершенно разные. В устах Витгенштейна даже в ранний, логико-философский, период творчества, тезис о “бес-смысленности” философии не был оценочным и тем более дискредитирующим дело философа, которому Витгенштейн придавал очень большое значение.

В “лабиринтах метафизики”, писал Уиздом, слышится тот же шепот, что слышен на лестнице в трибунал, который у Кафки всегда находится этажом выше. Философ постоянно думает о себе, как о че-

ловеке, стремящемся к цели, — скажем, к непосредственному проникновению в сознание других людей. И это характерно для него даже тогда, когда, как в случае невротика, никакой результат не свидетельствует о достижимости этой цели. Но забыв о цели и думая о философском труде как о повторяющемся описании уже однажды постигнутой сути, мы понимаем, в чем состоит его истинная ценность. Итак, Уиздом начинает с разграничения, даже резкого противопоставления логических и “конфликтных” (философских) споров, а затем — таков его стиль — смягчает это различие, размывает резкие границы. Или же утверждает, что философские парадоксы есть словесные рекомендации, а затем смягчает и это утверждение. Отсюда результат его мышления всякий раз незавершен, открыт, неопределенен. Он как бы постоянно хочет добавить: “Да, но с другой стороны...”, невольно демонстрируя пребывание философствующего человека между “да” и “нет”, в ситуации длящегося, неизбывного “парадокса”.

-
- 1 *Wisdom J.* Philosophical perplexity// Proceedings of the Aristotelian Society. 1936.
 - 2 *Wisdom J.* Philosophy and Psycho-Analysis. Oxford: Basil Blackwell. 1953. P. 116 etc. P. 228.
 - 3 Ibidem. P. 228.
 - 4 Ibidem. P. 225.
 - 5 *Wisdom J.* Other Minds. Oxford, 1952. P. 208.
 - 6 Там же. С. 217.
 - 7 *Wisdom J.* Other Minds. P. 246.
 - 8 Ibid. P. 247.
 - 9 См.: *Wisdom J.* Philosophy and Psycho-Analsis. 1953. P. 177.
 - 10 *Wisdom J.* Other Minds. P. 211.
 - 11 Ibidem. P. 215.
 - 12 *Wisdom J.* Philosophy and Psycho-Analsis. P. 181.

Семантические идеи Х.Патнэма

На протяжении всей истории аналитической философии проблема значения была и остается одной из ее центральных тем. Семантические исследования последних десятилетий лишней раз подчеркивают неослабевающий интерес философов к этой проблеме. Можно без преувеличения сказать, что “антименталистская” критика “традиционной” теории значения является одним из наиболее важных событий в аналитической философии последнего времени. Начало этой критике положили создатели так называемой “новой теории референции”, в число которых входит видный американский философ и логик Хилари Патнэм. Рассмотрению его семантических идей и посвящена настоящая статья.

Параллельно с Патнэмом, хотя и независимо от него, несколько других философов (К.Доннелан, С.Крипке, Д.Каплан и др.) выдвинули близкие идеи по проблеме значения, что и послужило основанием для объединения этих идей под общим названием “новой теории референции”. Несмотря на очевидное концептуальное сходство, подходы упомянутых авторов, безусловно, имели и различия, обусловленные во многом тем, что они применялись к анализу различных категорий языковых выражений: имен собственных (Крипке, Доннелан), терминов естественных видов (Крипке, Патнэм), индексальных выражений (Каплан).

Мы сможем лучше понять место новой теории референции в контексте современных исследований по проблеме значения, если посмотрим на нее как на проявление одной важной тенденции в развитии философии языка. Со времен Декарта и Локка философы, как правило, придерживались той точки зрения, что слова и выражения нашего языка являются знаками идей и используются прежде всего для выражения наших мыслей. Дж.С.Милль и Г.Фреге положили конец такому пониманию языка, провозгласив, что наши слова служат для обозначения объектов в реальности, а не идей в нашем сознании. Основной функцией языка, с их точки зрения, является вычленение предметов в окружающем нас мире с тем, чтобы высказывать о них истинные утверждения. Поместив на место ментальных образов предметы окружающего мира, Милль и Фреге, однако же, не полностью изгнали идеи из теории значения. Так, согласно Фреге, значение сло-

ва представляет собой двухкомпонентное образование: слово обозначает некоторый объект и выражает некоторый смысл (или идею), т.е. то, что мы мысленно схватываем, когда понимаем слово. Это понятие “смысла” (у Милля – понятие “коннотации”) и образует тот “менталистский” элемент, который позволил ряду современных философов отнести теорию значения Фреге к картезианской “менталистской” традиции. Этот менталистский элемент еще более усилен постулатом Фреге о том, что смысл языкового выражения определяет его предметное значение, или, в современной терминологии, его референцию. Это следует понимать так, что референтом слова будет тот объект, который удовлетворяет характеристикам, включенным в смысл этого слова, т.е. смысл задает “путь” к референту, позволяет соотнести слово с определенным элементом мира. Своей семантической концепцией¹ Фреге во многом задал парадигму всех последующих рассуждений о значении в рамках аналитической философии. В то же время в развитии философии языка после Фреге просматривается отчетливая тенденция избавиться от понятия смысла и, таким образом, довести до конца дело, начатое Миллем и Фреге. Это объясняется не в последнюю очередь тем, что понятие “смысла” не поддается выражению в формальном виде и его трудно анализировать логико-математическими методами. Поэтому аналитические философы, для которых строгость и точность анализа всегда были важными атрибутами метода философствования, стремились свести к минимуму или вообще устранить из теории значения понятие смысла. История аналитической философии в XX веке знает немало попыток представить отношение между языком и миром как прямое, не опосредованное никакими ментальными сущностями². Новая теория референции является очередной попыткой в этом направлении. Ее главный тезис не нов: референция важнейших категорий языковых выражений (имен собственных, терминов естественных видов и индексальных выражений) устанавливается без посредничества смысла. Новизну этой теории составляют способ обоснования этого тезиса и предложенный взамен механизм установления референции.

Как уже отмечалось, новая теория референции была предложена как антитеза традиционному подходу. Но что в данном случае понимается под “традиционной” теорией? Сторонники новой теории референции, как правило, указывают, что традиционная теория значения восходит к идеям Фреге и Рассела и представляет собой ту совокупность положений, которую обычно излагают в учебниках и справочных изданиях по семантике и на которую явно или неявно опираются современные философы, когда рассуждают о значении. При

формулировке традиционной теории современные авторы обычно используют не предложенные Фреге понятия смысла и предметного значения, а синонимичные им понятия интенционала и экстенционала, введенные Карнапом³. Помимо тезисов Фреге о двух компонентах значения и об определении экстенционала интенционалом традиционная теория, по мнению ее современных критиков, содержит также положение о том, что смысл (или интенционал) языкового выражения представляет собой множество дескрипций свойств и характеристик, которые присущи обозначаемому им объекту (или объектам). Это положение восходит к теории дескрипций Рассела, согласно которой даже обычное имя собственное является “скрытой” или “сокращенной” дескрипцией. Очень важную роль в традиционной теории значения играет понятие аналитической истины, которое позволяет описать механизм установления референции. Предложение считается аналитическим, если его истинность устанавливается на основе интенционалов входящих в него терминов. Если Р – свойство, входящее в интенционал термина Т, то утверждение “Все Т есть Р” является аналитически истинным, а в соответствии с традиционной трактовкой аналитической истины оно является априорным и необходимым. Отсюда следует, что обладание характеристиками, включенными в интенционал термина, образует необходимое и достаточное условие для отнесения объекта к экстенционалу данного термина.

Хотя изложенную совокупность положений вряд ли можно приписать какому-либо конкретному философу, она, по мнению сторонников новой теории референции, образует квинтэссенцию традиционного подхода к проблеме значения и потому является главным объектом их критики.

С разработкой новой теории референции связан довольно большой период в творчестве Патнэма, охватывающий десятилетие с середины 60-х годов по середину 70-х годов. В течение этого периода вышли такие важные статьи Патнэма как “Возможна ли семантика?” (“Is Semantics Possible?”, 1970), “Значение и референция” (“Meaning and Reference”, 1973), «Значение “значения”» (“Meaning of Meaning”, 1975), а в 1975 году Патнэм опубликовал второй том своих философских работ “Сознание, язык и реальность” (“Mind, Language and Reality”), в котором были суммированы и обобщены полученные результаты. Семантическая концепция имеет необычную судьбу в творчестве Патнэма, которого отличает неустанный философский поиск, выражающийся в разработке все новых и новых решений и в довольно частой смене своих взглядов. Меняя свою позицию по тому или иному вопросу, Патнэм не устает подчеркивать приверженность, в

главном, своим прежним семантическим идеям. Создается впечатление, что теория референции представляет собой то немногое в убеждениях Патнэма, что сохраняет “инвариантность” на всем протяжении его богатой изменениями творческой биографии. Но это не совсем так. Поскольку эта теория занимает важное место в обосновании предложенных им на разных этапах своего творчества концепций реализма, при всей неизменности формулировок ряда ключевых положений этой теории, они получают очень разное истолкование в контексте этих разных концепций реализма, последовательно развиваемых Патнэмом.

Патнэм разработал свои критические аргументы и конструктивные семантические идеи применительно к терминам естественных видов. Термины естественных видов — это слова, служащие наименованиями природных веществ, животных, растений и физических величин (например, “вода”, “тигр”, “лимон”, “электричество” и т.д.). К этой категории языковых выражений относится большинство научных терминов. Помимо такой общей характеристики не было предложено никакого строгого определения терминов естественных видов, однако специфику этих терминов призвана раскрыть их теория референции, которую поэтому и называют теорией естественных видов.

По существу, Патнэм выдвигает два основных аргумента против традиционной трактовки значения общих терминов (разновидность которых составляют термины естественных видов). Первый аргумент, изложенный в статье “Возможна ли семантика?” (1970), по своему характеру очень близок к критике традиционной теории имен собственных в работах Крипке и Доннелана⁴. Согласно этому аргументу неудовлетворительность традиционного понимания значения общих терминов станет совершенно очевидной, если попытаться определить в традиционном духе значение какого-нибудь термина естественного вида, например термина “лимон” или “золото”. При традиционном подходе значение термина “золото” формулируется в виде дескрипции “тяжелый, неокисляющийся, твердый металл желтого цвета, растворимый в царской водке” или в виде любой другой аналогичной дескрипции, и предполагается, что любой объект, обладающий перечисленными свойствами, является золотом. Неадекватность такой трактовки Патнэм видит в том, что естественный вид может иметь аномальных членов, которые не удовлетворяют соответствующей конъюнкции свойств, но тем не менее принадлежат к данному естественному виду. Например, “зеленый лимон (который так никогда и не пожелтеет) все же является лимоном, тигр с тремя ногами — все же тигр, а золото в газообразном состоянии не перестает быть золотом”⁵.

Другая трудность, с которой сталкивается традиционная теория, состоит в невозможности указать такую конъюнкцию свойств, которая позволила бы выделить естественный вид единственным образом. Никогда нет гарантии, по мнению Патнэма, что не будет обнаружено такое вещество или животное, которое полностью удовлетворяет дескрипции свойств соответствующего естественного вида, но которое тем не менее в силу своей внутренней природы не принадлежит к данному виду.

Итак, основная идея этого аргумента состоит в следующем: ни одно из свойств, обычно включаемых в интенционал термина естественного вида, не годится для аналитического определения этого вида, поскольку согласно традиционному истолкованию аналитической истины она должна быть априорной и необходимой, а ни одно из указанных свойств нельзя считать необходимым, так как принадлежность объекта к некоторому естественному виду может не зависеть от обладания этими свойствами. Однако интенционал слова может содержать дескрипции существенных свойств естественного вида, которые являются необходимыми. Например, интенционал слова “вода” мог бы содержать дескрипцию “иметь химическое строение H_2O ”. Однако, согласно Патнэму, это возражение не способно устранить выявленную несостоятельность традиционного подхода, поскольку существенные свойства также не пригодны для аналитического определения естественных видов. Утверждение “Вода есть H_2O ” не является аналитически истинным, поскольку его истинность, будучи вопросом научного открытия, не является априорной. Вполне возможно, что это утверждение окажется ложным, если когда-нибудь обнаружатся серьезные ошибки в химической теории.

Второй аргумент Патнэма против традиционной теории значения поднимает более глубокий пласт проблем. Согласно этому аргументу традиционная теория значения опирается на два допущения, которые не могут быть одновременно истинны. Первое допущение устанавливает, что понимание значения слова связано с пребыванием в определенном ментальном (или психическом) состоянии. Это допущение лежит в основе характерного для традиционной теории отождествления интенционала (или смысла) с концептом и в признании того, что концепты должны каким-то образом опосредоваться ментальными репрезентациями. Второе допущение связано с тем фактом, что интенционал слова определяет его экстенционал, в том смысле, что интенционал образует необходимое и достаточное условие для вхождения объекта в экстенционал. Если принять указанные

допущения, то нужно признать, что “происходящее в нашей голове” должно детерминировать то, на что указывают наши слова.

Однако, считает Патнэм, ментальное состояние не может определять экстенционала термина. Для доказательства этого Патнэм предложил небольшой научно-фантастический рассказ о Земле-Двойнике и воде: где-то далеко в космосе существует планета “Земля-Двойник”, которая во всем похожа на Землю, за тем исключением, что океаны, моря и реки на этой планете наполнены жидкостью, которая при нормальной температуре и нормальном давлении неотличима от воды, но не описывается формулой H_2O . Эта жидкость имеет вкус воды и способна утолять жажду, но ее химическое строение выражается очень сложной формулой, которую для краткости можно записать как XYZ. Земля-Двойник населена людьми, которые очень похожи на жителей Земли и которые тоже говорят по-английски. Их английский язык ничем не отличается от земного, за тем исключением, что слово “water” (“вода”) обозначает у них указанную выше жидкость XYZ. Допустим, ни на Земле, ни на Земле-Двойнике не известна химическая формула воды (что имело место, например, в 1750 г.). Поэтому если выбрать двух человек, один из которых жил в 1750 г. на Земле, а другой — на Земле-Двойнике, но которые были точным подобием друг друга, включая внешность, чувства, внутренние монологи и т.д., то следует признать, что, думая о воде, и тот, и другой находились в одинаковом ментальном состоянии. Но, согласно Патнэму, экстенционал слова “вода” в 1750 году был на Земле таким же, как в 1950 году (то есть H_2O), а экстенционалом слова “вода” на Земле-Двойнике и в 1750, и в 1950 году было вещество XYZ. Таким образом, этому различию в референции слова “вода” на Земле и Земле-Двойнике не соответствует никакое различие в ментальном состоянии жителей той и другой планеты, которое могло бы служить объяснением различия в экстенционалах. Это означает, что лежащие в основе традиционной теории значения допущения не могут быть истинны. Отсюда Патнэм делает вывод, что экстенционал терминов естественных видов не определяется концептом, локализованным в голове говорящего.

Отказавшись от смысла как механизма, определяющего и систематически обеспечивающего референцию имен собственных и терминов естественных видов, сторонники новой теории референции оказались перед необходимостью предложить иной “механизм” определения экстенционала. Обобщенно их основной тезис в решении этой проблемы можно сформулировать так: референция указанных выражений устанавливается благодаря внешним нементальным факторам.

Так, согласно Патнэму, в установлении референции терминов естественных видов участвуют два фактора: социальный (в силу того, что существует “разделение лингвистического труда”) и природный (благодаря тому, что “сами естественные виды играют определенную роль в установлении экстенционалов терминов, которые на них указывают”⁶).

Действие социального фактора Патнэм описывает с помощью “социолингвистической гипотезы”. Хотя эта гипотеза формулируется с использованием понятия смысла, ее цель — показать, что “смыслы” — это не то, что локализовано в голове отдельного носителя языка.

Патнэм рассуждает следующим образом. Согласно традиционной теории значения человек понимает некоторое слово, если усвоил его смысл. Но учитывая, что смысл слова часто представляет собой довольно сложную совокупность информации, следует признать, что очень небольшое число людей владеет смыслами и, следовательно, понимает слова. Тогда огромное большинство носителей языка можно было бы обвинить в том, что они не понимают те слова, которые используют. Но такое предположение, по мнению Патнэма, является абсурдным, поскольку для того, чтобы понимать и использовать слово, совсем необязательно в полном объеме знать “фрегевский” смысл слова. Вполне достаточно, считает Патнэм, положиться на экспертов, которые владеют этим смыслом, а кроме того, владеют методом распознавания (например, золота) и благодаря которым этим методом «владеет весь языковой коллектив, хотя он и доступен не всякому индивидуальному представителю коллектива: таким путем частью общественного знания слова “вода” могут стать самые специальные сведения о воде, хотя они и не известны большинству людей, в чей лексикон входит слово “вода”»⁷. Из этого следует, что в лингвистическом сообществе существует разделение труда, связанное со знанием и использованием разных аспектов “значения” слов и опирающееся на обычное разделение труда. Вследствие этого лингвистического разделения труда к определению референции терминов естественных видов имеют отношение не обрывочные и неполные “смыслы”, локализованные в головах отдельных людей, а та детальная информация и методы распознавания, которыми владеют эксперты⁸.

Наряду с разделением лингвистического труда Патнэм указывает второй фактор, который, по его мнению, играет наиболее важную роль в установлении референции терминов естественных видов. Этот фактор состоит в том, что экстенционал термина естественного вида “частично устанавливается внешним миром”⁹. В основе этого утверждения лежит допущение, что любой естественный вид (будь то биологический вид, природное вещество или физическая величина) пред-

полагает наличие у его членов общей внутренней природы (или сущности), выражающейся в общей внутренней структуре, общих существенных свойствах или общих объективных законах, управляющих поведением или развитием членов данного естественного вида. Человек познает эту внутреннюю природу естественных видов в ходе развития науки, поэтому, по мнению Патнэма, “в определении экстенционала парадигмы и исследовательские программы, открывающие законы (или повышающие точность имеющихся законов), занимают место, которое ранее отводилось жестко сформулированным необходимым и достаточным условиям”¹⁰.

Аналогичную позицию занимает и Крипке, который определяет термины естественных видов как жесткие десигнаторы, то есть как выражения, обозначающие одни и те же объекты во всех возможных мирах, в которых эти объекты существуют. Термины естественных видов потому являются жесткими десигнаторами, что виды обладают необходимыми существенными свойствами, то есть свойствами, присущими им во всех возможных мирах, в которых эти естественные виды существуют. Например, слово “золото” жестко указывает на одно и то же вещество во всех возможных мирах, где оно присутствует, в силу того, что оно обладает необходимой внутренней природой, а именно – атомным весом, равным 196.

Однако констатируя того, что естественные виды “сами выполняют работу” по установлению экстенционалов своих терминов благодаря присущей им внутренней природе, еще нельзя считать полным объяснением механизма референции, поскольку здесь еще не указано, как устанавливается связь между внешними объектами и терминами нашего языка. Для Крипке и Патнэма таким механизмом, объясняющим референцию, являются каузальные связи между носителями языка и референтами используемых ими слов. Благодаря этому обстоятельству концепцию Крипке и Патнэма часто называют “каузальной теорией референции”.

Для описания каузального механизма в определении референции терминов естественных видов Патнэм вводит понятие “парадигмального” или “стереотипного” образца естественного вида. Всегда имеет место некоторое “первоначальное” присвоение термина определенным представителям естественного вида, которые таким образом становятся парадигмальным образцом этого вида и по отношению к которым устанавливается принадлежность других объектов к этому виду. “Действительные вещи, какова бы ни была их дескрипция, сыгравшие определенную каузальную роль в нашем овладении и последующем использовании терминов, определяют, на что указыва-

ют эти термины. Термин указывает на некоторый объект, если последний стоит в правильном отношении (...имеет тождество природы) к этим экзистенциально данным вещам”¹¹. Таким образом, согласно Патнэму, тождество по природе определенной вещи с парадигмальным образцом некоторого естественного вида является необходимым и достаточным условием для принадлежности этой вещи к данному виду и, соответственно для вхождения этой вещи в экстенционал термина этого вида. Например, некоторый объект является лимоном благодаря обладанию той же самой природой (в данном случае — той же самой ДНК), что и парадигмальные лимоны, а не благодаря его соответствию некоторому набору заранее сформулированных критериев (желтый цвет, толстая кожура, кислый вкус и т.д.). Следует отметить, что указанное отношение тождества является теоретическим в том смысле, что оно выражает тождество внутренней природы, и поэтому для его установления может потребоваться достаточно сложное и длительное научное исследование. Это же обстоятельство объясняет и возможность ошибочного отнесения того или иного объекта к некоторому естественному виду, как это было в случае с веществом XYZ в мысленном эксперименте с Землей-Двойником. Жидкость на Земле-Двойнике, в точности совпадающая по своим внешним феноменологическим свойствам с водой, не является водой, поскольку она не имеет тождественной природы с той жидкостью, которую называют водой на Земле.

Хотя многих философов убедили аргументы Патнэма и Крипке в неадекватности традиционной дескриптивной семантики, их собственные конструктивные идеи сами встретили довольно жесткую критику. Теория естественных видов дала повод для многочисленных обвинений Патнэма и Крипке в эссенциализме. Признание внутренней природы, конституирующей естественный вид, было расценено как возврат к “давно дискредитировавшей себя” локковской (или даже аристотелевской) идее “реальной сущности”. Более того, обоснование инвариантности референции терминов естественных видов ссылками на внутреннюю природу и существенные свойства и признание возможности ошибочного отнесения того или иного объекта к экстенционалу некоторого термина означали, что экстенционалы терминов естественных видов формируются независимо от человека и его знания об окружающем мире и корректное употребление этих терминов находится в прямой зависимости от уровня развития науки. Однако это явным образом противоречит сложившейся практике употребления языка. Не меньше вопросов вызывает и тезис о том, что референция устанавливается напрямую, в “церемонии первого крещения (или

именования)”, а затем по каузальной цепочке передается от одного говорящего к другому. Однако каузальные связи могут объяснить референцию имен только тех объектов, с которыми мы знакомы по опыту. Но огромное большинство используемых нами имен принадлежит объектам и индивидам, с которыми мы не связаны никаким каузальным контекстом. В случае этих имен механизм передачи референции по каузальным цепочкам является очень слабым объяснением. Поскольку единственным гарантом того, что референция имени будет сохранена, являются намерения говорящих употреблять имя с той же референцией, с какой его употребляли люди, “передавшие имя по цепочке”, то становится совершенно непонятно, почему имена, переданные нам через многие годы или даже столетия, тем не менее сохранили свою референцию несмотря на то, что передача их по цепочке наверняка была связана с различными ошибками, неправильными интерпретациями, искажениями и т.д. Это означает, что референция – это некоторый “таинственный трюк, который каким-то образом передается и, будучи переданным, не может быть утрачен”¹².

Следует отметить, что в 60–70-е гг. Патнэм еще не готов свести значение термина к его экстенсионалу; он выбирает стратегию дальнейшей дифференциации понятия значения. Признавая, что исчерпывающее определение значения – это задача будущего научного исследования, Патнэм предлагает лишь его общую идею – представить значение как “вектор”, образованный из следующих компонентов: 1) синтаксические маркеры, описывающие грамматическую категорию термина (например, “нарицательное существительное” или “собирательное существительное”); 2) семантические маркеры, указывающие, к какой категории вещей применяется данный термин (например, в случае “воды” такими семантическими маркерами являются определения “естественный вид” и “жидкость”); 3) описание стереотипа (в случае “воды” описание стереотипа включает такие характеристики, как “бесцветная, прозрачная, лишённая вкуса, утоляющая жажду” и т.д.) и 4) дескрипция экстенсионала (например, H_2O). На первый взгляд может показаться, что стереотип в этом определении ничем не отличается от фрегевского смысла. Однако Патнэм специально подчеркивает, что стереотип в отличие от смысла не определяет экстенсионал термина и не имеет аналитических определений. Тот факт, что некоторая характеристика (обозначим ее P) входит в стереотип термина X , не означает, что утверждение “Все X есть P ” является аналитически истинным. Так, стереотипной характеристикой тигра является полосатость, но тигр без полос тем не менее остается тигром.

Хотя в целом подобное направление разработки теории значения представляется довольно оправданным и перспективным, решение, предложенное Патнэмом, является наименее интересной частью его вклада в современные дискуссии по проблеме значения. И здесь нельзя не согласиться с ироничной характеристикой И.Хокинга, который отметил сходство между структурой значения, предложенной Патнэмом, и теми компонентами, из которых состоит любая справочная статья в словаре. Как правило, такая статья начинается с фонетической транскрипции и грамматики, после чего следует этимология слова, а затем множество сведений, включая примеры употребления. А поскольку Патнэм строит свое описание структуры значения из аналогичной строки компонентов, то, иронично замечает Хокинг, «можно сказать, что он начал движение “Назад к словарю”»¹³.

Творческая эволюция Патнэма, выразившаяся в его отходе от “научного реализма” и в создании концепции “внутреннего реализма”, которая наиболее полно представлена в его работе “Разум, истина и история” (“Reason, Truth and History”, 1981), внесла определенные коррективы и в его семантическую концепцию. Патнэма уже не устраивает определение значения как четырехкомпонентного образования, где такой элемент, как стереотип, имеет прямое отношение к сфере ментальной. Он предлагает иную трактовку тезиса о том, что значения не находятся в голове говорящих, — более близкую по духу к идеям Витгенштейна. Согласно этой трактовке концепты, с которыми связано значение наших слов, представляют собой знаки, употребляемые ситуативно надлежащим образом, а вовсе не “ментальные репрезентации, которые с необходимостью указывают на внешние объекты”¹⁴.

Под влиянием критики Патнэм существенным образом пересматривает и тезис о том, что природа сама устанавливает референцию наших терминов. И хотя он не отказывается от этого тезиса и продолжает придавать важное значение каузальному взаимодействию при установлении референции, он отмечает, что не нужно представлять дело так, будто вначале имеются объекты сами по себе, а затем человек с помощью некоторого “лассо” заарканивает часть из них (например, тех лошадей, с которыми он имел каузальное взаимодействие). Тогда возникает проблема, как охватить словом оставшуюся часть объектов (например, тех лошадей, с которыми не было каузального взаимодействия). Решить эту проблему, по мнению Патнэма, можно, лишь предположив, что слово автоматически покрывает оставшиеся объекты, поскольку все объекты являются “самоидентифицирующимися”. А это означает, что природа сама, а не человек сортирует вещи по родам. Но, как отмечает Патнэм, объекты, из кото-

рых состоит мир, в большей степени являются “продуктами нашего концептуального изобретения, а не “объективного” фактора в опыте, фактора, независимого от нашей воли”¹⁵. Экстенционал любого термина содержит не только объекты, с которыми мы имели каузальное взаимодействие, но и все объекты того же самого вида. Однако выражение “того же самого вида” утрачивает смысл вне категориальной системы, которая определяет, какие свойства выражают сходство, а какие — нет. “То, что делает лошадей, с которыми я не имел взаимодействия, принадлежащими к “тому же самому виду”, что и лошади, с которыми я имел взаимодействие, — так это тот факт, что и первые, и вторые являются лошадьми”¹⁶. Поэтому хотя Патнэм и признает, что в определенном смысле мир состоит из самоидентифицирующихся объектов, однако, по его мнению, эти объекты нельзя считать независимыми от сознания. Это рассуждение Патнэма самым непосредственным образом направлено против его прежней концепции референции, опирающейся на эссенциалистские допущения. Теперь эти эссенциалистские допущения заменяются тезисом о самоидентифицирующихся объектах, которые легко увязываются с концептуальными схемами, создаваемыми людьми.

Однако и это решение в дальнейшем будет признано Патнэмом неудовлетворительным в силу того, что в нем еще очень силен менталистский элемент. В начале 90-х гг. Патнэм¹⁷ признает, что своей прежней позицией ему не удалось полностью преодолеть картезианский взгляд на природу ментального как на некоторую область взаимодействия между нашими когнитивными способностями и объектами внешнего мира, область, которая представлена “чувственными данными”, “ощущениями”, “ментальными репрезентациями” и т.д. Этот картезианский подход, согласно Патнэму, не оставляет иной возможности объяснить референцию языковых выражений как каузальным взаимодействием человека с внешними объектами, обозначенными этими выражениями. Однако учитывая, что значения истолковываются здесь как “ментальные образы”, локализованные исключительно внутри сознания, каузальное объяснение референции оказывалось задачей столь безнадежной, что оно не раз толкало философов к принятию того или иного варианта идеализма — в частности толкнуло его, Патнэма, к признанию зависимости внешнего мира от сознания, от наших концептуальных схем и т.д. Новое решение, предлагаемое Патнэмом, уже полностью в духе Витгенштейна.

Согласно этому решению значение лингвистических выражений является тем, что *показывает себя* в наших словах и предложениях. Когда мы слышим или читаем слова и предложения, мы не воспри-

нимаем их как простые “звуки и знаки”, в которые должно быть “вставлено” значение, находящееся вне их и присутствующее в нашем сознании как некая “ментальная сущность”. Мы воспринимаем значение в самих словах и предложениях, но отсюда не следует, считает Патнэм, что значение присуще им от природы. Наши слова и предложения обладают значением, потому что имеет место определенная “техника употребления”, благодаря которой значение *показывает свое лицо* в них. Здесь Патнэм использует идею Витгенштейна о том, что мы можем “видеть лицо” одной деятельности в другой (как мы *видим* изображение человеческого лица в различных конфигурациях линий и точек). Одна деятельность может *показывать* себя в другой благодаря тому, что все виды человеческой деятельности тесно увязаны друг с другом, образуя сложную и разветвленную систему. Поэтому и мышление — это не отдельно стоящая деятельность, не поддерживаемая никакими другими видами деятельности. Оно влечено в сложную систему практик как лингвистических, так и нелингвистических.

Итак, на примере семантических идей Патнэма мы рассмотрели еще одну попытку избавить теорию значения от менталистских допущений. Начав с отрицания того, что значения слов, представленные “ментальными образами” в сознании человека, определяют референцию этих слов, Патнэм постепенно пришел к менталистской трактовке значения. Первым шагом в этом направлении было определение значений как концептов, которые представляют собой не “ментальные репрезентации”, а знаки, употребляемые ситуативно надлежащим образом. Однако в этой позиции еще не полностью был изжит ментализм, поскольку предполагалась активная роль сознания (в частности, концептуальных схем) в создании окружающего нас мира. Поэтому следующим шагом было “вынесение” значения за пределы сознания и увязывание его с системой разнообразных человеческих практик, с тем фактом, что одна деятельность может *показывать себя* в другой.

Патнэм вовсе не одинок в этом своем решении. Еще в 70-е гг. критика традиционного подхода со стороны создателей новой теории референции подтолкнула некоторых философов, прежде всего Т.Берджа и Г.Эванса, к выводу о том, что дескриптивная семантика Фреге и Рассела опирается на ошибочные менталистские допущения. И решение, предложенное Берджем и Эвансом, также было построено на идеях Витгенштейна.

В заключении мы хотели бы коснуться вопроса о том, насколько успешной оказалась эта очередная попытка избавиться от понятия

смысла и связанных с ним “менталистских” допущений. Конечно, нельзя не признать, что эта попытка способствовала формированию более адекватного и глубокого представления о том, как функционирует язык и как осуществляется его взаимодействие с окружающим миром. Критика традиционной теории значения выявила реальные проблемы, связанные с дескриптивистской трактовкой значения. Однако вынося приговор “традиционной теории значения”, не следует забывать о тех проблемах, для решения которых Фреге и Рассел обратились к дескриптивной семантике. Может ли новый подход справиться с парадоксами теории именованя? По существу, новая теория референции содержит решение для наиболее простого случая, а именно — для случая обычного употребления имен, и не предлагает никаких путей решения этой проблемы в случае косвенной речи, хотя именно этот случай представляет наибольшую трудность для семантики. Да и конструктивные идеи сторонников новой теории референции, как мы видели, связаны с довольно сильными допущениями, истинность которых вовсе не очевидна. Поэтому, на наш взгляд, спор с традиционной теорией значения еще не окончен.

-
- 1 Которая, конечно же, не сводится к упомянутым постулатам, однако для целей нашего рассмотрения мы можем ограничиться таким ее изложением.
 - 2 Достаточно упомянуть здесь Рассела и Витгенштейна.
 - 3 Хотя Карнап дал им строгое логическое определение, в современной литературе они часто употребляются нестрого, как синонимы фрегевских понятий.
 - 4 Главная идея критики Крипке состоит в том, что традиционный механизм установления референции имен собственных не работает. Крипке выдвигает аргументы в виде моделируемых ситуаций, когда объект, на который указывает имя, не соответствует связываемой с этим именем дескрипции. Например: какой-то человек знает о Ричарде Фейнмане только то, что тот является известным физиком. Хотя дескрипция “известный физик” не может никого индивидуализировать уникальным образом, тем не менее, полагает Крипке, естественно считать, что имя “Фейнман” в устах рассматриваемого человека все же обозначает Фейнмана. Или, например, какой-то человек может считать Эйнштейна изобретателем атомной бомбы. В этом случае, по мнению Крипке, естественнее было бы признать, что когда этот человек произносит имя “Эйнштейн”, оно обозначает, несмотря на связываемую с ним ложную дескрипцию, Эйнштейна и никого другого. Или, например, мы связываем с именем Аристотель следующую совокупность дескрипций: “ученик Платона”, “учитель Александра Македонского”, “последний великий философ античности” и т.д. Допустим, что в силу ошибочности исторических свидетельств этим дескрипциям единственным образом удовлетворяет другой философ. Тогда какого же из этих двух философов будет обозначать имя “Аристотель”? Согласно традиционному подходу

- это имя обозначает того, кто удовлетворяет перечисленным дескрипциям. Крипке же возражает, что имя “Аристотель” обозначает того человека, которому это имя было дано при рождении, независимо от того, удовлетворяет этот человек дескрипциям, обычно связываемым с этим именем, или нет. Даже если бы Аристотель не был учеником Платона или учителем Александра Македонского, тем не менее, считает Крипке, имя “Аристотель” все равно указывало бы на него. Для более строгого выражения своей идеи Крипке вводит понятие *жесткого десигнатора*, который обозначает один и тот же объект в любом возможном мире, в котором данный объект существует, и утверждает, что имена собственные являются жесткими десигнаторами.
- 5 *Putnam H.* Is Semantics Possible? // *Putnam H.* Mind, Language and Reality. Philosophical Papers. Vol. 2. Cambridge, 1975. P. 140.
 - 6 *Putnam H.* Reference and Truth // *Putnam H.* Realism and Reason. Philosophical Papers. Vol. 3. Cambridge, 1983. P.74.
 - 7 *Патнэм Х.* Значение и референция // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 13. М., 1982. С. 384.
 - 8 Безусловно, трудно не согласиться с этой “социолингвистической гипотезой” Патнэма. Аналогичную идею (хотя и не называя ее разделением лингвистического труда) высказывал в свое время еще Лейбниц. Так в “Новых опытах о человеческом разумении” (в разделе “О словах”) Лейбниц пишет: “Вы видите, таким образом, что название, например “золото”, означает не только то, что знает о нем человек, произносящий это слово (например, что оно желтое и очень тяжелое), но и то, чего он не знает и что знает, может быть, другой человек — что оно тело, обладающее внутренним строением, из которого вытекают цвет и тяжесть его и возникают еще другие свойства, известные, как он признает, знатокам”(Лейбниц Г. Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 2. С. 361).
 - 9 *Putnam H.* Truth and Reference. P. 71.
 - 10 Ibid.
 - 11 Ibid. P. 73.
 - 12 *Evans G.* The Causal Theory of Names // Naming, Necessity and Natural Kinds /Ed. S.P.Schwartz. Ithaca etc., 1977. P. 193.
 - 13 *Hacking I.* Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Sciences. Cambridge, 1983. P. 77.
 - 14 *Putnam H.* Reason, Truth and History. Camb., 1981. P. 18.
 - 15 Ibid. P. 54.
 - 16 Ibid. P. 53.
 - 17 См.: *Putnam H.* Sense, Nonsense, and the Senses: An Inquiry into Powers of the Human Mind // Journal of Philosophy. 1994, Vol. 91. № 9. P. 445–517.

**Ричард Рорти:
разговор “через эпохи”, “в эпохе”
и историография философии**

*Презентация философии Рорти как
историографическая проблема*

Философия, говорит Рорти, как и культура вообще, “скорее является делом *phronesis*, нежели *episteme*”¹, не поиском истины, а разговором и коммуникацией. “Видеть в поддержании разговора самодостаточную цель философии, значит усматривать смысл мудрости в способности его поддержания и видеть в человеческих существах скорее генераторов новых описаний, нежели людей, от которых следует ждать точных описаний”². Переориентация с “Истины” на “разговор” могла бы создать основу для изменения самообраза философии и утверждения в жизни новой философской идеологии, построенной не на “объективности”, а на “солидарности”.

Тему “разговор и коммуникация” Рорти обсуждает в самых различных ракурсах. Проследить их толкование — дело трудоемкое, но вместе с тем много дающее тем, кто хочет иметь представление о настроениях и внутренних напряжениях философии в конце XX века. И вот почему.

Рорти — философ метаментальности, один из немногих, интересующихся современным состоянием философии, ее пружинами и импульсами, векторами развития, меняющейся когнитивной и лингвистической культурой, ее возможными последствиями. Как когда-то Гегель, он озабочен идеей “схватить свое время в мысли” и выстроить свою *Geistesgeschichte*. Его идея *Grand Narrative* — интересная и провокативная новация.

Безотносительно к результатам этой историцистской интенции, несомненно одно: Рорти хорошо осведомлен о том, что происходит в американской и европейской философской мысли и вокруг нее. Его притягивает прошлое философии, феномен ее исторического времени, и он с великим почтением относится к тем, кто творил его. Ему вовсе не свойственны болезни профессиональной клановости и провинциальной замкнутости, разъедающие современную философскую

культуру. Он много ездит по миру, прислушиваясь к полиологу внутри культур и между культурами, задается вопросами, что мешает “глобальному разговору”, как возможны консенсус, сообщество и солидарность. Дважды посетил Россию, читал лекции, участвовал в “круглом столе”, проявляя намерение вовлечь российских философов в общемировой разговор³.

Несколько слов о творческих шагах Рорти. Идеальный путь его был достаточно извилист. Прошел школу аналитической философии, хорошо усвоил ее уроки, и первые его работы по проблеме сознания с позиции “элиминативного материализма” выполнены в характерном для нее стиле и технике⁴. Подготовка антологии “Лингвистический поворот” (1967)⁵ и написание предисловия к ней, где он попытался разобраться в значимости позитивистско-лингвистических новаций для переориентации современной мысли, явились поворотными вехами в его творчестве; метафилософская проблематика выдвигается на первый план. Специфика метафилософии требовала рассмотрения современной мысли в более широком диапазоне. Рорти едет в Европу, увлекается идеями М.Хайдеггера, М.Фуко, Ж.Деррида, Г.Гадамера, участвует в дискуссиях постмодернистов, “деконструктивистов”, герменевтиков. Итогом его размышлений явилась книга “Философия и зеркало природы” (1979 г.), представляющая собой резкую критику “философии-как-эпистемологии”. Одновременно пытается навести мосты между европейской и американской традициями. Последнее потребовало более близкого знакомства с американским наследием. Погрузившись в него, он находит для себя много стимулирующего в американской классике, прежде всего у Уильяма Джемса и Джона Дьюи (“Последствия прагматизма”, 1982 г.). Их влияние, по его признанию, оказалось достаточно сильным, чтобы развернуть над собой знамя “неопрагматизма”, а затем, отбросив частицу “нео”, “прагматизма”. Под этим знаменем, сильно окрашенным в витгенштейнианские и постмодернистские тона, он выступает с критикой академической традиции, прежде всего аналитической, господствующей в англоязычном мире. Внешне разрыв с традицией проявился в уходе с философской кафедры на кафедру гуманитаристики и в идентификации своей деятельности как жанра “литературной критики”, который, как он полагает, лучше служит целям человеческой солидарности (“Случайность, ирония и солидарность”, 1989 г.). В настоящее время является профессором гуманитаристики в Вирджинском университете (США).

Мы не будем касаться разнообразных аспектов темы “разговор и коммуникация” и сосредоточимся только на том, как мыслится “разго-

вор через эпохи” и “разговор в эпохе”. В первую очередь нас интересуют проблемы философской историографии. С точки зрения нашего профессионального интереса фигура Рорти подходит как нельзя лучше; значительная часть его творчества представляет собой рефлексию об истории мысли, в том числе и современной, кроме того, теоретико-методологические проблемы истории философии обсуждаются здесь на более широком фоне современных дискуссий по проблемам историографии, нежели это обычно делают практикующие историки философии.

Наше обсуждение взглядов Рорти мы начнем с методологической саморефлексии и вопроса: как передать российскому читателю смысл творчества Рорти при минимуме искажений?

Творчество Рорти, как уже говорилось, — новизна в современной мысли и как таковая требует нестандартных подходов. Применение обычных дескриптивистских методов наталкивается на препятствие, состоящее в том, что основной стиль дискурса Рорти — риторика, не аргумент. Его философия представляет собой “закрытую систему”, сопротивляющуюся как внутренней, так и внешней рациональной критике. В силу этого ее нельзя опровергать или развивать, исходя из сформулированных в ней принципов, как это происходит в “открытых” системах (мы используем термины “открытый” и “закрытый” в попперовском смысле). Трудности усугубляются тем обстоятельством, что основной массив его работы составляет деконструкция; позитивные, конструктивные “зерна” приходится разыскивать среди обломков разрушительной работы.

Сам Рорти считает наилучшим способом критического прочтения им написанного “существенно ложный” или “прагматический метод реконтекстуализации”, исходя из другого драматического контекста, других правил игры и альтернативной, более привлекательной, метафоры. Вот что он говорит по поводу “плохой” и “хорошей” критики. Усилия “третьесортного” критика обычно направлены на извлечение всевозможных выводов из риторики критикуемого мыслителя и защиту статус-кво против коррумпирующего влияния этих выводов. “Второсортный” критик подвергает творчество рассматриваемого им мыслителя семантическому анализу с целью выявления двусмысленностей, неясностей, противоречий и т.п. “Первосортный” сосредоточивает внимание на оптимальной версии, не обращая внимания на дыры в аргументах. Он может не разделять взглядов критикуемого и относиться к ним внешне, однако не опускается до упреков, что он мыслит “не так”, а тем более не стремится обратить его в свою веру.

Мы готовы согласиться с Рорти, что метафорическая “реконтекстуализация” более адекватна его стилю философствования. К тому

же дает возможность превратить интерпретаторскую деятельность в оригинальную работу. (Такой, например, является книга Д.Холла “Ричард Рорти. Пророк и поэт нового прагматизма” 1994 г.)⁶. В какой-то мере мы все же следуем его совету в том смысле, что прочитываем с симпатией его работы. И, конечно, исходим из существенно иного контекста, а именно – социо-идеологической ситуации современной России, разумеется, в нашем понимании. Однако дотягиваться до “первосортной” критики и изобретать новый “драматический нарратив” все же не будем. Прежде всего потому, что привыкли мыслить критику традиционно – как столкновение рациональных аргументов, а не риторическое искусство по созданию метафор. (Относительно метафор у нас есть сомнения, но об этом речь пойдет в заключении). Нестандартность нашего подхода будет заключаться в применении к творчеству Рорти стандартного подхода, много раз использовавшегося нами при реконструкции антиметафизических новаций современных философов, в частности неопозитивистов⁷. Мы попробуем накинуть на риторику Рорти дисциплинарную сеть философии с ее ячейками, именуемыми “онтология”, “гносеология”, “методология”, и посмотрим, что там окажется. Классифицированная по дисциплинарному признаку, она, как нам кажется, будет более понятна неискушенному в постмодернистских новациях российскому читателю. Психологи говорят, человеку легче воспринимать новации, когда они не превышают 10–20%. И, наконец, особенность нашего подхода состоит в использовании приема конфронтации; в качестве vis-a-vis Рорти мы выбрали Карла Поппера, философа, которым он не интересовался, не вступал с ним в полемику, но который, как нам кажется, наиболее четко сформулировал противоположную Рорти философскую идеологию.

При всем том, что нашу реконструкцию вряд ли можно рассматривать как систематическую репрезентацию историографических взглядов Рорти, она все же, как нам кажется, дает представление о дебатах, ведущихся по этой проблематике на Западе, и некоторых сложившихся контрпозициях. Нам хочется, чтобы провокативная концепция Рорти в какой-то мере послужила стимулятором аналогичного рода дебатов в нашей стране. В российской литературе, к сожалению, сложилась диспропорция между практической и теоретической работой в области истории философии: количеству изданных “историй философии” явно не соответствует количество работ, посвященных теоретико-методологическим проблемам истории философии, и вообще не сложилась культура историографической дискуссии (во всех видах истории). Имеющиеся работы могут быть хорошими, например работы Т.И.Ойзермана, З.А.Каменского⁸. Но их мало и, как

правило, они сделаны в традиционном каноне гегелевско-марксистской парадигмы. Данный канон, как и всякий другой, имеет право на существование; плохо то, что ему не противостоят другие каноны, не идет живая дискуссия приверженцев альтернативных методологий.

Наконец, наше обращение к рефлексии относительно теоретико-методологических проблем истории философии на примере концепции Рорти обусловлено резонансом, что историографической теме подобает присутствовать на страницах первого номера журнала, именуемого “История философии”.

Исторический номинализм versus исторический реализм

Наше движение по дисциплинарной сети начнем с первой ячейки под названием “онтология”. Соответствующие ей “бытийственные” вопросы сформулируем в виде альтернатив, обсуждаемых сегодня в историографической литературе. Существует ли история философии как некая реальность, своего рода “веревка”, связывающая Фалеса ... Декарта ... Витгенштейна? Или просто когда-то жили мыслящие люди, обсуждавшие интересные для их времени темы, потерявшие смысл вместе с уходом их из жизни? Если связывающая “веревка” истории философии все же существует, из чего сплетена она — из идей, проблем, вопросов, решений, духа эпохи, метафор, языков? Или на самом деле существовала не “фактура”, а только процессы — смысловые сдвиги, смена парадигм, изменение языковых клише, трансформация образов и т.д?

Застрельщиками дискуссий на такого рода темы в последние десятилетия были не историки философии, а историки науки, в первую очередь поппернианской школы. Начав копать интеллектуальную историю в поисках ответа на вопросы: как возникла наука? что считать научным знанием? что такое рост научного знания? они подвергли сомнению неопозитивистский “стандартный” образ науки как кумуляции кусочков позитивного знания и одновременно обратили внимание на зависимость представлений о становлении науки и интеллектуальном прогрессе от используемой историографической модели. Вслед за ними представители всех исторических дисциплин, в том числе и историки философии, обратились к своему собственному историографическому арсеналу уже под углом зрения “накопного” историками науки.

А историки науки “накопали” огромный, разнообразный, во многом “странный” и ставший в тупик материал. Вместе с тем увеличение

количества фактов не прояснило, что же понимать под наукой, существует ли логика роста знания, какие методы — исторические или логические — оптимальны для исследования науки. Дискуссии о рациональном и историческом методах реконструкции породили огромную литературу, и она продолжает множиться.

Парадигмальный вариант реализма и соответствующий ему метод рациональной (логической) реконструкции предложил Карл Поппер. Согласно Попперу некоторые идеи и проблемы, однажды сформулированные, художественные стили, когда-то воплотившиеся в литературе или архитектуре, порождают последствия, которые их создатели не могли предугадать. Первые правила арифметики и геометрии содержали, как в генах, всю современную математику. Сформулированные древними мыслителями проблемы духовного и телесного, универсалий и др. обрели логику развития, приведшую к современным концепциям сознания. Движение идей относительно автономно, происходит в объективном мире «мир 3». Иначе говоря, Поппер — за реалистический вариант истории мысли. Согласно ему, “веревка” существует и сплетена она из постановки проблем, предположительных решений, опровержений, новой постановки проблем и так до бесконечности, но вьется она в сторону объективной истины. (Можно только сожалеть, что Рорти полностью проигнорировал философию Поппера; на фоне яркой литературной стилистики этого автора, мобилизованной в защиту реализма, красочная стилистика антиреализма Рорти смотрелась бы более рельефно, нежели в споре с реалистом Х. Патнэмом.)

Попперовский реализм, как известно, вызвал мощную ответную волну. Несогласные с ним предлагают выйти за пределы “логики открытия”. Подчеркивают решающую роль социальных, психологических, случайных факторов в движении знания. Томас Кун подбросил сильный аргумент в пользу метода исторической реконструкции; при смене парадигм системы мысли, внешне казавшиеся логически связанными, по смысловому наполнению были несоизмеримыми. Пол Фейерабенд назвал сильной иллюзией логицистскую концепцию роста знания; в истории мысли происходила “пролиферация” идей, не поддающаяся описанию с помощью стандартов научной рациональности. Н. Хэнсон, С. Тулмин, Дж. Агасси каждый по-своему подчеркнули многоплановые влияния на развитие научного знания различных социальных и психологических факторов.

Рорти считает, что споры историков науки по поводу историографических проблем науки имеют прямое касательство к проблемам истории философии и любым историям вообще. Великие философы мало чем отличались от великих ученых, а многие были и теми, и дру-

гими. Историографические вопросы тоже во многом сходны, поэтому “нам следует рассматривать историю философии так же, как мы рассматриваем историю науки”⁹. Хотя есть и различия. Мы принимаем извинительную позицию в отношении невежества великих ученых, например непонимания Галеном работы кровообращения, но мы не решаемся заявить, что Аристотель, веря в сущности, Лейбниц — в бога, Декарт — в духовную субстанцию, были невеждами, поскольку у нас имеются знакомые коллеги, разделяющие это “невежество”, и мы относимся к ним, как “имеющим иную точку зрения”¹⁰.

Высоко оценивая все то, что было сделано в последние десятилетия по анализу природы исторического знания, Рорти считает неправомерными и излишними сформулированные при этом “альтернативы” и “дилеммы”. В частности, вышеобозначенные альтернативы истории философии квалифицируются им как “псевдодилеммы”. Прежде чем ставить вопрос о реальности истории философии, нужно поставить вопрос о реальности самой философии. Люди, ломающие головы над дилеммами, принимают за само собой разумеющуюся посылку, на самом деле являющуюся ложной. А именно, посылку о существовании философии как некоего “естественного вида” (natural kind) человеческой деятельности. Они исходят из иллюзорного предположения, что философия вырастает из “прирожденных” свойств человека — любознательности, “метафизического зуда”, “картезианской обеспокоенности” и обращена на “естественные фундаментальные” вопросы. На самом деле у философии нет никаких естественных оснований — ни в человеке, ни вне его, она является чисто социальным продуктом, “разговором в культуре” или, как говорил Дьюи, “идеализацией — для социальных и моральных целей — грубой действительности”. Поэтому история философии тоже не может быть “естественным фактом”, “реальностью”, к которой приложимы дескриптивные методы.

Философия обрела видимость “естественности” в силу введения в нее понятий без референтов, таких как “сознание”, “мышление”, “субъект”, “объект” и т.п. Для них создана соответствующая оснастка — “познание”, “истина”, “критерии”, “аргументы”, “знание”. Результатом этих интеллектуальных манипуляций явилось изобретение псевдозагадок, разгадывая которые философы создавали для себя видимость работы — решение “философских проблем”. Для последних, естественно, потребовались и “философские методы”. Вся эта громоздкая конструкция служила для культивации мифа о философии как имеющей свой собственный предмет и выполняющей роль “зеркала природы”.

Иллюзия о наличии у философии собственного предмета обязана традиции Декарта-Канта-Рассела, продолжателями которой сегодня являются аналитические философы. Декарт, выдвинувший идеи “двух субстанций”, озадачил псевдопроблемой их взаимоотношения не одно поколение интеллектуалов. Кант принял ложную эстафету, предложив модель для ее обсуждения — *философию-как-эпистемологию* — и наделил последнюю прерогативами гаранта морали и критика всей культуры. Именно Кант “сделал возможным написание “истории философии” современного типа”¹¹. Между тем вся история могла бы выглядеть иначе, переведи Кант проблему чувственного и рационального в лингвистическую плоскость. «Если бы “проблемы познания” были сформулированы в терминах отношения между высказываниями и степенью достоверности, приписываемой им, а не в терминах мнимых компонентов высказываний, мы бы не получили в наследство наше нынешнее понятие “истории философии”¹².

Иначе говоря, деконструктивистский проект Рорти, направленный на разрушение эпистемологического образа философии как “зеркала природы”, созданного декартовско-кантовской традицией, распространяется и на производный от этого образа историко-философский реализм.

Реализация деконструктивистского проекта Рорти означала бы для философии наступление эры хаоса — это в лучшем случае, в худшем — ее разрушение. Однако этого не следует опасаться, даже если во всем следовать советам Рорти. На самом деле происходит то, что всегда происходило со всеми радикалистскими новациями; работа по демонтажу не затрагивает многие несущие конструкции, вместо убираемых подводятся новые крепящие опоры и страховки, функционально схожие со старыми.

В сущности, Рорти хочет сказать, что термин “философия” следует относить к разным вещам, не только к санкционированным традицией аналитической философии. Что бытующую сегодня профессиональную академическую практику следует либерализировать за счет допущения в нее работ, оставляемых “за скобками”, — литературной и политической эссеистики, психологических и эстетических рефлексий и другой гуманитаристики. В какой бы форме она не выступала, главное, чтобы философия поддерживала длящийся разговор и служила социальной функции, которую Дьюи определил так: “ломать коросту конвенций”¹³. Либерализованная философия может даже выполнять “наставляющую” или “поучающую” (edifying) функцию, но без характерного для систематических философов эпистемологического ригоризма и самодовольства, просто соблазняя мыс-

лить иначе, побуждая творческую фантазию, подсказывая новые направления и темы для дискурса. Она может стимулировать новые исследовательские программы и даже новые науки, стремящиеся к объективной истине, однако все это — побочные продукты ее постоянно меняющегося и подверженного случайностям времени дискурса.

Итак, собственного предмета у философии нет, нет и собственной истории, исторический реализм несостоятелен. Как же нам изображать историю? Вместо реализма Рорти предлагает принять позицию *исторического номинализма*. Имеющиеся в распоряжении тексты и памятники позволяют говорить только о том, что до нас жили мыслящие индивиды, обсуждавшие релевантные их времени темы. Некоторые из этих тем кажутся имеющими отношение к нашему пониманию философии, другие представляются обыденными, третьи — странными и нелепыми. Однако в свое время все они были органично связаны между собой и имели смысл для личностей, обсуждавших их.

В какой-то мере можно говорить о существовании *интеллектуальной истории*, более богатой и диффузной, а не об отдельной истории философии (или отдельных историях права, литературы, теологии и др.). “В моем понимании интеллектуальная история состоит из дескрипций того, о чем когда-то размышляли интеллектуалы, и их взаимоотношений со всем внешним миром, описанием, которые выводят за скобки вопрос, в рамках какого рода деятельности или дисциплины они делали это”¹⁴. В ней, конечно, фигурируют философские вопросы, но не в “чистом виде”, не в виде “сливок без молока”, а в переплетении с теологическими, научными, моральными, политическими, дипломатическими, литературными вопросами; они даже могут быть окрашены бытовавшими когда-то вкусами, модами и сплетнями. Написание Интеллектуальной истории или, иначе, “Повествования о разговорах, ведшихся в Европе” было бы оптимальным вариантом презентации мысли прошлого. Ее духу соответствуют работы типа “Интеллектуальная жизнь в Болонье в XV веке”. В Интеллектуальной истории картина духовной жизни прошлого была бы нарисована иными красками и предстала бы в ином виде, нежели в имеющихся “историях философии”. Не исключено, что имена Декарта, Юма, Канта, Гегеля “будут упомянуты только между прочим”, “а такие люди как Парацельс, Монтень, Бейль, Лессинг, Пейн, Кольридж, Гумбольдт, Эмерсон, Хаксли, Вебер, М.Арнольд, Фрейд, Ф.Босас, У.Липман, Д.Лоуренс, Т.Кун окажутся очень важными деятелями; они осуществляли реформы, внедряли новые словари, задавали новое направление научным изысканиям, литературным движениям и многому другому”¹⁵.

Логичным выводом из признания приоритетности более диффузной Интеллектуальной истории было бы суждение о ее самостоятельности и отсутствии необходимости в добавке, именуемой “история философии”. Однако Рорти не спешит его делать, предпочитая уклончивую и компромиссную позицию. История философии нужна, но не в виде сквозных исследований, запрыгающих в одну упряжку Платона, Августина, Лао-цзы, Дж. Мура, С. Крипке, Ж. Делеза. Она возможна при охвате сравнительно небольшого отрезка времени — столетия или двух столетий, в течение которых шел интенсивный разговор (например, от Декарта к Канту, или история развертывания картезианской субъективности в трансцендентальную философию Гегеля). История этого разговора может быть полезной в том отношении, что порою подсказывает нам, какими вопросами следует заниматься, а какие можно и проигнорировать¹⁶.

Но есть еще более веские, хотя и “личные” причины, почему нужна история философии. Прошлое требуется, чтобы не потеряться в анонимном пространстве времени и иметь возможность рисовать “образ самих себя”. “По причине того, что мы не можем обходиться без героев. Нужны горные вершины, чтобы с них заглядывать вперед. Нужно рассказывать подробные истории о великих мертвых для собственного самоутверждения в надежде, что мы превзошли их. Еще мы нуждаемся в идее, что есть такая вещь как “философия” в ее почетном смысле, идее, что существуют, если хватит ума поставить их, определенные вопросы, задаваться которыми во все времена будут люди. Мы не можем отшвырнуть ее, не распроставшись с понятием, что интеллектуалы предшествующих эпох европейской истории составляли сообщество и быть членом такого сообщества было благом”¹⁷. Например, для того, чтобы современные американские интеллектуалы не чувствовали себя потерянными в безликом пространстве времени, чтобы иметь вершины, с которых можно оглянуться назад и взглянуться в даль, чтобы иметь “образ самих себя”, им нужны и Эмерсон, и Джемс, и Дьюи, и воображаемый “герменевтический” разговор с ними. Дьюи в этом отношении — своего рода маркировочный знак, большая гора, организующая вокруг себя ландшафт, не могущая не привлекать внимание уже с эстетической точки зрения.

Иными словами, Рорти объясняет интерес к нашим предшественникам не теоретическими, а психологическими, точнее сказать, *экзистенциальными* потребностями — потребностями самосознания, самоидентификации и самоутверждения. А также социальными потребностями в коммунальности — “видеть в истории нашей расы длящийся взаимообмен в форме разговора”¹⁸ или свидетельство “солидарности”.

Образ прошлого без зеркального отражения

Обратимся теперь к “улову”, попавшему при прочтении работ Рорти в эпистемологическую ячейку дисциплинарной сети философии.

В предисловии к книге “Философия в истории”, написанном Рорти в соавторстве с Дж.Шниивиндом и К.Скиннером, читателю предлагается следующая гипотеза. “Предположим, что была бы написана тысячетомная работа, озаглавленная “Интеллектуальная история Европы”. Представим также, что состоялось великое собрание воскресших мыслителей, на котором каждый мыслитель, упомянутый на страницах этой работы, получил в свое распоряжение ее экземпляр и был приглашен начать чтение с пассажей о самом себе, а затем о том, что было до него и после него, пока он не прочитает все тысячи томов”¹⁹. Парацельс вошел бы в контакт с Архимедом и Бойлем, Цицерон с Бентамом, и т.д. Можно ли ожидать, что историк, получивший возможность черпать материал из идеальной “Интеллектуальной истории” и вслушиваться в перекрестные разговоры через эпохи, напишет более объективную историю философии?

Скорее всего этого не произойдет, говорят авторы. Прежде всего потому, что историк, как это знал еще Гегель, замкнут современностью. Какими бы материалами он ни располагал, как бы ни старался вжиться в строй мысли другого, желаемой “зеркальной” презентации этой мысли ему не получить. Выбор персоналий и интересных вопросов определен установками традиции, к которой он принадлежит. История философии — это всегда проекция установок и принятой историографии. А историография представляет собой саморефлексию историка о себе, о времени, в которое он живет, о важном или неважном, о мнениях своих коллег и т.д. Она всегда строится через призму субъективных пристрастий. Поэтому люди, бросающиеся писать историю философии, погружаясь в “исторические факты”, предварительно не определившись в историографических принципах, имеют дело с продуктами собственной или чужой фантазии. Как, впрочем, и те, кто определяется в историографических принципах безотносительно к историческим фактам.

По сравнению с Гегелем современная философия, говорит Рорти, существенно расширила диапазон аргументов против “зеркальной” репрезентации прошлого. Дискуссии по философским проблемам семантики, о значениях и референциях, об относительности перевода, по философским проблемам практики интерпретации выявляют одно: осуществить прыжок из одной культурной онтологии в другую невозможно. Т.Кун и П.Фейерабенд внесли существенную лепту в

картину культурных разрывов: теория парадигм, несоизмеримости концептуальных каркасов, “методологический анархизм” уже не позволяют легко отмахиваться от вывода, что понятия и идеи, фигурировавшие в прошлом, имели несоизмеримые с нашими смысловые наполнения. Многие из них не только идиоматичны для своего времени, но и вообще иррелевантны нашему строю мышления.

Поэтому историку философии лучше сменить эпистемологический или “соизмеряющий” тип рассуждения на холистический, контекстуальный и “герменевтический”. Перед ним всегда стоит проблема герменевтического круга: нельзя изолировать элементы системы без априорного знания всей системы, внутри которой они имеют место. Выбор элементов продиктован пониманием практики и вовсе не легитимирован рациональной реконструкцией элементов. “Холистическое выстраивание аргумента говорит о том, что вам никогда не удастся выпрыгнуть из “герменевтического круга” — того факта, что вы никогда не в состоянии понять части незнакомой культуры, практики, теории, языка и чего угодно, если не знаете что-то о действии целого; но вы не сможете понять действие целого до получения некоторого представления о его частях. Понятие интерпретации предполагает, что путь к пониманию более похож на знакомство с личностью, нежели на демонстрацию чего-либо”²⁰.

Одним словом, по Рорти, историк не должен заниматься поисками гносеологических основ презентации, а должен совершать колебательные движения от целого к части, от части к целому, создавая свою собственную маленькую парадигму, свои метафоры и собственную языковую игру. Результатом будет его собственная картина, а не адекватная репрезентация.

Таков коротко онтолого-гносеологический каркас историческо-го номинализма Рорти, предлагаемого в качестве основы для “разговора через эпохи”. Мы не будем заниматься поисками в нем логических “дыр”. Скажем только, что полученный “улов” подтверждает наше давнее наблюдение, что всякий жесткий антиреализм непоследователен, как, впрочем, и всякий жесткий реализм. Нам кажется более разумной и здоровой позицией умеренного реализма Поппера, но в конце концов, выбор импонирующей теории — дело веры и вкуса. Мы не будем заниматься гносеологическим сопоставлением реализма Поппера и антиреализма Рорти, хотя такой сравнительный анализ мог бы дать очень интересные результаты. Обратим внимание на один онтологический аспект, который обычно упускается при обсуждении проблем историографии — на зависимость принятой историографической модели от занимаемой позиции по проблеме сознания.

Как уже говорилось, Рорти начал свой творческий путь с рефлексии по проблеме сознания, объявив себя сторонником “элиминативного материализма”, т.е. материализма, предлагающего элиминировать из языка категорию “сознание”. Этот теоретический шаг, на наш взгляд, определил многое в его творчестве. Вслед за Витгенштейном Рорти утверждает, что коль скоро показано, что приватный доступ к своему сознанию не может быть первичным фактом по отношению к языку, проблему “духовное-телесное” следует перевести из плоскости онтологии в языковую, публичную плоскость и рассматривать как отношение высказываний. Собственный анализ привел его к выводу, что наша так называемая интуиция о наличии в нас чего-то ментального, отличного от телесного, “возможно, является только готовностью включиться в специфическую языковую игру”²¹, иницированную Декартом. Иначе говоря, эта особого рода интуиция — результат языковой, т.е. социальной, конвенции. Современная лингвистическая практика требует элиминации ментальных или “приватных” высказываний с их не имеющими референтов категориями “сознание”, “самость”, “Я”, “свобода воли” и др. и замены “приватного” языка на “публичный”, каким на сегодня является язык нейрофизиологии. То есть требуется поступить так, как поступила современная медицина, элиминировав из своего языка бытовавший когда-то “язык ведьм”.

Исторический номинализм Рорти — это только следствие элиминативного монизма, отказа от реализма в отношении сознания и самости. Если философ утверждает реальность сознания в его субъективном и объективном смысле, настаивает на реальности самости, т.е. принимает декартовский дуализм, он берет на вооружение историографию, полагающую существование людей, наделенных способностью к логической коммуникации между мышлением одного человека и мышлением другого. И вместе с этим полагающую возможность прослеживания логики мысли в истории (Гегель, Поппер). Если же философ отрицает реальность сознания, заменяя ее лингвистической практикой, мы имеем номиналистическую историографию, представляющую историю в виде случайных, идиоматичных и несоизмеримых между собой лингвистических игр. Философский процесс в этом случае предстает таким образом, что его участники разговаривают, но никто друг друга по-настоящему не понимает (Рорти).

У человека, поставленного перед выбором между этими альтернативными картинками, может возникнуть такой вопрос: если исходить из принципа релятивности всех мыслительных конструкций и принимать за критерий выбора “веру”, как это советует Рорти, зачем

тогда отказываться от привычного декартовско-кантовского способа мышления, ценностей сознания и самости, вера в которые самооправдана, ибо на ней выросла вся европейская культура?

Историография философии: четыре жанра

В 1975 году вышла в свет книга П. Фейерабенда “Против метода”, наделавшая много шума в философии науки и вызвавшая диаметрально противоположные оценки критиков. Рорти был из числа поддержавших ее пафос; методологический негативизм соответствовал его собственной методофобии.

В работе “Историография философии: четыре жанра” он советует скептически относиться к любым историко-философским методологиям²². Ни один из принятых канонов не обеспечивает объективной репрезентации мысли прошлого. Дело не в дефектах историографии: пытаться найти приемы, дающие возможность понять, почему кто-то думал так, а не иначе, значит искать сущности. А их нет в природе. Более честная позиция для историка — отбросить все каноны. М. Фуко так и поступил. Рорти, при всех общих антиметодологических декларациях, все же не склонен заходить так далеко. Чтобы показать более конкретно его компромиссную позицию, обратимся к его разбору четырех бытующих сегодня историко-философских канонов — доксографии, рациональной реконструкции, исторической реконструкции, истории духа.

Когда заходит речь об истории философии, говорит Рорти, на ум обычно приходят стоящие на полках библиотек тома под названием “От Фалеса до Витгенштейна” или “От Декарта до наших дней”. В них представлены фигуры тех, кто считаются философами, и стандартный набор “фундаментальных” проблем, которыми в соответствии со званием они должны заниматься — о природе бытия, о сознании, о знании и др. В этом стиле, например, написаны работы Виндельбанда и Рассела. Этот жанр Рорти именуется “*доксографией*” (от др. греч. “мнение”, “недостовверное суждение”). “Доксография представляет собой попытку ... наложить канон на проблематику, созданную безотносительно к этому канону”²³. Данный жанр предполагает, что наши предки имели дело с тем же самым “естественным видом”, с каким имеем дело мы, занимаясь философией. Не укладывающиеся в канон фигуры — священники, литераторы, политические деятели — исключаются из истории.

Данный жанр более всего распространен и популярен, но он же, считает Рорти, является наименее ценным. Он принципиально аис-

торичен; прошлое мумифицируется, располагается в соответствии с принципами музейных каталогов. Лучше всего было бы навсегда прекратить писать работы под названием “история философии”.

Следующий жанр — *рациональная реконструкция*. Сегодня его широко практикуют аналитические философы (поэтому именно против него направлены главные стрелы критики Рорти). Суть его состоит в том, что творчество великих философов прочитывается таким образом, что умершие мыслители становятся как бы современниками, коллегами по кафедре, с которыми можно общаться, вести партнерский разговор, обсуждать проблемы, вступать в диалог на страницах журналов. Аристотеля или Канта приглашают на диспуты по философии языка или метаэтике — поддержать или опровергнуть ту или иную позицию.

Практиков рациональной реконструкции мало волнует историческая правда; они озабочены наведением мостов между мертвыми и живыми таким образом, чтобы найти у коллег, живших в другие эпохи, гениальные догадки, созвучные их тематике, и одновременно показать, что эти догадки получили в аналитической философии адекватное выражение в виде профессионально сформулированных проблем. Прошлое изображается в виде истории предвосхищений, подступов, приближений к тому, что сегодня принимается аналитиками за профессиональную работу. В упомянутом выше предисловии к книге “Философия в истории” авторы по этому поводу не без сарказма замечают: “Их повествования о людях, почти натолкнувшихся на то, что сегодня известно как философия, напоминают рассказы о путешественниках, которые были близки к открытию Америки, проплыви они чуть-чуть дальше”²⁴. Если бы аналитики оценивали себя как пионеров “блестящей новой интеллектуальной инициативы”, к ним не было бы никаких претензий. Однако им недостаточен современный самообраз, им нужно видеть в своей деятельности кульминацию предыстории.

Рорти упрекает аналитиков за то, что, сформулировав наиболее мощные аргументы в пользу относительности языка, они, по сути дела, придерживаются докуновских представлений, полагая вполне соизмеримыми “догадки” предков и современные формулировки проблем. Основной акцент делается на “ответах”, в то время как по Куну при смене парадигм изменялись смыслы не только “ответов”, но и “вопросов”, и для историка важно показать, где, когда и почему это произошло.

Коллекция рассказов о прошлом, ставящих его на службу настоящему, вообще не может быть историей чего-либо. Используется вне-

исторический метод предпочтений: выбираются определенного типа проблемы и определенного типа персоналии. Например, вне внимания оказываются фигуры между Оккамом и Декартом или Кантом и Фреге, не говоря уже об изъятии из истории блестящих представителей своей эпохи — религиозных мыслителей, литературных, политических и общественных деятелей, ставивших вполне философские для своего времени вопросы, в чем-то релевантные и для нашей эпохи. Нельзя сказать, что аналитики сегодня верят в возможность создания “жесткого ядра” философии по типу “жесткого ядра” науки, однако они унаследовали от неопозитивистов веру, что единственными достойными собеседниками философов являются ученые. Поэтому прослеживаются связи, скажем, между Кантом и Гельмгольцем, а не между Кантом и Валери, между Юмом и Дж. Муром, а не между Юмом и Джефферсоном.

Мысль Рорти можно выразить проще: аисторизм сторонников рациональной реконструкции выражается в их упорном нежелании пустить под “зонтик” философии все то, что не считается таковой на кафедрах, занимаемых аналитическими философами.

Рорти не отрицает определенные достоинства жанра рациональной реконструкции²⁵. Все же, полагает он, его лучше соединить с методом *исторической реконструкции*. Нужно начинать с истории, помещая взгляды мыслителей прошлого в контекст их времени, актуальных в ту пору вопросов, господствовавших стилей мышления, в “дух эпохи” и т.п.

В последние десятилетия историками поломано немало копий в спорах о приоритетности метода рациональной реконструкции или метода исторической реконструкции. Многие видят в них неразрешимую дилемму. Рорти с этим несогласен; оба метода вполне совместимы, можно применять и тот, и другой, но в отдельности. Применяющие историческую реконструкцию должны, конечно, владеть историческим материалом, но, что еще важнее, они должны знать современное состояние проблем, обсуждавшихся в прошлом, и иметь по их поводу собственное мнение. “Историческая реконструкция может быть осуществлена только при наличии у историка какого-то своего представления о вопросах, которые обсуждались в прошлом, даже если это и были псевдовопросы... Два жанра (рациональной и исторической реконструкции) никогда не могут быть независимыми, поскольку вы немного узнаете из того, о чем думали мертвые философы, пока не прикинете, сколько истины они знали. Эти две темы должны рассматриваться как моменты в длительном движении по герменевтическому кругу, по которому нужно прокрутить-

ся много раз, прежде чем приступить к тому или другому типу реконструкции”²⁶.

Четвертым, хорошо известным и образовавшим традицию, жанром является историко-философский нарратив или *Geistesgeschichte*. Парадигмальным представителем его является Гегель, в наше время к нему тяготеют Хайдеггер, Рейхенбах, Фуко, Блумберг и Макинтайр. Для него характерны: акцент на постановке проблем (а не на “решении”, что типично для рациональной реконструкции), озабоченность вопросом “почему”: почему та или иная проблема выдвинулась на первый план и стала “философской”, почему та или иная фигура оказалась в центре внимания, и т.д. Историки, придерживающиеся этой традиции, стремятся дать целостное описание творчества мыслителя, не исключая странную, на наш взгляд, логику его мышления. Они творят “образ” и “картину”.

В силу нацеленности на создание “образа” и “картины” данный жанр вызывает наибольшие симпатии Рорти. Конечно, признает он, историки, работающие в этом стиле, “паразитируют” на рациональной и исторической реконструкции. Однако в этом нет ничего плохого. Хуже другое — они, как правило, берут на себя миссию судьи, сортируя “серьезные” или “несерьезные” проблемы, определяя, кто из философов достоин звания “великого”, а кто не заслужил его. И, к сожалению, в своей судейской деятельности чаще всего руководствуются эпистемологическими критериями, сознательно или бессознательно относясь к философии как к “зеркалу природы”.

На основе симпатий и антипатий Рорти можно судить, что в оптимальном варианте презентацию интеллектуального прошлого (и разговора с ним) он мыслит на основе соединения исторической контекстуальной реконструкции с *Geistesgeschichte*. Но при условии очищения того и другого метода от эпистемологической смазки. Grand Narrative представлял бы собой не проследивание имманентного поступательного движения к “Истине”, что вдохновляло Гегеля, а описание смены метафор, образов, поэтических видений, “духа, схваченного в понятии”, символики своего времени. Причем образ прошлого и самообраз будут твориться одновременно. В поэтическом описании отпадает необходимость имитировать науку и использовать псевдонаучные приемы, подобно тому, как у поэтов-лириков нет необходимости имитировать физическую теорию. Или видеть в предшественниках “недозрелых”, “странно мыслящих” или “глупых” людей. В контексте своего времени, в идиомах их языка они предстанут выдающимися и мудрыми личностями, а их “нелепые” суждения — вполне разумными. Переход к метафорическому нарративу помог бы историку

освободиться от чувства снисходительности и создал бы платформу для партнерского разговора с нашими предшественниками.

Метафорическое прочтение прошлого, естественно, дает большую свободу для воображения и больший простор для интерпретаций; можно брать одно и отбрасывать другое в зависимости от выбранной эстетики образа. В качестве иллюстрации применения этого метода можно привести интерпретацию, данную Рорти философии Дьюи.

Как уже говорилось, Рорти называет себя “прагматистом”. Причисляет к традиции мысли, представленной Дж. Эдвардсом, Р. Эмерсоном, Р. Торо, У. Джемсом, Дж. Дьюи. Благодаря его активным стараниям имя Дьюи извлечено из забвения, а его идеи стали вновь обсуждаться. Вместе с тем Рорти вовсе не стремится шаг за шагом анализировать творчество Дьюи и не делает вид, что он возрождает его подлинный смысл. Свою задачу он видит в написании нового образа, “нового драматического нарратива”, считая такую задачу вполне соответствующей духу прагматизма.

Делается это так. Оставляется в стороне центральная работа Дьюи “Опыт и природа”, а также все остальные, где “отдана дань стереотипам натуралистической метафизики” и “декартовско-кантовской гносеологической традиции”. Основное внимание сосредоточено на работах “Поиск достоверности” и “Искусство как опыт” и на всем критическом, сказанном Дьюи относительно субстанциализма, эссенциализма, фундаменталистской концепции знания, некогнитивного характера эстетического опыта и т.п. В соответствии с таким нарративом самая большая заслуга Дьюи видится в превращении историзма в принцип философствования и признании реконструкции атрибутом философии. То обстоятельство, что у Дьюи философия совпадает с теорией образования, теорией Просвещения, для нового образа несущественно. Рорти просто отмахивается от прогрессистской веры Дьюи в науку, в разум, в образовательные возможности философии.

Метод прагматической “реконтекстуализации” применяется Рорти и по отношению к аналитическим философам. Философский разговор современников обычно мыслится как репрезентация взглядов критикуемого, выдвижение контраргументов, опровержение, в оптимальном варианте как взаимная коррекция. Рорти смотрит на эти вещи иначе; аргументативная критика не имеет той значимости, которую ей приписывают, ибо предполагает (скрыто или явно) единые эпистемологические точки отсчета, наличие фундамента знания, общезначимых критериев и редукционистские процедуры. Поскольку все эти условия недостижимы, более честно вести риторический разговор. Именно такой метод он применяет к основному объекту своих

критических атак — аналитической философии, в традициях которой он был воспитан и на конструктивных результатах которой строится деконструктивистский проект. Он берет у нее все, что может быть задействовано в критике эссенциализма и фундаментализма, и отбрасывает все, что связано с эпистемологизмом, объективизмом, сциентизмом. Таковую деятельность он называет “терапией”, честно признаваясь, что терапия “является паразитической в том смысле, что она опирается на конструктивные усилия тех самых аналитических философов, чьи системы я хочу поставить под сомнение”²⁷. Это работы У.Селларса, У.Куайна, Д.Дэвидсона, Дж.Райла, Н.Малколма, Т.Куна, Х.Патнэма.

В заключение раздела приведем совет, даваемый Рорти практикующим историкам. Мы свели бы его к трем вещам: 1) быть максимально саморефлексивным и помнить, что история — это проекция историографии, взглядов историка на современную жизнь; 2) принять за отправную точку мнение сообщества, к которому принадлежит историк, ибо именно оно определяет и своих предшественников, и свои каноны; 3) максимально придерживаться интеллектуальной честности. “Честность здесь состоит в том, чтобы отдавать себе отчет в вероятности того, что наш самоутверждающий разговор представляет собой не что иное, как разговор с творениями нашей собственной фантазии, а не с историческими персонажами”²⁸.

Регулятивный идеал философии: солидарность или объективность?

“Существуют, — говорит Рорти, — два принципиально различных способа, с помощью которых рефлексивные человеческие существа придают смысл своей жизни, рассматривая ее в более широком контексте. Первый способ, — рассказывая историю о их вкладе в сообщество... Второй способ, — описывая себя в непосредственном соотношении с некоей внечеловеческой реальностью”²⁹. Историки первого типа, понимая под “сообществом” разные вещи — реальное, воображаемое или состоящее из литературных героев, — но всегда повествуя в сопряжении с ним, движимы стремлением к *солидарности*. Историки второго типа движимы стремлением к *объективности*; они повествуют, соотнося свой предмет с чем-то трансисторическим и транскультурным — “Богом”, “Абсолютом”, “Бытием”, “Законами Природы”, “Истиной”, “Принципом достаточного основания” и т.п.

Европейская интеллектуальная и социальная традиции и культура Просвещения строились на втором, объективистском, способе

описания. После того, как Ницше показал, что истина — это “мобилизованная армия метафор”, а Фрейд, Витгенштейн, Хайдеггер дали возможность увидеть в обществе последовательность исторических случайностей, а не реализацию суперисторических целей или проявление природы человека, метафизический самообраз изжил себя. “Смерть Бога”, “Позитивизм”, “Забвение Бытия”, “Подъем новой Современной технологии”, “Деконструкция” — разные символы краха общей объективистской традиции и начала эры секуляризации философии.

Сторонникам солидарности этот крах не страшен; будучи прагматиками, они принимают за истину то, что, как говорил Джемс, относя понятие “подлинное знание” в разряд излишеств, “является благом для нашего верования”. Они не нуждаются в метафизике вообще, главное для них — причастность к сообществу, нахождение в нем своей самотождественности. То есть их деятельность сознательно *этноцентрична*. Принимая цели и задачи своего сообщества без транскультурной подкладки, они ценят их за имеющие смысл “здесь” и “теперь”, за привилегию посюсторонности.

В рассуждениях Рорти об объективности и солидарности присутствуют по меньшей мере два историографических вывода. Первый — историкам мысли следует пересмотреть свой арсенал с точки зрения того, что сегодня нельзя мерить философию по универсалистскому образцу, заданному Кантом и закрепленному неопозитивистскими и аналитическими философами. Второй — философию следует оценивать по вкладу в солидарность, а не объективность.

Рорти, конечно, не утверждает, что объективистски-универсалистский тип философии уже изжил себя или что аналитическая философия переживает агонию, все это далеко от действительности. Метод прочтения творчества философов через принцип “солидарности” предлагается скорее как “соблазн”, вместе с тем он живописуется как универсальный и наиболее адекватный современной культуре.

При всем красноречии Рорти против истины и в пользу “метафоризма” и “солидарности”, у читателя складывается стойкое впечатление, что предложенный им образ философии он считает *истинным*. И в качестве такового, опровергающим конкурирующий образ. То есть применительно к собственным взглядам Рорти пользуется понятием “истина”. Иначе и быть не может. Психологически невозможно возводить изошренную, требующую большого труда систему взглядов, не веря в подлинную истинность того, что ты делаешь. За фасадом риторики, иронии, игрового отношения к правилам ведения разговора, релятивизма не сложно обнаружить систему продуманных, ло-

гически связанных и постоянно корректируемых аргументов, короче, всего того арсенала, который Рорти внешне отвергает.

В связи с обсуждаемой Рорти альтернативой объективности и солидарности следует несколько слов сказать о ее корнях. Комментаторы и критики творчества Рорти обычно фокусируют в нем авангардистские мотивы — переключки с “методологическим анархизмом” Фейерабенда, идеей “двух культур” Чарльза Сноу, идеями экзистенциализма, пост-модернизма, с новациями контркультуры и др. Но есть и более глубокие корни. И не только в американской морально-эстетической традиции, представленной Эдвардом, Эмерсоном, Торо, Джемсом, Сантаяной, Дьюи. Философию Рорти вполне можно рассматривать как новый виток в развитии давней — романтической — традиции европейской мысли. И характерной для нее интенции покончить с вечными колебаниями философии между наукой и искусством, упрятав ее, как разновидность литературного искусства, под зонтик последнего.

И рационально-критическая, и романтическая традиции всегда присутствовали в культуре, иногда переплетаясь (даже в творчестве одного и того же мыслителя), иногда расходясь, но всегда между ними было поле напряжения. Как два полушария мозга — одно, отвечающее за критические операции, другое — за работу творческого воображения, они корректировали и подхлестывали друг друга. Можно спорить о том, какая из этих традиций способствовала развитию конструктивной, какая — творчески-образной деятельности в культуре, но остается фактом, что поле напряжения между ними оставалось и, вероятно, так будет всегда. И в этом нет никакой беды. Опасность возникает при нарушении баланса между ними, когда призывают мыслить в рамках одной из традиций. В случае Рорти она состоит в деконструкции ориентированной на истину рационально-критической традиции и соблазнении всех другой — романтической. Он искренне верит, что его деконструктивистский проект будет способствовать демократизации и гуманизации философии, переходу ее от распрей к солидарности, коммунальности. Нам думается, что это утопия. Во-первых, как мы старались показать, невозможно строго придерживаться романтической традиции и быть свободным от рационально-критической. На практике всегда будет происходить заимствование оснастки последней, ибо в тигле культуры обе традиции переплетены. Во-вторых, в эпоху, когда доминантной формой культуры выступает наука, романтический утопический проект обречен на маргинальность. Происходящее в тигле науки всегда обладало притягательной силой, всегда интересовало философов и всегда будет толкать к имитации этой наиболее развитой формы знания.

Термин “солидарность” среди прочих включает в себя еще один смысл — *солидарность философского сообщества*. Рорти утверждает, что претензии философов на исключительный доступ к сути реальности и истине — извечная питательная почва взаимных опровержений и распрей и главное препятствие понимающего разговора и коммуникации. Констатация, конечно, верна. Вместе с тем, если обратиться к нынешней ситуации, нельзя не видеть того, что современные философы уже не претендуют на “абсолютную истину” и в целом согласны считать ограниченными все философские практики, однако эти самоограничения нисколько не изменили обстановку в сторону терпимости и понимания, более того, коммуникация стала делом еще более сложным и трудным. Англоговорящие философы не хотят знать о том, что пишут коллеги на других языках, а те, в свою очередь, не интересуются работами первых. Между так называемой “аналитической” и так называемой “континентальной” философией крепкие мосты так и не появились. Не лучше обстоит дело с внутриамериканской ситуацией; аналитическая философия в какой-то мере связана стилем философствования, в решении проблем имеет место дивергенция. Требования смысловой точности, доказательности, задавшие вектор в сторону фиксации тонких оттенков проблем и выражения их в особом словаре, обернулись появлением множества позиций, самопределяющихся в зависимости от толкования этих оттенков. Она раздроблена на множество кланов, завязанных на свои узкие интересы.

Лозунг коммуникации и солидарности сегодня, безусловно, актуален. Верная мысль Рорти о прямой зависимости жизнеспособности философии в культуре от эффективности выполнения ею коммуникативной роли, т.е. поддержания разговора, ведущегося на разных языках, ни у кого не вызывает возражения. Весь вопрос в том, как понимать коммуникацию и что может стать реально работающей основой для коммуникации. Сам Рорти видит в идее солидарности путь к партнерскому “глобальному” разговору философов. Оставим в стороне вопрос о глобальности, порассуждаем об этико-демократических основах этого проекта, точнее, о его регулятивных идеалах.

Рассмотренный нами материал позволяет сказать, что в современной философской мысли существуют две альтернативные модели. В первой, эпистемологической, за регулятивный идеал принимается Истина, во второй, романтической, по-другому, модели солидарности, — образ, метафора, картина и т.п. Оговорим, что речь идет именно о регулятивных идеалах, т.е. ценностных материях, а не о логических или теоретических смыслах этих понятий.

Рорти, конечно, прав, утверждая, что фундаменталистски обосновать истину невозможно. Современная когнитивная культура действительно принимает на вооружение инструментализм и прагматизм. Поппер, тоже антифундаменталист и ярый критик эссенциализма, говорит еще решительнее: невозможно представить рациональные аргументы в пользу основы рациональности — веры в разум. Последнее ввергло многих современных философов в “отчаяние разума”. Тем не менее, понимая, может быть, больше других когнитивные трудности обоснования истины и реализма, Поппер настаивал на принятии истины за регулятивный идеал; и не только в силу его стержневой роли в научном знании; без него разрушится этос культуры и цивилизации, возникнет угроза хаоса и иррационализма. Без него невозможна демократия “открытого общества”.

Нелишне напомнить, что одной из причин, подвигшей Поппера и неопозитивистов взять за ориентир рациональности научное знание и истину, явилась защита либеральной демократии. Имеющимися интеллектуальными средствами они пытались противостоять надвигающейся волне мифологизма, этноцентризма, иррационализма тоталитарных идеологий. Думается, что ситуация в нынешней России в чем-то сходна с ситуацией предвоенной Германии. Резкие социально-экономические сдвиги вызвали тогда “сшибку ценностей” и растерянность людей. Когда больше всего потребовались трезво-мыслие, мобилизация критических способностей разума, они потянулись к этноцентричным мифологиям, иррационализму и мистике. К сожалению, российским философам сегодня нелегко противостоять мифологической волне. Есть и такие, которые способствуют ее усилению, дружно обрушиваясь на понятия, на которых возникли Просвещение и демократия: науку, объективность знания, рациональность, разумность, аргумент, критерии, истину и т.п.

Любое сообщество, для того, чтобы разговор был продуктивным, предполагает некоторую систему этических норм, в которую входят как минимум интеллектуальная честность, моральная ответственность, партнерство. При каких условиях обеспечиваются эти нормы: в случае принятия за регулятивный идеал “Истины” или в случае принятия за регулятивный идеал “Метафоры” (и солидарности)?

Представим себе двух субъектов, выбравших альтернативные идеалы. Человек, который искренне верит и стремится к истине, будет предлагать свое мнение в виде убедительных аргументов, системы доказательств, использовать интересующие критерии и т.п. То есть исходить из посылки, что для принятия другим субъектом его мнения подсказка собственной интеллектуальной интуиции, внутренняя

вера или эстетическое чувство недостаточны. В этико-демократическом плане аргументативно подаваемое мнение означает *принятие другого за равную себе и суверенную личность, обладающую собственным судом разума, могущую представить контраргументы*. Вполне возможно, что стремящаяся к истине личность и ее визави разойдутся в оценке критериев истины и соглашение относительно предложенного мнения не будет достигнуто. Тогда ориентирующаяся на истину личность будет усиливать свои аргументы, искать более убедительные критерии. Возможно, что соглашение относительно высказанного мнения опять не будет достигнуто. И снова будет вестись поиски новых аргументов и интересубъективных критериев. И так до бесконечности. Рорти заметил бы по этому поводу, что поскольку имеет место бесконечный регресс, следует вовсе отказаться от понятия “критерии”. У нас другая точка зрения: какими бы ни были теоретические трудности, сохранение регулятивного идеала истины дает главное для рационального мышления — *открытость для коррекции и самокоррекции*. В гносеологическом отношении путь самокоррекции наиболее оптимальный для достижения конструктивных результатов. В этическом плане самокоррекция — условие интеллектуальной честности и ответственности по отношению к самому себе и по отношению к другому. То есть интеллектуальная честность осуществляется не вообще в “разговоре”, а в столкновении аргументов и взаимном опровержении. А интеллектуальная честность и ответственность, как об этом знал еще Локк, — основа моральной честности и ответственности.

Человеку, принявшему за регулятивный идеал “метафору”, нет нужды обставлять свое мнение системой интересубъективных аргументов, рассчитанных на критический разум; мнение замкнуто в себе, самодостаточно. Выраженное риторически, мнение призвано не убеждать, а очаровывать и соблазнять другого — красотой, оригинальностью, парадоксальностью и т.д. Ироничное отношение к своему собственному мнению предполагает соответствующее ироничное отношение к мнению другого, а в этом случае трудно говорить об интеллектуальной честности и ответственности. Хотя посылкой “разговора” является существование другого, последний не принимается за равного партнера в серьезной и трудной работе, скорее он — напарник по игре. Имеет место псевдопартнерство, поскольку отношения собеседников не вовлечены в процесс взаимной коррекции. Рорти как-то применил к эпистемологическим процедурам аналитических философов образ “разбор дела в суде”. Образ достаточно точный, учитывая, что английскому философскому языку вообще свойственен правовой оттенок. Однако юридические лица в суде, ищущие ис-

тину, все же выступают рабочими партнерами. Предлагаемое Рорти “сообщество философов” — это светский салон, где утонченные и благополучные интеллектуалы ведут ни к чему не обязывающую языковую игру, причем каждый игрок играет по своим правилам и озабочен только желанием завлечь, соблазнить, очаровать присутствующих своей игрой и своей интересной историей.

Мы уже говорили, что Рорти предпочитает, чтобы его философию критиковали при помощи “прагматического метода реконтекстуализации и реметафоризации”. В какой-то мере мы последовали его совету в том смысле, что исходим из иного — российского, а не американского, идеологического контекста. Но именно в силу этого у нас большой скепсис в отношении “метафоризации”. Нам еще хорошо памятен метод “прагматической реконтекстуализации” и “реметафоризации”, практиковавшийся в коммунистической России.

Идея коммунизма, безусловно, обладала очаровывающей способностью, ею соблазнились миллионы людей, а многие продолжают ее лелеять и сегодня. Через динамичную метафору “классовой борьбы” прочитывалась вся прошлая и настоящая культура. Тезисы Ленина о том, что “вся двухтысячелетняя история философии была борьбой материализма и идеализма”, “прогрессивных и реакционных сил”, были приняты на вооружение историками философии, и как свидетель того времени я могу сказать, что этот образ хорошо работал. Во всех спорах современной западной философии виделась борьба пролетарской и буржуазной (или мелкобуржуазной) идеологии, и они оценивались в зависимости от прагматических “идеологических задач партии на современном этапе”, т.е. были замкнуты на солидарность и этноцентрические цели сообщества. Думаю, что в те времена к имени Рорти непременно были бы приклеены ярлыки типа “апологет классовой солидарности буржуазного общества”, “типичный продукт разложения империалистической идеологии” и т.п.

Метафорическая классовая идеология была построена на соблазне, в ней не предполагался самокорректирующий механизм предположения и опровержения, она была “закрытой” для внешней и внутренней критики. Когда наши философы серьезно и искренне принимали дежурный штамп всех постановлений ЦК КПСС “современная эпоха — это эпоха обостряющейся борьбы пролетарской и буржуазной идеологий”, это свидетельствовало о том, что во внутреннем суде разума у них была подавлена рационально-критическая компонента и заменена на прагматическую “веру” в “исторические интересы пролетариата”. Фактическая подмена “Истины” “верой” напрямую была связана с девальвацией статуса аргумента, логики, интересубъектив-

ных критериев, и как следствие — этической ценности интеллектуальной честности.

Мне ни в коей мере не хотелось бы делать задним числом из Рорти апологета мифологической, утопической идеологии, практиковавшейся в Советском Союзе. Такой образ не соответствует субъективным демократическим и гуманистическим взглядам Рорти и его стремлению возвысить экзистенциальные ценности сочувствия и сопереживания. При всей его методофобии он не цитирует пассажи из работ Ленина о дозволенности применения любых методов во имя конечной цели, как это делает защитник “методологического анархизма” Фейерабенд³⁰. Однако его риторика “эпистемологического анархизма” в чем-то созвучна риторике “марксистской диалектики” — во всяком случае и там, и здесь не предполагается механизм самокоррекции.

Еще раз выразим наше убеждение: без самокорректирующих механизмов, построенных на идеале объективной истины, романтическим философским теориям грозит опасность превратиться в “закрытые” и сугубо идеологические построения, в потенции, могущие быть использованными различного рода манипуляторами. Самокорректирующие механизмы нужны и в философии, и в культуре, и в политике. Для иллюстрации значимости этого тезиса сравним позиции Рорти и Поппера в отношении знаменитой фразы Черчилля: демократия — плохая форма правления, но лучшей человечество еще не придумало. Философ солидарности Рорти истолковывает ее в духе релятивизма; человек должен сравнивать “лучшее” и “худшее” правление и, возможно, познав “хорошую” демократию, он соблазнится ею. Критический рационалист Карл Поппер внес существенную поправку в фразу Черчилля: западная демократия далека от совершенства, однако у нее есть то великое достоинство, что она создала внутри себя механизмы самокоррекции и исправления ошибок. Правда, с сожалением констатировал он, даже демократические системы не гарантируют наличие самокорректирующей компоненты в сознании людей. Идеологический смысл критического рационализма — задействовать внутренние критические способности разума человека, смысл философии солидарности — соблазнить интеллектуалов хорошей идеологией.

В заключение скажем о сложившемся у нас образе философии Рорти. В его новации мы видим попытку смягчить “отчаяние разума”, охватившее поколение интеллектуалов после Ницше, оптимистическим коммунитаризмом и мелиоризмом Дьюи. Рорти трезво осознает, что меняющаяся лингвистическая практика и когнитивная культура отбрасывают все метафизические конструкции, на которых крепилась европейская культура, включая наиболее лелеемое и це-

нимое — понятие самости, что она становится откровенно инструменталистской и прагматической. Одиночество человека без Бога, метафизики и самости Рорти хочет *компенсировать* возвышением верований и надежд сообщества, в котором живет человек, ценностей сопричастности, солидарности и т.п. Но, как говорится, были бы вера и надежда, а трансцендентный адресат всегда найдется.

-
- 1 *Rorty R.* From Epistemology to Hermeneutics // *Acta Philosophica Fennica*. Vol. 30, № 2–4; *The Logic and Epistemology of Scientific Change* /Ed. by I.Niiniluoto and R.Tuomela. Amsterdam, 1978. P. 14.
 - 2 *Rorty R.* *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, 1980 (Sec. ed.). P. 378.
 - 3 *The New Pragmatism: a Romantic Utilitarianism*. Round Table with Richard Rorty // *Social Sciences*. М., 1996. № 2.
 - 4 *Rorty R.* *Mind-Body Identity, Privacy and Categories* // *Materialism and the Mind-Body Problem* /Ed. by D.Rosenthal. Englewood Cliffs (N.J.), 1971.
 - 5 *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*. Ed. and with Introduction by R.Rorty. Chicago; L., 1967.
 - 6 *Hall D.L.* *Richard Rorty. Prophet and Poet of the New Pragmatism*. N.Y., 1994.
 - 7 См.: *Юшина Н.С.* Проблема метафизики в американской философии XX века. М., 1978.
 - 8 *Ойзерман Т.И.* Проблемы историко-философской науки. М., 1969; *Каменский З.А.* История философии как наука. М., 1992.
 - 9 *Rorty R.* *Historiography of Philosophy: Four Genres* // *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy* /Ed. by R.Rorty, J.Schneewind, Q.Skinner. Cambridge etc., 1985. P. 49.
 - 10 *Ibid.* P. 49–50.
 - 11 *Rorty R.* *Philosophy and the Mirror of Nature*. P. 138.
 - 12 *Ibid.* P. 149.
 - 13 *Ibid.* P. 39.
 - 14 *Rorty R.* *Historiography of Philosophy: Four Genres*. P. 69–70.
 - 15 *Ibidem.*
 - 16 *Rorty R.* *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis, 1982. P. 41.
 - 17 *Rorty R.* *Historiography of Philosophy: Four Genres*, P. 73.
 - 18 *Ibid.* P. 51.
 - 19 *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy* /Ed. by R.Rorty, J.Schneewind, Q.Skinner. Cambridge etc., 1985. P. 1.
 - 20 *Rorty R.* *From Epistemology to Hermeneutics*. P. 14.
 - 21 *Rorty R.* *Philosophy and the Mirror of Nature*. P. 22.
 - 22 См.: *Рорти Р.* *Историография философии: четыре жанра (Реферат Борисовой И.В.)* // *Современная аналитическая философия*. Вып. 1. М., 1988. С. 47–59.
 - 23 *Rorty R.* *Historiography of Philosophy: Four Genres*. P. 62.
 - 24 *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*. P. 12.
 - 25 Рорти ничего не говорит о типе коммуникации, предлагаемом в рамках этого

жанра. Какие бы минусы у него не были, это единственный из канонов, использующий героев прошлого не в качестве музейных экспонатов, а как собеседников живых философов, имеющих свою точку зрения. Он дает возможность действительно использовать мысль прошлого в образовательных целях: например, для введения в философию студентам-новичкам предлагается вести диспут от имени персонажей, фигурирующих в диалогах Платона. Метод рациональной реконструкции успешно используется, например, в программе “Философия для детей”. Дети учатся философствовать на проблемах, поставленных в истории мысли, а не на информации об истории мысли (См.: Юлина Н.С. Введение в философию: два подхода // Философские исследования. 1993. № 2).

- 26 Rorty R. *Historiography of Philosophy: Four Genres*. P. 53.
- 27 Rorty R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. P. 7.
- 28 Rorty R. *Historiography of Philosophy: Four Genres*. P. 70.
- 29 Rorty R. *Solidarity or Objectivity?* // *Post-Analytic Philosophy* /Ed. by Rajchman J. and West C., N.Y., 1985. P. 3.
- 30 *Feyerabend P. Against Method*. L., 1975. P. 18.

ПЕРЕВОДЫ

Жан Грейш

Ответственность за будущие поколения: этический смысл трансмиссии*

В своем выступлении¹ я хотел бы затронуть некоторые проблемы, составляющие обширную исследовательскую тему “герменевтика Я”, которую разрабатывает Поль Рикёр в недавно вышедшем труде “Я как другой”². Нет нужды говорить, что эта проблематика непосредственно касается специалистов в области этики; об этом идет речь в главах 6–9 указанного произведения, где автор анализирует совокупность вопросов, относящихся к тому, что он скромно называет своей “малой этикой”. Я хотел бы не столько заняться изучением основных тем, той главенствующей проблематикой, которую автор обозначил следующим образом: “Что такое “хорошая жизнь” в рамках справедливого общества, где жизнь понимается как жизнь совместно с Другим и для Другого”³, — сколько проследить связь между центральной темой последнего тома трехтомного произведения Рикёра “Время и повествование”⁴ и этической проблематикой, содержащейся в книге “Я как другой”.

В центре моего внимания — тема трансмиссии и наследия, изучение которых требует междисциплинарного подхода, то есть объединения усилий социологии, юридической науки, истории и антропологии, что, с одной стороны, благоприятствует ее анализу, а с дру-

* *Jean Greisch*. La responsabilité pour les générations futures: le sens éthique de la transmission. Профессор Жан Грейш — декан философского факультета Парижского Католического института, руководитель серии “Философия” в издательстве “Beauchesne”. Данная работа представляет собой лекцию, прочитанную им 18 декабря 1992 г. для студентов Французского университетского коллежа при Московском государственном университете.

гой — ставит перед ним определенные препятствия. Задача философии, как это часто бывает, состоит здесь в том, чтобы найти пути сочленения между множеством исследовательских моделей, свойственных этим различным дисциплинам, и собственно философским — основополагающим — подходом, который, как мне представляется, если говорить о предмете нашего исследования, получил свое наиболее глубокое выражение в экзистенциальной аналитике Хайдеггера. Вспомним, что Хайдеггер, описывая в § 74 “Бытия и времени” фундаментальное конституирование историчности, вводит понятие *наследия* как одну из существеннейших характеристик историчности. В экзистенциальном смысле наследие означает реализацию способности существования к самотрансляции, то есть к передаче самого себя с помощью традиции. В этом отношении наследие, прежде чем оно получает определенное институциональное выражение, является основополагающим антропологическим фактом. “Решимость, с какой Dasein возвращается к самому себе, открывает действующие в настоящем возможности подлинного существования, *исходя из наследия*, которое оно, как брошенное, *принимает*. Благодаря решительному возвращению к брошенности сохраняется самотрансляция наследованных возможностей, хотя и не обязательно *в качестве* наследованных. Если любое “хорошее” является наследием и если сам характер “хорошести” в том, что становится возможным подлинное существование, то в решимости всякий раз конституируется передача наследия”⁵.

Существуя, мы с необходимостью существуем в качестве “наследников”. Понятое в этом фундаментальном смысле явление наследия включает в себя два родственных друг другу, но и отличных друг от друга понятия: понятие *трансмиссии* и понятие поколения. Недавние исследования вопроса о завещании как существенной категории, отражающей “взаимоотношения между поколениями”, показали, что в наши дни он претерпел значительные изменения. Сегодня все реже и реже составляются завещания, так что после смерти близкого человека его “наследники”, то есть те, кто его переживает, должны черпать из своих воспоминаний слова, которые можно было бы истолковать как посмертное распоряжение. К ним относятся, скажем, слова: “Когда я умру, пусть мои украшения носит такая-то” и т.п. Без труда можно заметить, что подобное воспоминание может получить разные толкования, и именно этим объясняется тот факт, что существующие во все времена ссоры между наследниками сегодня, как никогда ранее, основаны на чувствах, а не на “праве”, и если бы оставалось составленное по всем правилам завещание, можно было бы избежать подобных ссор или сделать их менее драматичными.

Этот простой пример, который скорее должен бы привлечь внимание моралиста, мы приводим для того, чтобы выделить и рассмотреть в их взаимосвязи три понятия, о которых мы только что говорили: *наследие, трансмиссия, поколение*. Касаясь столь сложной и богатой по содержанию проблематики, философия, как мне представляется, должна была бы заняться концептуальными вопросами. Прежде всего я хотел бы, опираясь непосредственно на суждения Поля Рикёра, представленные им в третьей томе трилогии “Время и повествование”⁶, определить концептуальные границы, в которых он рассматривает понятие трансмиссии. Идея трансмиссии включает в себя определенное понятие времени, которое в каком-то смысле пребывает между временем объективно измеряемого, хронологического, мира, то есть мира физика, и живым, субъективным, временем, и превосходит их. Таким образом, идея трансмиссии содержит в себе следующий парадокс: время, которое в ней подразумевается, сохраняет субъективное значение, даже если оно существует помимо живых субъективностей. Что, разве существует какое-то “третье время”, и если существует, то каким образом оно должно мыслиться? Да, отвечает Рикёр, это — *историческое время*⁷, снабжающее наше мышление некоторыми специфическими инструментами. Их можно было бы назвать “соединительными устройствами”, поскольку они позволяют нам “преобразовать время”. Таким образом, живое время субъекта и универсальное время объективно существующих вещей оказываются неразрывно связанными.

1. *Философский статут понятия “поколение”*

Рикёр подвергает анализу три “соединительных устройства”: календарное время, позволяющее соединять социальное время и астрономическое время; идею *продолжения поколений*, то есть взаимосвязи между *современниками, предшественниками и последователями*, обеспечивающей соединение биологического времени и социологического времени; и, наконец, архивы, документы, памятники, образующие первичный материал для историка; вторая из отмеченных проблем должна особо привлечь наше внимание, когда мы будем исследовать понятие трансмиссии.

Попытаемся понять, какова специфическая особенность временного механизма, отсылающего нас к одной из самых глубоких апорий, с которой сталкивается философское размышление, касаясь тайны времени, — антиномии между конечным временем смертных индивидов и *социальным* временем общества, неразрывно связанным со

сменяющимися друг друга *поколениями*. Таким образом мы обращаемся к понятию поколения, имеющему важное значение в философии истории и означающему “связь исторически действующих субъектов, связь между живыми людьми, приходящими на смену *умершим поколениям*”⁸.

Понятие поколения вызывает у нас живой интерес, но одновременно оно оказывается трудным для восприятия, поскольку исток его лежит в области биологии, но само оно не является собственно биологическим. Вслед за Рикёром я приведу здесь слова Канта из его небольшого произведения “Идея универсальной истории с точки зрения космополитизма”. Кант прекрасно показывает значение этого понятия, возникающего на грани между имманентной телеологией природы, готовящей человека к социальному бытию, и этико-политическими задачами, встающими перед формирующимся гражданским обществом: “Странным здесь является то, — говорит Кант, — что предшествующие поколения, кажется, только тем и заняты, что работают на последующие поколения, дабы поднять их на новую высоту, опираясь на которую они смогли бы еще дальше продвинуть ту работу, что осуществляло (по существу, безотчетно) не одно поколение их предшественников без всякой надежды лично воспользоваться плодами своих трудов”⁹.

Сегодня этот содержательный текст привлекает к себе внимание не только тем, что показывает, каким образом понятие “поколение” связывает воедино *биологическое* понятие “человеческий род” и этико-политическое понятие “человеческая *история*”; для нас он интересен и по двум другим причинам, непосредственно касающимся вопроса об этическом смысле трансмиссии. Если акт трансмиссии не может быть сведен к сугубо фактическому, биологическому, акту производства потомства, то в чем состоит его этико-политическое назначение, помимо трансляции “ценностей”¹⁰? Как сегодня оценить все это?

1. То, что вызвало удивление Канта, сегодня удивляет и нас; однако разве мы не должны удивляться и тому, что Кант считал само собой разумеющимся — что новые поколения людей будут жить (можно даже сказать: процветать) в значительно лучших условиях, нежели те, какие знает наше поколение? За удивлением Канта проглядывает его убежденность в неустанном прогрессе человечества.

2. Для Канта этико-политическая задача заключается просто-напросто в том, чтобы “строить все выше здание, проект которого был предначертан природой”. Кажется, он еще и не ставит вопрос об изменении этого проекта или о его замене на другой. Но именно это мы начинаем делать сегодня, поскольку ничто более не гарантирует нам, что наши наследники получат в свое распоряжение “готовенькое бла-

гополучие”. Может быть, мы оставим грядущим поколениям необитаемую землю, опустошенный мир, непригодную для жизни атмосферу. В итоге не только жизнь грядущих поколений, но и жизнь нашего с вами поколения оказывается лишенной всяких гарантий, как не имеет их и само бытие (“существование” и “сущность”, вместе взятые). Если исходить из данной гипотезы, не должны ли мы сформулировать этико-политическую задачу трансмиссии в абсолютно новых понятиях? В результате нам придется спросить себя: может быть, эта задача должна формулироваться в понятиях ответственности, как это делает Ганс Йонас в книге “Принцип ответственности”¹¹?

Прежде чем перейти к более подробному рассмотрению современной трактовки этико-политического аспекта трансмиссии, остановимся еще на проблеме поколения. С самого начала отметим, что при смене одного поколения другим не происходит никакого разрыва (согласно модели исторической прерывности, предложенной Мишелем Фуко, который стремится заменить модель непрерывности, существующую в истории идей, моделью прерывности, заимствованной из эпистемологии; в “Археологии знания”¹² речь идет об “эпистемологическом разломе” в “эпистемологическом разломе”, поскольку в каждую эпоху познавательные схемы распределяются различным образом). К тому же последовательность смены поколений не означает прерывности. О прерывности можно было бы говорить при условии, если бы одно поколение целиком (все как один) покидало сцену. Но этого не происходит даже во время социальных кризисов (“великих войн”, например). Последовательная смена одного поколения другим происходит в соответствии с ритмом наследования и инновации¹³, что и определяет так называемую “историческую непрерывность”. Вслед за Рикёром вспомним здесь классические работы Вильгельма Дильтея и Карла Маннгейма, которые настойчивее всех требовали перейти от чисто *количественного* анализа понятия поколения к *качественному* анализу, как его практикует понимающая социология. Во втором подходе ценным как раз является не чисто биологический факт рождения, старения и смерти, который также и непременно включает в себя идея поколения, но тот способ, каким социальные агенты *понимают самих себя*, учитывая свое отношение к предшественникам, современникам (“наше поколение” — например, фронтовики, борцы Сопротивления, участники событий 68-го года и т.п.) и последователям (“современная молодежь” и т.п.). Именно под таким углом зрения жизнь сменяющих друг друга поколений может пониматься как место “пересечения между достигнутыми результатами и передаваемыми будущим поколениям возможностями”¹⁴; Карл

Маннгейм, в частности, старался определять социальную диалектику на основании форм связи, существующей между поколениями. Понятие поколения в таком случае подчиняется “конститутивной диалектике”, означающей прежде всего передачу результатов, которые достигнуты в культуре и не могут пониматься вне постоянного взаимодействия между наследованием и трансмиссией. Но это понятие включает в себя и представление о шоке, который переживают самые юные представители общества, оценивая убеждения своих предшественников в их молодые годы. Эту “ретроспективную компетенцию” иллюстрирует знаменитая песня Жака Бреля¹⁵.

Отметим, наконец, не задерживаясь на этом специально, что понимающая социология получила наиболее удачное воплощение в “Феноменологии социального мира” Альфреда Шютца, испытавшего одновременно влияние Гуссерля и Макса Вебера. Шютц, к которому сторонники номологической и объясняющей социологии долгое время относились с пренебрежением, с некоторых пор стал одним из ведущих мыслителей новой школы в социологическом знании, называемой “этно-методологической”¹⁶. С точки зрения ее представителей, три понятия: современники, предшественники и последователи — являются одной из главных характеристик социального времени и требуют по возможности самого тщательного описания до того, как мы перейдем к их объяснению. Но поскольку сам Шютц делал упор на изучении современности, а мир предшественников и последователей был им проанализирован недостаточно, то в его работах идея трансмиссии получила весьма зыбкое обоснование.

Если мы хотим более тщательно изучить идею трансмиссии, то нашей первой задачей отнюдь не будет проведение неприступной границы между поколениями: ведь хотя бы частично их границы пересекаются друг с другом. “Память предков так или иначе соприкасается с памятью потомков, и это соприкосновение осуществляется в их общем настоящем, в различных его аспектах, начиная с интимных переживаний и кончая анонимными репортажами”¹⁷. Именно здесь мы осознаем незаменимую роль повествования с его “нарративной идентичностью”, состоящей из “стояния на месте и движения вперед”¹⁸.

2. Пространство опыта и горизонт ожидания

Прежде чем приступить к этико-политической проблеме, поразмыслим еще над идеей трансмиссии, которая может быть также проанализирована и с точки зрения ожидания, устремленного в будущее,

и с точки зрения интерпретации, ориентированной на прошлое. Немецкий философ Рейнхарт Козелек предложил в этой связи две “метаисторические” категории: *пространство опыта* и *горизонт ожидания*, — взаимодействие между которыми, по его убеждению, определяет историческое время. Здесь важно, что между этими двумя категориями отсутствует какая бы то ни было симметрия. Пространство опыта — это способность к объединению, согласию, в то время как горизонт ожидания — способность к выявлению и преодолению: “опыт стремится к интеграции, ожидание — к выявлению перспектив”¹⁹.

Принимая эти две категории, Поль Рикёр, в свою очередь, показывает (и для него это несомненно), что никогда еще рассогласованность между ними не достигала такого масштаба, как сегодня. Действительно, начиная с XVIII века образуется новый горизонт ожидания, отмеченный тремя основными верованиями: “вера в то, что современная эпоха открывает перед будущим беспрецедентно новые перспективы; далее, вера в то, что возрастает возможность изменения к лучшему; наконец, вера в то, что человек все более и более обретает способность *творить* собственную историю”²⁰. Пространство опыта, воздействуя на природу, изменяет ее. В этом можно убедиться воочию. В итоге данный опыт даже не поддается выражению. Вальтер Беньямин в своем известном очерке о рассказчике привел весьма впечатляющее теоретическое описание гипотезы о все возрастающей невыразимости нашего опыта²¹. Традиционный повествователь, автор повести, был историком-моралистом. Он повествовал о своем опыте, имея целью воспитание новых поколений. Современный романист об этом уже не думает. В этом смысле закат, то есть исчезновение повести, а вместе с ней и творений великих русских писателей XIX века, являет собой кризис трансмиссии. Сегодня мы еще обмениваемся информацией, но разве мы согласимся, чтобы нас воспитывали на чужом — хорошем либо совершенно негодном — опыте, разве способны мы обмениваться опытом? Такой вот важный вопрос содержится в себе размышление Беньямина о творчестве Николая Лескова. Этот важный вопрос следует из портрета писателя, которым заканчивается его исследование: “Повествующий — он и властитель, и мудрец. Он может дать добрый совет — речь идет не об общей рекомендации относительно того или иного конкретного случая, а о мудрости, на которую можно опереться в различных обстоятельствах: в ней содержатся рецепты, годные в любых случаях жизни. Однако здесь имеется в виду жизнь, которая включает в себя не один только собственный опыт, но в значительной степени опыт других людей, который рассказчик усвоил, сделав своим сокровенным достоянием. Его

талант состоит в том, что он умеет рассказать свою жизнь, его достоинство — в том, что он способен рассказать о своей жизни всё. Повествующий — это человек, способный израсходовать все свои жизненные силы, превратив их в полную нежности страсть и вложить ее в свои повести. Именно благодаря этому родилось несравненное очарование повестей Лескова, как и повестей Гауфа, По или Стивенсона. В облике рассказчика праведник ведет спор с самим собой²². Но не стоит отдаваться этому идиллическому описанию без остатка. Когда кого-либо из великих новеллистов, каких еще встретит в французской глубинке или в других местах, приглашают выступить, то заботятся не о том лишь, чтобы их голос прозвучал в эфире. Ибо повествование играет незаменимую роль в становлении личностной идентичности и в нравственности индивида. Поль Рикёр посвятил этой теме несколько превосходных страниц в работе “Я как Другой”, к которым я и отсылаю читателя с превеликим удовольствием²³.

Предполагая, будто можно принять две категории: пространство опыта и горизонт ожидания — в качестве фундаментальных для философской антропологии²⁴, которая согласно удачной формулировке Новалиса научит нас воссоздавать историю с помощью “надежд и воспоминаний”, надо также определить ее этико-политические задачи, имеющие преходящий характер²⁵. Последние возникают, когда идея прогресса, получившая свое философское обоснование в “Принципе надежды” Эрнста Блоха, доводится утопическим сознанием до своего предела. “Идея прогресса, которая в прошлом связывалась с лучшим будущим и была близка к представлениям о поступательном движении истории, стремится уступить место идее утопии, как только надежды всего человечества теряют опору в достигнутых результатах и проектируются в самое что ни на есть далекое будущее. Вместе с утопией напряжение, существующее между двумя полюсами, превращается в их расхождение”²⁶.

Этико-политическое рассмотрение проблемы как раз и должно “помешать тому, чтобы напряжение между двумя полюсами, выделенными историческим мышлением, превратилось в их расхождение”²⁷. В действительности эта задача имеет два аспекта: во-первых, речь идет о “сопротивлении тому, чтобы ожидания были просто-напросто сведены к *утопиям*”²⁸; во-вторых, “о сопротивлении тому, чтобы пространство опыта было сужено”²⁹. Для этого надо научиться “бороться со взглядом на прошлое исключительно как на неизменное, завершившееся, исчерпавшее себя. Необходимо вновь открыть прошлое, вернуть к жизни не реализовавшиеся в нем возможности — и те, которым помешали осуществиться, и те, которые были умыш-

ленно загублены. Короче говоря, столкнувшись с идеей о том, что будущее во всех отношениях должно быть открытым и непредсказуемым, а прошлое — закрытыми, обладающим одной лишь необходимостью, надо сделать наши ожидания более обоснованными, а опыт — более непредсказуемым. Но это — два аспекта одной и той же задачи, поскольку одни только обоснованные ожидания могут вернуть жизнь прошлому, придав ему характер *живой традиции*³⁰.

Добавим сюда еще одно важное замечание, касающееся отношения к прошлому, иными словами, к категории пространства опыта. В этом пространстве всегда имеется область, приносимая в жертву, о чем мы не имеем права забывать. Таким образом, открывается новый тип детерминации пространства опыта. Оно должно квалифицироваться как *бытие-принесенное-в-жертву-прошлому*. Без этого бытия-жертвы не может быть исторической непрерывности, как не может быть трансмиссии без признания *обязательства*. Речь идет о сознании, страдающем от исторической эффективности, о раненной памяти, соединяющей в себе “эффективность прошлого, действие которого мы испытываем, и дар прошлого, который мы используем”³¹.

Понятие трансмиссии как раз и выражает эту внутреннюю диалектику истории. Однако здесь важно корректное истолкование ее различных аспектов. Рикёр предлагает различать три взаимосвязанные аспекта, которые он обозначает следующими терминами: *традиционность* (traditionalité), *традиции вообще* (des traditions) и *конкретная традиция* (la tradition). Первый — чисто формальный — термин соответствует взаимодействию между исторической эффективностью и нашим бытием — жертвой прошлому, на мгновение воскрешенному в памяти. Этот чисто формальный термин означает в таком случае определенный способ сцепления, существующий в исторической последовательности, где нет места никаким окончательным разрывам. В этом смысле идея традиционности “означает, что временная дистанция, отделяющая нас от прошлого, является не безжизненным интервалом, а *трансмиссией, порождающей смысл*. Прежде чем стать инертным хранилищем, традиция является собой действие, которое не иначе, как диалектическим образом включается в обмен между интерпретирующим прошлым и интерпретирующим настоящим”³².

Теперь, когда мы будем говорить о переданных содержаниях, мы будем употреблять слово традиция во множественном числе — des traditions. В таком случае важно отметить, что “вопрос о смысле, поставленный всем переданным нам содержанием, может быть отделен от вопроса об истине только при сугубо абстрактном рассмотрении. Всякое *представление* смысла есть в то же время претензия на исти-

ну”. Поступая так, мы делаем следующий шаг: *множественное число* многочисленных представлений смысла, переданных с помощью традиций, превращается в единственное число ее величества “определенной традиции”, требующей признания в ее собственной истине. Она понимается как “узаконенная претензия на истину, питаемую всем наследием — носителем смысла”³³.

Именно в этой точке соединения между множественностью представлений смысла, переданных с помощью традиций, и единичностью претензии на истину мы можем увидеть, как работает понятие *ценности*, которое несмотря на свое широкое хождение причиняет немало хлопот философам. Оно, в частности, находится в центре дебатов, которые ведутся сегодня между сторонниками этики дискуссий, или чисто формальной аргументации с ее универалистскими претензиями (К.О.Аппель, Ю.Хабермас), и “контекстуалистами”, которые не устают напоминать о том, что этические ценности, на которых зиждется нравственная жизнь общества и индивидов, укоренены в особых традициях, давших им жизнь. Единственно возможным выходом из этой конфликтной ситуации является ставка на “разумное равновесие между универсализмом и историцизмом”³⁴. Иными словами, мы обречены постоянно вдумываться в ценности (предложения смысла, претензия на истину), порожденные различными традициями и культурами, дабы увидеть за ними универсальные возможности, которые заслуживают того, чтобы их признали принадлежащими всему человечеству.

3. Бытие-принесенное-в-жертву-будущему? “Принцип ответственности”

Опираясь на предшествующий анализ, я хотел бы теперь обратиться наше философское рассмотрение к идее “трансмиссии”, направив его по парадоксальному пути, который как бы ведет к крайнему пределу. Я поставлю следующий вопрос, на первый взгляд нелепый: может ли то, что мы только что сказали о должествовании, связывающем нас с прошлым, при определенных условиях относиться в равной мере и к будущему? Действительно, вопрос абсурден: каким образом то, что не существует, может воздействовать на нас? Проиллюстрируем этот парадокс с помощью одного образа: вспомним знаменитую сцену из “Энеиды” Вергилия, когда Эней выносит на своих плечах собственного отца Анхиса из охваченной пламенем Трои. Был бы смысл в том, если бы мы представили себе Анхиса несущим на своих плечах еще не родившегося сына, которого надо было бы

спасти из пламени грядущей катастрофы? Действительно, странный образ! Но между тем именно эта проблема, как представляется, проходит красной нитью через всю работу Ганса Йонаса “Принцип ответственности” и концентрируется в патетическом, но вовсе не риторическом вопросе: можно ли создать такую *организацию*, которая взяла бы на себя защиту еще не родившегося поколения людей?

Вопрос перестает быть абсурдным, если принять тезис, согласно которому мы, хотим этого или не хотим, вступили сегодня в новую этическую эпоху, в которой “ценностью из ценностей” является ответственность. В самом деле, ответственность есть нечто большее, чем добродетель или ценность. Она — принцип построения новой этической концепции, которая стала настоятельно необходимой в связи с кардинальными изменениями, какие претерпела человеческая деятельность под воздействием технологического фактора. В центре традиционных этических учений были явления, взаимосвязанные и принадлежащие к одному и тому же временному периоду. Они не занимались проблемой будущего, которое в корне отличалось бы от настоящего; тем более они не могли предвидеть таких отношений, когда действующий и не знающий непосредственных результатов своей деятельности человек, оказывается существом, исключительно и фундаментально уязвимым, но именно он один в состоянии гарантировать жизнь нескольким поколениям людей или уничтожить ее. Весьма знаменательным мне представляется тот факт, что Поль Рикёр обращается к той же самой категории в конце своего пространного этического анализа, идущего от этики — через моральное Я — к практической мудрости. Мы могли бы сказать, что в наше кризисное время ответственность предстает новым явлением, более значительным, нежели благоразумие — а именно так переводилось ранее аристотелевское “*phronesis*”.

Чтобы понять, что же подразумевается здесь под “этическим смыслом трансмиссии”, достаточно проанализировать в этом аспекте будущее — по существу своему проблематичное и находящееся под угрозой: речь идет о небывалой задаче — готовить будущее, о котором мы не знаем ничего определенного, но за которое именно по этой причине несем полную ответственность. Нам, и никому другому, надлежит позаботиться о том, чтобы сделать возможное будущее достойным самой жизни. Кантовский категорический императив: “Поступай так, как если бы ты хотел, чтобы твоя максима стала универсальным законом”, — перекликается с категорическим императивом, говорящем об ответственности: “Поступай так, чтобы результаты твоей деятельности не оказались пагубными для самой возможности бу-

душей жизни на Земле”, или “Делая выбор сегодня, думай о будущем человека, которое зависит от твоего волевого решения”³⁵.

Достаточно ли этого нового императива, чтобы поддержать приведенную выше парадоксальную формулировку о бытии, которому угрожает будущее? Нет, еще недостаточно. Здесь необходимо рассмотреть две фундаментальные задачи, которые Йонас поставил перед этикой будущего — этикой ответственности. Прежде всего перед нами стоит задача достижения знания о результатах нашей сегодняшней деятельности. Такая задача не выдвигалась в прошлом, в классических этических учениях, относящихся к одному и тому же временному периоду. Будущее, о котором мы еще ничего не знаем и которое не имеет аналога ни в прошлом, ни в настоящем, может быть выражено в идее только с помощью двух неразрывно связанных друг с другом усилий: сознательной и свободной работы мышления, с одной стороны, и воображения — с другой³⁶. Но Йонас тотчас же добавляет второе условие: мобилизация всех чувств, ведущих нас к этой идее. Если мы сдадимся на милость того, что нас ожидает, мы рискуем пройти мимо стоящей перед нами этико-политической задачи, или, говоря проще, повести себя безответственно. Именно в этом контексте Йонас говорит на языке чувства. “Эвристика страха” — мотив, который переходит у него из одного произведения в другое и о котором говорят многие критики, — именно это и обозначает. С этой точки зрения весьма поучительно различение между тем, какую роль приписывает страху Йонас, и тем, как страх трактуется в моральной и политической философии Гоббса. Я приведу одну важную цитату: “Дело не так просто, как это представлял себе Гоббс, бравший в качестве отправной точки своего морального учения страх как *summum malum*, а не любовь как *summum bonum*, то есть страх перед насильственной смертью. Последний хорошо известен, он всегда с нами и вызывает ужас, эту самую непосредственную и вместе с тем самую вынужденную реакцию самосохранения, свойственную нам по нашей природе. Представления людей об ожидающей их судьбе и особенно о судьбе планеты в целом, не зависящей ни от меня и ни от кого другого, но связанной со мной узами любви, или, что то же самое, узами жизни, не оказывают на меня влияния сами по себе; и вместе с тем эти представления “должны” существовать, то есть мы должны признавать их влияние. Здесь не может идти речи, как это было у Гоббса, о “патологическом”, говоря словами Канта, страхе, который овладевает нами сам по себе, отправляясь от собственного объекта, но о страхе духовном, который, как следствие нашей установки, является нашим собственным творением. Принятие этой установки, иными словами,

личная готовность допустить, чтобы грядущие поколения ожидали либо спасение, либо невзгоды — пусть поначалу это будет только в воображении, — таково второе “изначальное” этическое обязательство, идущее вслед за первым, призывающим к осознанию ситуации. Усвоив эту мысль, мы обязаны рассмотреть соответствующее чувство страха³⁷.

Далее Йонас посвящает большой параграф тезису о том, что будущее нас обязывает, то есть, изменяя знаменитую формулировку Левинаса (Другой смотрит мне в лицо), скажем: будущее смотрит нам в лицо; здесь необходимо говорить об *онтологической ответственности* за будущее человечества. Последнее находит свое выражение в категорическом императиве: следует заботиться о том, что даст возможность не прерваться человеческому существованию, — императиве, который можно разделить на две части: обеспечить существование человечества как человечества, но и позаботиться о том, чтобы оно было сохранено таким, каким мы знаем его сегодня; “первое правило заключается в том, что нельзя допустить будущей деградации рода человеческого, которая пришла бы в противоречие с причиной, делающей само существование человечества необходимым”³⁸. “Только идея человека, говорящая в нас о том, *почему* люди должны существовать, сообщает нам одновременно, *каким образом* они должны существовать”³⁹.

Этого краткого знакомства с “Принципом ответственности”, вероятно, достаточно для того, чтобы охарактеризовать неизвестную в прошлом этико-политическую задачу, которая сегодня сопутствует идее о трансмиссии.

В заключение я сделаю два замечания.

1. Говоря об *онтологической* ответственности за идею человека, мы с необходимостью заявляем о существовании тесной связи между *этической* и *онтологической* проблематиками. Таков парадокс нового положения дел; знаменитый вопрос Лейбница: “Почему скорее существует нечто, а не ничто?”, вопрос, которым руководствуется любая метафизика, в наше время преобразуется в вопрос одновременно метафизический и этический: “Почему *в будущем должно* существовать нечто, а не ничто?”⁴⁰. Итак, любая современная традиция в философии морали исходит из принципа, согласно которому существует пропасть между областью фактов (того, что есть) и областью ценностей (того, что должно быть). Исходя из того, что в данный момент нашей мерой является “ответственность за бытие”⁴¹, “этико-метафизический” вопрос об ответственности обязывает нас серьезно задуматься над вопросом о возможности обоснования ценности в самом бытии.

2. Второе замечание касается педагогических целей, преследуемых данным анализом (надо ли напоминать о том, что школа является тем безбрежным пространством в нашем обществе, где совершается трансмиссия и где, разумеется, речь идет не только о знании?). Выше мы видели, что этика ответственности больше, чем все предшествующие этические учения, взывает к “смыслу ответственности”, который мы можем усвоить, если окажемся способными на глубокие чувства. Ведь не случайно на ответственность перед предками и на ответственность политического деятеля ссылаются как на “парадигму особого рода”, которой следует руководствоваться при разработке теории ответственности. Но в конечном итоге ребенок, грудной ребенок во всей своей “архетипической очевидности” дает нам возможность определить сущность ответственности. Долг, который проступает в грудном ребенке, обладает бесспорной очевидностью, конкретностью, неотложностью. Крайняя фактичность бытия как такового, неотложное право на эту фактичность и крайняя хрупкость бытия, — все это здесь совпадает. Младенец один доказывает нам, что предметом ответственности является становящееся бытие, тленное, подверженное гибели. Ответственность должна подходить к вещам не *sub specie aeternitatis*, а *sub specie temporis*, но она может в один миг лишиться своего содержания. Когда речь идет об уязвимости долговечного, но хрупкого бытия, того бытия, какое существует здесь и теперь, ответственность становится континуумом такого рода моментов⁴². Сделав это заявление, которым завершается изложение теории ответственности, мы возвращаемся к нашей исходной точке: поколение — это и биологический факт, но одновременно не только биологический.

Перевод И. С. Вдовиной

-
- 1 Идеи эти первоначально были мною изложены на коллоквиуме (ноябрь 1991 г.), организованном Международным обществом *Conseillers de Synthèse* и посвященном проблеме наследия и трансмиссии.
 - 2 *Paul Ricoeur. Soi-même comme un autre*. Paris: Ed. du Seuil, 1990.
 - 3 *Ibid.* P. 202.
 - 4 *Ricoeur P. Temps et Récit*. V. 1, 2, 3. Paris: Ed. du Seuil, 1983–1985 (прим. переводчика).
 - 5 *Heidegger M. Sein und Zeit*. P. 383 (trad. E. Martineau, p. 264–265).
 - 6 *Ricoeur P. Temps et Récit*, 3: *Le temps refiguré*. Paris: Ed. du Seuil, 1985. P. 153–183.

- 7 Ibid. P. 153–182.
- 8 Ibid. P. 161.
- 9 *Kant I.* La Philosophie de l'histoire. Opuscules, introd., trad. fr. de J. Plobetta. Paris: Aubier, 1947. P. 63–64.
- 10 Анализ неоднозначности понятия “ценность” дан в книге: *Ricoeur P.* Soi-même comme un autre. P. 336.
- 11 *Jonas H.* Le Principe Responsabilité. Trad. fr. par J. Greisch. Ed. du Serf, 1990.
- 12 *Foucault M.* L'archéologie du savoir. Paris, 1969 (прим. переводчика).
- 13 *Ricoeur P.* Temps et Récit, 3. P. 162.
- 14 Ibid. P. 163.
- 15 Ibid. P. 164.
- 16 См. объемную главу, посвященную Шютцу, в книге Юргена Хабермаса: *Habermas J.* Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1-2. Frankfurt a/M., 1981.
- 17 *Ricoeur P.* Temps et Récit, 3. P. 168.
- 18 Ibid. P. 355–359. Эта тема, специально выделенная в Заключении к третьему тому “Времени и повествования” и представленная в нем как “хрупкий побег, произрастающий из точки соединения истории и вымысла” (P. 335), получила свое развитие в книге: *Soi-même comme un autre.* P. 137–198.
- 19 *Ricoeur P.* Temps et Récit, 3. P. 302.
- 20 Ibid. P. 304.
- 21 *Benjamin W.* Le Narrateur. Réflexions sur l'oeuvre de Nicolas Leskov // Rastelli raconte et autres récits. Trad. Philippe Jacottet. Paris: Ed. du Seuil, 1987. P. 145–178.
- 22 Ibid. P. 177–178.
- 23 См., в частности, стр. 193–198, посвященные анализу нравственных проблем повествования.
- 24 *Ricoeur P.* Temps et Récit. P. 309.
- 25 Ibid. P. 310.
- 26 Ibid. P. 311.
- 27 Ibid. P. 312.
- 28 Ibid.
- 29 Ibid. P. 313.
- 30 Ibid.
- 31 Ibid. P. 318.
- 32 Ibid. P. 320.
- 33 Ibid. P. 330.
- 34 См.: *Ricoeur P.* Soi-même comme un autre. P. 336. Относительно анализа искомого автором разумного равновесия между требованиями универсалистов и контекстуалистов см. стр. 318–336 этого же труда.
- 35 *Ricoeur P.* Soi-même comme un autre. P. 340–344.
- 36 *Jonas H.* Le Principe Responsabilité. P. 30–31.
- 37 Ibid. P. 50.
- 38 Ibid. P. 51.
- 39 Ibid. P. 69.
- 40 Ibid. P. 89.
- 41 Ibid. P. 74–75.
- 42 Ibid. P. 77.

Теория и реальность другого*

Педро Лаин Энтральго — испанский философ (родился в 1908 году), член фаланги, занимавший ряд ответственных постов, в том числе пост руководителя Национального издательства, к 50-м годам оказался в оппозиции к режиму Франко. С 1951 по 1955 годы ректор Мадридского университета, ставшего центром, вокруг которого группировалась либерально настроенная интеллигенция страны. Получив отставку, Лаин целиком посвятил себя философскому творчеству. Им написаны работы “Поколение 98 года”, “О дружбе”, “О душе”, “Досуг и труд” и ряд других.

К проблеме общения Лаин пришел через размышления о судьбах испанской культуры, ее расколе, борьбе внутри нее и возможных путях ее интеграции, короче — через размышления над “проблемой Испании”, частью которой он себя ощущал. После гражданской войны Лаин выдвинул идею о том, что победитель (а долг победителя в гражданской войне он видел в том, чтобы “принять и сделать своими аргументы и правоту побежденного”) должен, совместно с побежденным, создать целостную и интегрированную Испанию.

В 1962 году вышла двухтомная работа Лаина “Теория и реальность другого”; первый ее том состоит в анализе историко-философского становления понимания проблемы “другого”, второй — это собственные размышления автора, в основе которых лежит метод персоналистской философии религиозной ориентации. Лаин прежде всего выступает против утверждения (и в философской классике, и в современной философии, прежде всего в лице Сартра) одиночества как исходного состояния человека. Оно рассматривается им как неоправданное и преодолеваемое современной философией. На первый план в его учении выступает понятие “мы” и такого опыта “мы”, который возникает из встречи с “другим” и феноменологически несводим к опыту “ты” и опыту “я”. “Другой” определяется им прежде всего как личность, которая не поддается объективации. Основу общения человеческих личностей он усматривает в понимаемой в самом широком смысле любви (дружба, супружеская любовь рассматриваются как ее части), средством которой — “личностный диалог”, а итог — взаимный обмен бытием. Способность к дару “другому” части своего бытия выступает у Лаина предпосылкой высшей встречи с “другим” как с “ближним”. Это утверждение приводит Лаина к такой постановке проблемы общения, при которой религиозные идеи соединяются с установками современной западной философии, в первую очередь, феноменологии и персонализма.

* *Lain Entralgo P. Teoría y realidad del otro. T.II. Madrid, 1968.*

Глава VI. Другой как личность (фрагмент)

II. Если другой должен быть для меня тем, чем он действительно является — личностью, — каково должно быть мое отношение с ним? Как я должен поступать в отношении другого, чтобы его реальность не объективировалась и не опредмечивалась? Первый ответ возникает немедленно: я буду относиться к нему как к личности — он станет для меня личностью — тогда, когда я каким-либо образом буду участвовать в том, что конструирует его как личность; когда я буду, следовательно, участвовать в жизни его свободного, изобретающего, исполняющего и присваивающего внутреннего мира. Другой должен стать для меня — и не только в себе и сам по себе — внутренним и личностным “я”; или — что то же самое — стать для меня “ты”.

Из многих свойств, конституирующих и характеризующих личностное я, мы сейчас рассмотрим его свойство быть исполняющим. В плане чисто феноменологического описания “личностное я” — (я, объединяющее все мои возможные “эмпирические” или “дополняющие” я, из которого все они и возникают, то есть второе я формулы Ортеги “Я есть я и мои обстоятельства”) — это прежде всего создание и исполнение личностью проектов существования. Внутреннее я — это “находящийся во мне исполнитель”, как прозорливо сказал Ортега. И именно являясь “исполнительным”, “я” может быть “стимулирующим (побуждающим)” или “позиционным” в том смысле, который придавал этому понятию Мюнстерберг. Отсюда немедленно следует вывод: для того, чтобы я лично переживал жизнь другого, участвовал в его персональной жизни, необходимо, чтобы в моем собственном личном внутреннем мире я со-исполнял те действия, которые его внутреннее я совершает в момент нашей встречи; в этих действиях человек, по выражению Сублири, реализует свою “персональность” и конституирует свою персональность. Это удалось ясно увидеть Шелеру: личностная совместная жизнь является “со-исполнением”, *Mitvollzug*. Теперь другой является для меня не препятствием, не инструментом, не спектаклем, не преобразуемым объектом, а личностью; мое отношение с ним состоит не в созерцании его и не в управлении им, а в соисполнении. Ни в любви, ни в каком ином личностном действии, даже в познавательном, объективировать личность невозможно, — пишет Шелер. — ... Личность может быть дана мне

лишь в той мере, в какой я соисполняю ее действия: познавательно — в случае понимания и сопереживания психического опыта, морально — в случае, если я являюсь его (свободным) приверженцем (*Esencia y formas de simpatia*, p. 237).

Обратимся к конкретному примеру: сопереживанию чужой боли. Как мы знаем, физической боли сопереживать невозможно. Никто не может страдать от моей зубной боли ни вместо меня, ни вместе со мной. *Мой* зуб болит у *меня* и больше ни у кого: болезнь удручает и отъединяет, погружает в физическое одиночество¹. Другие смогут разделить со мной моральные страдания, непрерывно вызываемые во мне зубной болью, мое огорчение, возникающее оттого, что я чувствую себя нездоровым и несчастным; мою физическую боль — никогда². Поэтому, говоря сейчас о сострадании к чужой боли, я имею в виду единственно и исключительно боль моральную, которую могли вызвать в другом определенные превратности его личного существования — смерть или болезнь любимого существа, а, возможно и его собственная болезнь.

Друг пережил семейное горе, и я иду навестить его. Когда я вижу его боль, слышу слова, которыми он рассказывает мне о случившемся и сообщает о страданиях, причиняемых возникшим одиночеством, моя душа наполняется печалью; но это, собственно, со-печаль. В этот момент я не ограничиваюсь социальной практикой “выражать сочувствие”: я “выражаю” мое “сочувствие” потому, что действительно и по-настоящему сочувствую, несчастье моего друга вызывает в моей душе это чувство; таким образом в этом случае я скорее хочу не “выразить сочувствие”, а “снять его боль”, смягчить ее моей моральной болью. Более того, я этого добиваюсь, и именно таков для другого осязаемый результат внутренней реальности моего соболезнования. Как это стало возможным? Каким образом наше совместное существование смогло стать подлинно личностным?

Чтобы получить нужный ответ, в моей связанной с совместной жизнью деятельности следует различать три кардинальных момента: соисполнительный, сострадательный и познавательный.

Соисполнительный момент мог бы быть назван также *совместным* (*cooperativo*) или *со-действующим* в самом прямом и первоначальном смысле этих слов. Видя боль моего друга и слыша его рассказ о ней, переживая то, что он хочет выразить, я “исполняю” или “совершаю” внутри себя акты его душевной боли. Как выражаются англичане, я *реализую* их в своей душе; это значит: я живу свою жизнь так, что потеря, которую переживает мой друг, становится реальной потерей и для меня, причем именно потому, что это его потеря; моя собствен-

ная жизнь, так же как и его и по той же причине, становится неполноценной и тягостной. В разделе, посвященном межличностному общению, я более детально исследую механизм этого соисполнительного действия. Теперь же я должен добавить, и этим ограничиться, что печаль моего друга — это не только печаль, живущая *во мне*, но также и *моя* печаль. Действительно *моим* становится то, что я совершаю *во мне и для меня* — то, что в достаточной (или в недостаточной) мере включаю в мои возможности и в мои личные действия — именно это и происходит с чужой печалью, когда я ее разделяю.

Соисполнительный момент моей деятельности, связанный с совместной жизнью, является также моментом *сострадательным* или *сочувствующим*. Соисполняя в себе боль моего друга, я тем самым испытываю страдание *во мне и для меня*. Чувство сострадания, ощущаемые мною со-печаль и со-болезнование, — это ни что иное, как психическое и осознанное проявление онтологического “сострадания”, заложенной в моих собственных действиях возможности страдать от потери, которую в своей личной жизни перенес мой друг. Любое личностно исполняемое действие несет в себе некоторое пассивное переживание, некое *passio*, и любое личное переживание, каким бы пассивным оно ни казалось, является личным в той мере, в какой затрагивает исполнение собственной жизни; другими словами, в той мере, в какой оно является *actio* в существовании того, кто от него страдает. Благодаря соисполнению и состраданию, печаль моего друга — *его* печаль — становится *нашей* печалью. Что в действительности заключено в этом понятии “наша”? Каково значение того двойного “мы”, которое сопереживание печали другого поместило между ним и мною? *Та же ли самая* в нас печаль, как утверждал Шелер? Я кое-что сказал на эту тему на предыдущих страницах и кое-что еще должен буду сказать на следующих.

Наконец, совместная жизнь несет с собой *познавательный момент*. Мое сопереживание печали моего друга и сострадание ему являются осознанными, ясными. Сама возможность моего сопереживательно-сострадательного поступка делает его для меня осознанным без необходимости рефлексивного действия: я переживаю этот поступок, находясь в определенной жизненной ситуации (“нахождение” как основное определение существования: Хайдеггер), и я вижу смысл этого поступка именно в этой ситуации (онтологическое “понимание” экзистенциальной аналитики). В той мере, в какой я являюсь человеком, чувствующий разум является и исходной, и конечной структурой моей субстантивности, а разуму, как говорит Субири, свойственно “брать на себя ситуацию”. Это все равно что сказать: в по-

знавательном моменте совместной жизни можно и нужно различать две составные части: спонтанную и не созерцательную, голое осознание соисполнения и сострадания и их смысла; и рефлексивную и созерцательную, это познание мной моей собственной деятельности и моей собственной ситуации, когда я останавливаюсь, чтобы взглянуть на них ретроспективно. Не существует совместной межличностной жизни без созерцания; но созерцательная деятельность, свойственная совместной жизни, это *не только* та, которую я мог бы упражнять, объективно наблюдая психофизическую реальность другого (его фигуру, выражение его лица и т.д.), но *также* и та, которую я неизбежно должен осуществить, превращая спонтанное осознание себя самого в рефлексивное. Таково одно из первоначальных драматических условий нашего существования: драма, состоящая в том, что и должно и невозможно одновременно и осознавать, и осуществлять себя, быть свободой и самосознанием. Скажем об этом великолепными стихами Бодлера:

*Tête-à-tête sombre et limpide
qu'un coeur devenu son miroir!*

В этом всегда недостаточном и всегда изменчивом состоянии “лицом к лицу”, свойственном реальности, одновременно являющейся и “сердцем”, и “зеркалом”, и свободным импульсом, и ясным осознанием себя, коренятся и структура, и течение нашей жизни на земле. Тот факт, что “жизнь” является “совместной жизнью”, придает особую форму и особое содержание диалектической взаимозависимости между исполнением и осознанием, но не нарушает этого неизменного правила.

III. Двойное мы, с которого начинается встреча, является — напомним — противоречивым единством, состоящим из возможности взаимодействия и возможности конфликта. Итак: если после того, как встреча превратилась в общение, преобладает вторая возможность, отношение с личностью другого будет преимущественно конфликтным; если же доминировать будет первая, то межличностное отношение будет преимущественно отношением взаимодействующим и любовным (*dilectivo*). И в том, и в другом случае “преимущественно”, — поскольку в повседневной жизни человека нет ни свободной от конфликтов взаимной привязанности, ни конфликтов без хотя бы малейшей доли взаимодействия.

К *чистому* межличностному отношению — к “идее” межличностного отношения, сказал бы платоник — по существу принадлежат равенство и дружба тех, кто их поддерживает. “Экзистенциальное ра-

венство” — необходимое условие подлинного общения, неоднократно утверждал Ясперс. В момент, когда во взгляде двоих возникает взаимопонимание, они равны между собой, даже если один из них зовется Наполеон, а другой — Хуан Никто: каждый из них является для другого *ты*, и ничем иным, как *ты*. Но мы уже знаем, что межличностное отношение не может сохраняться долго. В силу неумолимого требования человеческой природы оно достаточно быстро объективируется, и вскоре отношение между этими двумя лицами будет соответствовать их “объективному” положению в мире. В этот момент между ними возникает неравенство, и неважно, будет ли оно социальным или психологическим свойством: один станет Императором, а другой — Хуаном Никто; один будет умным и энергичным, другой — неумелым и уступчивым; один в душе будет отважно стремиться к власти и влиянию — *Geltungstrieb* психологии Адлера — другой по природе окажется слабым и готовым быть чьим-то сторонником. Отношение объективируемости непременно дополняется отношением “персонности” и вводит в последнее один из главных его аспектов: господство-зависимость. Конструкция Гегеля не была чистой нелепостью.

То же самое можно сказать о дружбе. Межличностное отношение *по природе* дружелюбно, невзирая на часто встречающееся в жизни людей недружелюбие. Вопреки постоянному существующим войнам и разногласиям человек по природе есть *zoon politikon*, социальное и политическое животное. *L'Enfer n'est pas les autres*. Человек это *animal mendax*, но потому, что он способен обманывать, а не потому, что в основе его речи лежит обман; и даже если он тысячу раз на дню проявляет недружелюбие, из этого не следует, что именно оно составляет основу межличностных отношений. Для подтверждения этой мысли достаточно будет одного рассуждения статистического и другого — воспользуемся этим словом — экзистенциального. Правды говорится гораздо больше, чем лжи, и число встреч, преимущественно дружественных — внимание: я не говорю *чисто* дружественных — гораздо больше числа встреч, преимущественно враждебных: в поведении человека ложь и недружелюбие — это исключение, а не правило³. И, с другой стороны, пограничная ситуация существования, в которой субъективно не преобладают истина и любовь, не может не казаться нам чудовишной: как говорится в нашем народе, час смерти — это “час истины”. Что, если не тенденция к дружественному общению выражается во взаимопонимании, проскальзывающем во взгляде, которым обмениваются два незнакомых человека? Столько раз опутанная ложью и охваченная ненавистью земная жизнь человека представляет собой тяжелое напряжение сил ради достижения истины и люб-

ви: это надежда на такое состояние, когда любовь и истина возобладают полностью и окончательно, и ожидание его.

Существует, следовательно, нечто, под воздействием чего отношение между людьми может быть недружелюбным, что часто и случается. Христианская аскеза всегда говорила о трех “врагах души”: о мире, демоне и плоти. Руссоистское видение человека рассматривает в качестве атрибута социальной жизни постоянное разрушительное воздействие на его предполагаемое счастливое “природное состояние”. Марксистская концепция истории причину человеческих разногласий полагает в существовании социальных классов — следовательно, в чем-то случайном и преходящем. Для тех, кто верит, что *l'Enfer c'est les autres* — и даже для тех, кто говорит, что верит в это⁴ — недружелюбие является в жизни человека реальностью не субстантивной, а дополнительной; нечто, говорил Субири, затрагивающее не природные способности человеческого существа, а его возможности (NHD, 464). Но того, что делает человека *ens inimicale*, он до сих пор не смог добиться посредством своей собственной природы: некоторая истина бытия пульсирует в категоричности сартровского преувеличения. Таким образом, наряду с отношением господства-зависимости в межчеловеческих отношениях присутствует и другое отношение, не менее важное и значительное — дружбы-вражды. Изменяющееся сочетание того и другого определяет основные формы совместной жизни: дружелюбное или враждебное господство и дружелюбная или враждебная зависимость; или, если первенство отдается дружбе, а не власти: дружба, повелевающая или зависимая, и вражда, властвующая или покорная. Все остальные определения человеческого существования — пол, раса, темперамент, национальность, профессия и т.д. — являются вторичными по отношению к ним.

Виды *конфликтного межличностного отношения* многочисленны: это и ненависть как таковая, и зависть, и обида, и просто соперничество. Нет нужды исследовать их одно за другим; я сейчас не пытаюсь монографически описать недостатки и достоинства совместной жизни людей. Я лишь скажу, что веду речь о ненависти, зависти, обиде и соперничестве *межличностных*, необъективируемых; основанных, следовательно, не на предварительном низведении другого на уровень отстоящего объекта, а на личностном соисполнении психических актов. Тот, кто, движимый ненавистью, объективирует другого — мысленно, когда речь идет об отвратительном (гнусном) выжидании, действием в случае убийства или превращения его *in deterius* — уничтожает его, как намерением, так и делом, *извне*. Он стремится подавить сопротивление, его силу, уменьшить число препятствий на его пути.

Более хитроумно и тщательно действует тот, кто, лично ненавидя другого, пытается уничтожить его, соисполняя с ним те действия, в которых тот выражает и утверждает себя таким, каков он есть. Он поступает подобно тем гусеницам, что убивают фруктовый плод, проникая в его семена, не трогая его мякоти, но делая ее негодной; короче, он стремится уничтожить его не в том, что он *делает*, а в том, что он *есть*. Именно таким было всегда властолюбие великих ненавистников. “Мне нужно, чтобы он жил!” — говорит о ненавидимом им Абеле Санчесе унамуновский Хоакин Монегро. Имея возможность безнаказанно убить Авеля, он тем не менее хочет, чтобы он жил. “И произнося “Мне нужно, чтобы он жил!”, — пишет Унамуно, — он содрогается в душе, как содрогается сотрясаемая ураганом листва дуба”. Ненависть Хоакина, начинавшаяся как ненависть к жизни друга, день ото дня обостряется и заканчивается ненавистью к его бытию. Недостижимая мечта Хоакина уже не в том, чтобы отнять жизнь у того, кого он ненавидит, а в том, чтобы лишить эту жизнь ее собственной сути, превратить ее в мякоть фрукта, лишённого семян⁵. Такое происходит тогда, когда ненависть действительно превращается в антитезу любви.

Возвышенно-любственное межличностное отношение — принадлежащее к роду личностной любви к другому — обычно получает два разных наименования: любовь *sensu stricto* и дружба. В главе, посвященной формам встречи, я исследовал влюбленность, любовь, которая иногда внезапно, как захватчик, возникает при встрече людей двух полов; теперь я хочу исследовать нежную привязанность влюбленности, следующую порой за столь мимолетной страстью, а вместе с ней исследовать и случаи несексуальной, хотя всегда сексуально окрашенной, высокой межличностной любви: любви отеческой, любви братской, а также дружбы⁶. Достаточно, однако, минутного размышления, чтобы заметить, что дружба представляет собой более общую и неизменную составную часть любовного межличностного отношения. Будучи рассмотрена как понятие родовое, дружба — любовь к другу — представляет собой любовное расположение к другому лицу, вытекающее из совместной с ним жизни, реальной или воображаемой. “Личная, чистая и незаинтересованная привязанность, как правило, взаимная, которая рождается и укрепляется в общении”, четко определяет ее Академия. “Двое, совокупно идущие вместе”, согласно почтенной формуле Гомера (Илиада, X, 224), к которой в “Никомаховой этике” возвращается Аристотель. Что такое, согласно этому, братская любовь, если не дружба, основанная на кровных узах и совместной внутрисемейной жизни, предшествующей строго личностной жизни человеческого индивида? Таким образом *mutatis mutandis* любовь между родителями и детьми, как и любовь супружеская, также должны быть

рассмотрены как внутрисемейные виды дружбы. Так оценивает их Аристотель, и на этот раз жизнь вынуждает быть аристотеликом.

Исследуем, поэтому, дружбу. “Доброжелательная любовь, опирающаяся на общение”, неоднократно называет ее Св. Фома, прямо опираясь на авторитет Аристотеля (S. Th., I–II q. 65 а, 5 и II–II q. 23 а. I)⁷. От Аристотеля идет также ставшее общим местом различение трех основных видов дружбы – дружбы “ради пользы”, “ради удовольствия” и дружбы добродетельной (Никомахова этика, 1156 аб; S.Th., II–II q. 23 а. 1 и а 5), а также решительное признание этического и онтологического превосходства за *amicitia honesti*: в ней “желаю друзьям блага ради них”, она “бывает между людьми добродетельными и по добродетели друг другу подобными” (1156 б 7). Короче, это “совершенная дружба” (*teleia philia*).

Аристотелевское учение о дружбе может быть понято как выраженное в следующих оценках: 1. Дружба состоит в желании блага другу ради самого друга. Это желание может быть односторонним; но для того, чтобы отношение полностью заслуживало названия дружеского, это желание добра другому должно быть взаимным: *philia* нуждается в *antiphilesis* (1159 б 29). 2. Дружба предполагает равенство двух друзей: равенство онтологическое (дружба в собственном смысле слова невозможна ни с животными, ни с богами), этическое (только между людьми, равными в добродетелях, возможна настоящая дружба), психологическое (схожесть деятельности и вкусов) и социальное (общность замыслов и дел). “Человек, — пишет Аристотель, — не делается другом превосходящего его (по положению), если последний не превосходит его также добродетелью; в противном случае он не будет в положении равенства, то есть как превзойденный пропорционально (заслугам превосходящего)” (1156 ф 34–35). Существуют, конечно, виды дружбы, основанные на превосходстве: это дружба отца с сыном, старшего с младшим, мужчины с женщиной, правящего с подчиненным; но при этом всегда необходима соразмерность, *kat analogian*, между теми, кто действительно может быть назван друзьями. 3. Дружба — это не столько пассивная привязанность (*páthos*), сколько действующая привычка души (*héxis*): дружеское отношение, говорит Аристотель, “включает (сознательный) выбор, а сознательный выбор обусловлен (душевным) складом. Кроме того добродетельные (друзья) желают собственного блага тем, к кому питают дружбу ради самих этих людей, причем не по страсти, а по складу (души)” (1157 б 29–31). 4. Дружба предполагает определенные сообщества людей (члены одной семьи, граждане одного города, экипаж одного корабля) и одновременно порождает общность между ними, поскольку

друг — это как бы удвоение того же самого”, *héteros gar autós* (1170 б 6). Отсюда пять действий, которые Св. Фома считает присущими дружбе: желать, чтобы друг был и жил, желать его блага, делать то, что хорошо для него, говоря с ним, испытывать удовольствие, жить с ним в согласии (II—II q. 25 a. 7, q. 27 a. 2 q. 31 a. 1)⁸.

Без особого усилия можно заметить, что аристотелевская идея дружбы является не только этической, но и онтологической: друг любит в своем друге *то, что он есть* и *чем может быть* (его благо), а не то, чем он обладает (1164 а 10); и любя бытие и благо друга, он тем самым любит и свое собственное бытие и благо. Но, как мы знаем, греческая и средневековая онтология основана на безличностном, объективном понимании бытия, как существующего в мире; для нее бытие — это “то, что есть”, следовательно, бытие друга видится как бытие “друга, находящегося тут”, бытие друга-объекта, не как живое бытие “друга, каким я являюсь”; не бытие друга-субъекта. Верные своему философскому взгляду на реальность, греки и люди Средних веков не могли прийти к строго “интимной” и “личностной” идее дружбы, поскольку для них, говорит Лович, “подлинное имя собственное личности это исключительно личностное местоимение первого лица: Я”⁹. Для них мое бытие в качестве друга есть “то, чем друг является”, когда я созерцаю его как реальность мира, а не то, что мое *cogito* говорит мне о том, что значит быть другом, когда я (сам) им являюсь, когда дружба является *интимным* способом моего бытия.

Понятие персональной дружеской взаимности или дружеского “свойства” проявляется на протяжении Нового времени. “Если бы у меня настойчиво требовали ответа, почему я любил моего друга, — напишет Монтень, комментируя свою дружбу с Ла Бюэси, — я чувствую, что не мог бы выразить этого иначе, чем сказав: “Потому, что это был он, и потому, что это был я”. Теперь дружеская связь становится удовольствием, получаемым от чужого существования”¹⁰. Возможно, однако, что Монтень писал эти слова, больше думая о личных “свойствах” своего друга — и, следовательно, о своих — чем об основополагающем “свойстве” личности каждого из двух. Более ясным и философским является рассмотрение личности друзей в кантовском понимании дружбы. Со своей личной точки зрения — с точки зрения морали, основанной на *долге*, а не на бытии, — Кант воспринимает дружбу как союз двух моральных личностей, возникший благодаря взаимной любви (*wechselseitige Liebe*) и взаимного уважения (*Achtung*)¹¹. Порыв любви побуждает к общению с другом и к заботе о его благе; императив уважения обязывает признать автономию другого, абсолютное предназначение, заложенное в нем как в личности. Нет необходимости вспоминать, как эти идеи Канта разрабо-

тал и заострил Фихте. Общность, свойственная дружескому общению *more fichteano*, является уже по-настоящему и определенно межличностной.

При всем том только после Гуссерля философская мысль сделает возможным построение действительно *личностной онтологии* дружбы. Вот главные основания появления такой возможности: 1. Понимание я как исполнительного субъекта внутреннего мира (Ортега) и межличностного отношения как соисполнения внутренних и личностных действий (Шелер). 2. Заложенное в учении Хайдеггера различение двух основных форм дружбы: неподлинной, основанной на ничейном и безличном “man”, и подлинной, состоящей в соисполнении действий, вытекающих из временной общей судьбы (Geschick). 3. Идея дружеского общения как совместно-созидательного проявления двух свобод, любовно и взаимно себя утверждающих (Ясперс). 4. Понимание человеческой личности как обладающей свойством субстантивности”, как реального, живого и конечного сущего, способного сказать “я есмь я сам” и “я есть мое” (“я принадлежу себе”) (Субири). 5. Понятие дружбы как открытие другого, в том числе и *извне* его самого, из его призвания (Ж.Лакруа).

С точки зрения осуществления, дружба сегодня, как и вчера, состоит в том, чтобы желать блага другу: желать, чтобы он жил и становился более совершенным, — и прилагать к этому усилия. Что же касается целей дружеского общения, то тут идеи и Аристотеля, и Св.Фомы сохраняют полную силу. Но уже средневековые мыслители учили, что дружбу можно рассматривать двумя различными способами: *secundum finem* и *secundum communicationem*, соответственно цели, к которой реально стремится дружеское действие и в соответствии с общением или общностью — *katà koinonian*, сказал бы Аристотель, — которые это действие порождают между друзьями. Итак, современное рассмотрение дружеского *communicatio* ввело в идею дружбы очень важные новшества. Действительно, древние понимали бытие дружественного отношения с точки зрения осуществленного каждым из друзей блага другого; следовательно, исходя из того, что в этом отношении уже совершено. Сегодня философская мысль, напротив, стремится постичь суть дружеского отношения с точки зрения того, чем в нем является взаимное и личностное *соисполнение*, соисполнительная деятельность; следовательно, в соответствии с тем, чем личность друга — точнее, моя личность в качестве друга — *является сейчас*. В дружбе видят скорее не *сущность*, а *со-сущностную деятельность*.

В чем состоит эта деятельность? Будучи рассмотрена с точки зрения ее совершения, она представляет собой согласное соисполнение персональных действий. Такое соисполнение реально и действенно,

когда личность друга присутствует и отношение с ним выражается просто в совместном существовании; оно становится лишь возможным и обращенным в будущее — когда друг отсутствует или когда дружественное действие имеет целью будущее благо. Сопереживая моральную боль друга, находящегося передо мной, я на самом деле соисполняю действия, в которых проявляется его огорчение; мы уже знаем, какова структура такого соисполнения. Воображая себе жизнь отсутствующего друга, я интенционально соисполняю то, что было бы нашей совместной жизнью, если бы мы были вместе. Планируя свое полезное для моего друга действие, я живу, соисполняя в возможности и устремляя в будущее то, чем наша совместная жизнь, может быть, будет, если это действие осуществится.

Но со-сущностную дружескую деятельность можно рассматривать и применяя к ней сущностный же критерий. В чем состоит дружеское отношение, когда эта деятельность рассматривается не только с точки зрения *действия*, но и с точки зрения *бытия*? Чем я являюсь в акте дружеского бытия? Мой ответ следующий: *в этом случае я являюсь личностью, чье свойство — быть “самим собой”, в силу того, что я “принадлежу себе” — конституируется посредством свободного действия, целью которого является нынешнее или будущее благо моего друга*. В этом случае мое собственное бытие состоит в соисполнении как *моего* действия, которое в настоящий момент или потенциально полезно для моего друга. Я являюсь другом моего друга на манер Монтеня, — потому что он это он, а я это я; но в этот момент я являюсь самим собой не столько благодаря особым свойствам моего персонального бытия — моего ума, моей обходительности и т.д. — сколько благодаря тому, что “свойство” моей личности состоит в бытии во благо другого; *mutatis mutandis* то же самое можно сказать и о нем. Тем самым фраза Монтеня, меткая с точки зрения определения личных свойств друзей, может быть дополнена требованием общности их личностей. “Мой друг и я являемся друзьями потому, что при том, что он — это он и я — это я, он и я являемся нами”. Межличностное и соисполнительное мы — *мы-субъект*, сказал бы Сартр — это особая реальность, которую нам все еще предстоит исследовать.

Дружба, рассмотренная таким образом, составляет подлинно межличностное ядро любовного отношения. В таком отношении именно она связует две личности; а то, что не является дружбой в строгом смысле слова, является результатом физического слияния с ней действия, несущего в себе какой-либо объективирующий момент: последний может быть связан с полом, возрастом, социальным положением и т.д. Различные формы различного любовного межличностного отношения, дей-

ствительно, конституируются тогда, когда какая-либо инстанция психофизиологического или социологического свойства интегрируется *a radice* с дружбой и придает ей ту или иную форму¹². Как неоднократно говорит Аристотель, дружба предполагает равенство между друзьями; с точки зрения нашего дружеского отношения, ни я не выше моего друга, ни он не выше меня¹³. Но то, что и его и меня объективирует — наше тело, наши душевные таланты, наша ситуация в мире, то есть то, что в каждом из нас является “адвербиальным”, — делает нас внешне неравными и придает внешние очертания нашему дружескому отношению. Когда супружеские отношения основаны на высокой любви, они представляют собой дружбу, в которой с самого начала слиты момент сексуальный и момент внутрисемейный; с соответствующими изменениями то же самое следует сказать об отношении отцов с детьми и братьев, о “дружбе” между учителем и учеником, между врачом и больным, о межличностной связи правителя с подданным и вообще о всяком дружеском отношении между людьми, если оно рассматривается как строго соматическое, психологическое и социальное образование¹⁴.

Я говорил в предыдущей главе, что в отношении правитель—подданный последний выступает и должен выступать в качестве объекта: политическая связь по сути своей объективна. Возможно ли, однако, с “персоналистской” точки зрения, оправдать это политическое сведение человека к объекту? Возможна ли настоящая дружба между правителем и подданным? Аристотель сумел дать ответ, сохраняющий значение для всех времен. “При тирании дружба невозможна, совсем или мало (возможна) ... Если у властвующего и подчиненного нет ничего общего, — пишет он, — нет и дружбы, потому что и правосудия нет” (Ник. этика. 1160 а 31–33; в русском переводе 1162 а 31–33). Общность (*koinonia*) это предпосылка всякой возможной дружбы. Поэтому попытаемся понять, в чем состоит “общность” между правящим и подданным.

Возвращаясь от аристотелевских размышлений к нашим, отметим три момента, представляющихся существенными для правильного решения проблемы: служение общей судьбе, достижение максимального блага всех и соисполнение решения правителя. Объединенность существования того и другого в *общей судьбе* — вот условие, хотя и недостаточное, но необходимое для существования дружбы между правителем и подданным. Через поколение и через народ, к которым оба принадлежат, их взаимосвязующие действия — со стороны правителя повелевать и слушать, со стороны подданного повиноваться и высказывать мнение — вливаются во всемирную историю и становятся принадлежностью всего человеческого рода. Выражение “двое, совокупно идущие вместе” Гомера и Аристотеля приобретают таким образом свой полный смысл.

Служение общей судьбе делает сосуществование подлинным (Хайдеггер) и составляет основу политической дружбы. Но такая дружба не была бы реальной, если бы распоряжения, отдаваемые правителем, не имели своим объектом *максимальное благо всех*. “Дружеское расположение царя к тем, над кем он царь, (высказывается) в переизбытке его благодеяний; действительно, подданным он делает добро, если только, как добродетельный царь, заботится об их процветании” (Ник. этика, 1161 а 11–13). Нетрудно перенести прозрачный смысл этого текста на любой другой политический режим, а также понять это “благо” подданных в плане общечеловеческом: материальное благополучие, достоинство, свобода и т.д. Справедливость правителя делает, таким образом, возможной эту дружбу с подданным.

Однако, стала бы возможной эта дружба, если бы предписанное благо, выполнение которого достаточно обременительно, не было бы *лично соисполняемым* правителем и подданным? Со стороны первого такое соисполнение, по-видимому, почти всегда будет интенциональным, поскольку, помимо случаев исключительных, он не общается с подданным: последний для правителя обычно выступает как анонимный и невидимый “он”¹⁵. Но соисполняемая деятельность может стать реальной и истинной всякий раз, когда правитель встречается с одним из своих подчиненных, и такой случай покажет, является ли политическая дружба настоящей или притворной. Только присутствие Наполеона на Аркольском мосту — присутствие соисполнения — подтвердило, что его дружба с солдатами была вполне искренней: только разделяя сухой хлеб во время нужды, сможет правитель быть настоящим другом своим подчиненным. “Пропорциональное равенство” и “общность”, о которых говорит учение Аристотеля, достигают, таким образом, и своей глубины, и полноты. “Кажется, ведь, что существует некое право у всякого человека в отношении ко всякому человеку, способному вступать во взаимоотношения на основе закона и договора, а значит возможна и дружба... В ничтожных размерах, таким образом, дружба и правосудие возможны даже при тираниях, а в демократических государствах в большей степени, ибо у равных много общего” (Ник. этика, 1161 б 5–10). Только так может быть некоторым образом проанализирована и, следовательно, легитимизирована неперемнная объективация со стороны правящего того, кем он правит. Только так безличный и пассивный мы-объект, неизбежно складывающийся из подданных, сможет превратиться в активного *cuasi* персонального и интегрирующего мы-субъекта правителя.

Перевод А.Б. Зыковой

- 1 Относительно этого вопроса см. мой очерк “Болезнь как опыт” в книге “Досуг и труд”.
- 2 Физическая боль порождает у пациента *естественную* склонность ощущать безнадежность и *естественную* же склонность к раздражению окружающим. Поэтому большая заслуга соболезновать тому, кто страдает физически, чем тому, кто скорбит морально.
- 3 Аристотель говорит: “Как близок и друженствен человеку всякий человек, можно увидеть во время скитаний” (Никомахова этика, 1155 а 21). “Каждый человек, — скажет впоследствии Св. Фома, — по природе своей друг каждому в силу несомненной всеобщей любви” (S.Th. 11–11 q 114 а 1).
- 4 Если бы это было не так, разве написал бы Сартр *Le Diable et le Bon Dieu* — свидетельство антитеистической надежды — и *Critique de la raison dialectique?* В глубине сартризма у Сартра присутствует вера в человека.
- 5 Это требовало, чтобы Хоакин принял на себя бытие Абея. Ненавидящий хочет стать Богом анти- или противомистического отношения.
- 6 О различных физических образах любви — “ликах любви” см. Т.С.Леви, о “категориях любви” Д. фон Хильдебрандта см. сказанное в главе 7. Конечно, все эти образы любви могут быть, пользуясь известной схоластической терминологией, “любовью вожделения”, направленной на желаемое благо, и “любовью доброжелательной”, чье намерение состоит в достижении *цели*, во имя которой и любят это благо.
- 7 Обычно говорят — и в этом бесспорно заключена *частичная* истина — что томистское учение о дружбе является аристотелевским. Однако между ними существует коренное различие, вытекающее из соответствующей идеи человека. Аристотелевская *philia* — Аристотель никогда не переставал быть греком — это любовь к человеческой природе *in genere*, лишь индивидуализированная в человеке, к которому она обращена и который любим как друг. Томистская *amicitia* — при всей верности аристотелизму Св. Фома был христианином — это, напротив, любовь к человеческой личности с ее собственной сущностью и ее непередаваемой судьбой: см. то, что я говорю в гл. V этой Третьей части. Когда я говорю об Аристотеле и Св. Фоме вместе, я принимаю во внимание лишь то, в чем они совпадают.
- 8 Как дополнение к этому верному и скрупулезному перечню Св. Фомы я добавил бы — для размышления тех, кто действительно хочет быть “другом своих друзей”, — что в практике дружбы существует также пять ступеней: 1. Сочувствовать боли друга. 2. Сердечно воспринимать его радости. 3. Дружески способствовать его благополучию и совершенствованию. 4. При случае жертвовать собой. 5. Доверчиво признаваться ему в собственных ошибках и недостатках. Многие ли из тех, кто называют себя “друзьями”, действительно практикуют эти пять ступеней дружбы?
- 9 Не данное “Я”, а “Я” как таковое. *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, p. 20. “Ты” — это имя собственное лица в той мере, в какой “ты” является “другим я”, то есть настолько, насколько мне известно, что другой это также личность.
- 10 Подлинная дружба, пишет Р.Лакроз, — “это выражение дополняемости: она объединяет двух людей, считающих себя неразлучными в той мере, в какой они осознают себя различными” (“L’autre et le prochain” в *L’Homme et son prochain*, p. 59).
- 11 *Die Metaphysik der Sitten in Immanuel Kants Werke*, VIII (Berlin, 1916), p. 284.

- 12 Это не значит, что супружеская любовь может быть сведена к формуле дружба+сексуальность, или что отцовская любовь может быть сведена к биному дружба+кровное родство. Поэтому я сказал об интеграции *a radice*.
- 13 Вспомните, что я говорил ранее: в дружеской встрече двух лиц между ними существует строгое “экзистенциальное равенство”.
- 14 О внутрисемейных отношениях и социальной обусловленности дружбы см. главу “Человеческие отношения” в книге Х. Мариаса *Социальная структура*.
- 15 Очевидно, что интенциональное со-исполнение предполагает исполнение реальное, правитель со-исполняет предписанное интенционально, реально исполняя его лично и имея при этом в виду соответствующее действие, выполняемое подданным. “Он всегда рядом со мной” гласит наше испанское выражение расположения к другу. Интенциональное со-исполнение правителя состоит в том, что он лично исполняет то, что повелел, ощущая “рядом с собой” подданного.

РЕЦЕНЗИЯ. КРИТИКА. БИБЛИОГРАФИЯ

Рецензия на книгу “Дзен-буддизм и психоанализ”. Москва: “Медиум”, 1995

Вышедшая в 1995 году в переводе на русский язык небольшая по объему книга “Дзен-буддизм и психоанализ”, в которую вошли материалы проходившего в 1957 году в Мексике симпозиума о дзен-буддизме и психоанализе, затрагивает глубинные проблемы человеческого существования. Книга состоит из публикаций трех известных авторов — Эриха Фромма, Дайзетцу Судзуки и Ричарда де Мартино. Причем публикации двух последних авторов, “Лекции о дзен-буддизме” и “Человеческая ситуация дзен-буддизма”, представляют собой версии их докладов, тогда как доклад “Психоанализ и дзен-буддизм” был полностью переработан Э.Фроммом в результате глубокого осмысления затронутых на конференции проблем и последующего знакомства с литературой о дзен-буддизме.

Дайзетцу Судзуки в своем докладе вскрывает глубинные причины механистичности и отчужденности жизни западного человека, в отличие от человека восточного. По мнению Судзуки, в согласии с западной традицией западный ум аналитичен, пронизателен, индуктивен, индивидуалистичен, интеллектуален, объективен, и т.д. В противоположность ему черты восточного ума можно охарактеризовать следующим образом: синтетический, интегрирующий, непроницаемый, несистематический, интуитивный (скорее даже аффективный), и т.д. Иными словами, Восток — это хаос, а для Запада характерны высокоразвитый интеллект и готовность к действию. Научно мыслящий Запад употребляет свой разум для изобретения всякого рода усовершенствований с целью повысить жизненный уровень людей, избавиться от ненужного и нудного труда. Восток же не отвергает никакой черной и ручной работы, он словно удовлетворяется “неразвитым” состоянием цивилизации. Ему не нравится машинообраз-

ность, он не хочет становиться рабом машины. Судзуки считает, что китайцы и другие народы Азии любят жизнь такой, какая она есть, и не хотят превращать ее в средство достижения чего-то еще, что направило бы их жизнь по совсем иному руслу. Они наслаждаются самим процессом работы и не торопятся ее заканчивать. Механизация же предполагает интеллектуализацию, а так как интеллект в первую очередь утилитарен, то машина лишена духовной эстетики или этики. “Машина торопит нас закончить работу, достичь той цели, ради которой она совершается. Работа или труд сами по себе не имеют ценности, это лишь средства. Иными словами, жизнь утрачивает здесь творческий характер, становится инструментом, а человек превращается в производящий блага механизм” (С. 92).

Эрих Фромм также считает, что западное общество переживает духовный кризис. По его мнению, психоанализ – это характерное выражение духовного кризиса западного человека и попытка найти его решение. Ведь психоанализ, по сути, представляет собой попытку создать методику совершенствования человеческой личности на основе западной традиции и в условиях западного общества. Однако, как пишет Э.Фромм, если в начале нашего века к психиатрам приходили в основном люди, страдавшие от симптомов, “благоденствием” для которых было избавление от них, то сегодня в кабинетах психоаналитиков такие пациенты в меньшинстве в сравнении с множеством новых “пациентов”. Эти неплохо функционируют в обществе, они не больны, в обычном смысле этого слова, но страдают от неудовлетворенности и внутренней омертвелости. Общим для них страданием является отчуждение от самих себя, от другого человека, от природы. Для таких людей излечение означает не отсутствие болезни, но обретение благоденствия, то есть бытия в согласии с природой человека. Однако любая попытка дать ответ на проблему благой жизни, по мнению Э.Фромма, должна выйти за рамки фрейдовского подхода, поскольку ведет к обсуждению, пусть всегда неполному, базисного понятия человеческого существования, которое лежит в основе **гуманистического психоанализа**, к дальнейшей творческой переработке и трансформации классического психоанализа, которая уже прямо идет по направлению к дзен-буддизму.

Казалось бы, что общего между дзен-буддизмом и психоанализом, тем более, что мистический опыт Фрейд считал регрессией к инфантильному нарциссизму? Однако если мы признаем, что излечение симптомов и предотвращение их формирования в будущем невозможны без анализа и изменения характера, а также то, что излечение той или иной невротической черты характера неосуществимо без

стремления к более радикальной цели — совершенной трансформации личности, и выведем все следствия из фрейдовского принципа трансформации бессознательного в сознательное, то мы подойдем к понятию просветления (сатори), которое является сущностью дзен-буддизма.

Общей целью для дзен-буддизма и психоанализа является осознание бессознательного с помощью специальной тренировки со стороны сознания. Метод дзен можно назвать фронтальной атакой на отчужденное восприятие с помощью сидячей медитации, коана и авторитета наставника. Как пишет Судзуки: “Дзен по своей сути есть искусство видеть природу собственного бытия, и он указывает путь от рабства к свободе ... Мы можем сказать, что дзен высвобождает все скопленные в каждом из нас энергии, которые, как правило, искалечены и искажены до такой степени, что не находят адекватного доступа к деятельности ... Спасение от безумия и ущербности — такова цель дзен” (С. 51). С другой стороны, аналитик делает нечто подобное, он одну за другой снимает рационализации пациента, пока у того не останется иного выхода, кроме возвращения в мир реальности из мира фантазий в результате глубинного осознания и переживания того, что им не осознавалось ранее.

Общими элементами обеих систем является и настойчивое утверждение независимости от всякого авторитета, а также наличие ведущего, который сам прошел через необходимый опыт, а потому может вести ученика (пациента) к его цели. Кроме того, ни психоанализ, ни дзен не являются в первую очередь этическими системами. Они не заставляют человека вести добродетельную жизнь с помощью подавления “дурных” желаний, но они предполагают, что такие желания расплавятся и исчезнут в свете и тепле расширенного сознания.

Таковы лишь некоторые из обсуждаемых в книге глубинных проблем человеческого бытия, непосредственно затрагивающих жизнь каждого из нас. Несмотря на ясность и точность перевода, книга нелегка для чтения из-за сложности обсуждаемых в ней вопросов. Некоторые дополнительные сложности в ее понимании возникают также вследствие опечаток, которые временами ведут к искажению смысла. Так, например, на С. 76 вместо “преодоления аффективного загрязнения” мы читаем: “преодоление эффективного загрязнения”.

Однако в целом книга производит самое благоприятное впечатление и будет действительно полезна всем тем, кто серьезно относится к жизни и кого интересует достижение гармонии как с самим собой, так и с другими людьми и природой.

Ж.Люроль. Мунье. I. Генезис личности. Париж, 1990.
G.Lurol. Mounier. I. Genèse de la personne.
Paris: Éditions Universitaires, 1990.

Философские взгляды Эмманюэля Мунье (1905–1950), основоположника и ведущего теоретика французского персонализма, уже давно стали специальной темой в истории философии XX века. Работы, посвященные творчеству и общественной деятельности этого видного мыслителя современности, выходили и продолжают выходить во многих странах мира: Франции, Италии, Швейцарии, Бельгии, Испании, США, Канаде, Англии, Румынии, Польше, странах Латинской Америки и Востока. Несколько монографий, большое число разделов и статей в коллективных трудах опубликованы о Мунье отечественными историками философии. В 1992–1995 годах на русском языке вышли работы Э. Мунье: “Персонализм”, “Что такое персонализм”, “Надежда отчаявшихся”.

Примечательно, что публикация трудов Мунье на русском языке происходит в условиях, когда во Франции и в других странах усиливается интерес к идеям этого мыслителя. Книга “Мунье. I. Генезис личности” (1990) принадлежит перу Президента образованного в конце 80-х годов общества “Актуальность персонализма” (“Présence du personnalisme”), доктора философии, лауреата премии Мунье (1986), учрежденной “Ассоциацией друзей Эмманюэля Мунье”, Жерара Люроля. Цель ассоциации Ж.Люроль определяет следующим образом: осуществлять, а также стимулировать и поддерживать исследования, касающиеся значения и места философии личности в современном мире. По мнению французского историка философии, сегодня, на исходе XX века, закладываются основы “новой современности”: “в каждом из нас зарождается новый, еще не изведанный мир и происходит это во Франции, Европе, на всей планете” (Р. 11). Люроль подчеркивает эту мысль: только в нас, и ни в каком другом месте, могут произрастать, обретать силу и пробиваться на свет ростки новых форм личностного и общественного бытия. Сегодня мы, как и поколение 30-х годов, когда на сцену философской и общественно-политической жизни выходил французский персонализм, живем в условиях кризиса цивилизации — совершается переворот в социально-экономической, культурной, политической и религиозной жизни; сегодня, как и в то время, в философии на первый план выходит понятие личности — оно буквально “визит над нами”.

Французский исследователь ставит задачей проследить, каким образом формировалось понятие личности у Мунье, и делает это для

того, чтобы обратить наше время к тем плодотворным идеям, которые были у его истоков. Личность, по словам Люроля, “находится там, где создается ткань самой жизни, зарождаются смыслы, открываются новые надежды, где обнаруживает себя невероятное, где проявляет себя неизвестное” (Р. 13). Не менее важной чертой личности является ее общностный характер, свидетельствующий о том, что она может жить только в сообществе людей.

Среди исследований, посвященных Мунье и французскому персонализму, книга Люроля выделяется своей фундаментальностью. Никто еще до него не брал на себя задачу последовательно, шаг за шагом проследить путь одного из молодых людей начала века, сына скромного фармацевта из Гренобля, которому суждено было стать мудрым философом и общественно значимой фигурой XX века, чьи идеи заставили говорить о нем всех, кто задумывался над судьбой цивилизации и духовности. Характерной особенностью сочинения о Мунье является то, что его автор широко опирается на дневниковые заметки и письма основоположника персонализма (*Mounier E. Oeuvres*. Т. IV. Р., 1963), к которым до сих пор мало кто из исследователей обращался. В книге подробно анализируются многие моменты духовного и интеллектуального становления Мунье, лишь контурно обозначенные в многочисленных работах о нем. Жак Шевалье, преподаватель философии в Университете Гренобля, читавший лекции о Декарте, Паскале, Мальбранше, Бергсоне, Мэн де Биране; под его руководством Мунье пишет свою первую теоретическую работу – диплом “Конфликт антропоцентризма и теоцентризма в философии Декарта”. Сорбонна. Знакомство с творчеством Ш.Пеги, консультации с Ж.Маритеном и написание [совместно с М.Пеги, сыном поэта и мыслителя, и Ж.Изаром, впоследствии членом редколлегии журнала “Эспри” и одним из руководителей близкого персонализму движения “Третья сила” (“La Troisième force”)] труда “Мысль Шарля Пеги” (“La Pensée de Charles Péguy”, 1931); беседы с Г.Марселем, Ж.Маритеном, Н.Бердяевым и создание “Эспри” (окт. 1932). Знакомство с трудами Шелера, Кьеркегора, Ницше, впервые переведенными на французский язык в 30-х годах, и с диалектической теологией К.Барта; чтение критических работ о Марксе и марксизме; процессы, происходящие в литературе и в искусстве; надвигающийся на Европу экономический и политический кризис, идейная борьба по вопросам будущего Франции и цивилизации в целом, – таковы основные вехи на пути превращения Мунье в зрелого философа и формирования центрального для персонализма понятия “личность”. “Вызовом всеобщему кризису цивилизации” (Р. 147) называет Люроль деятельность Мунье

и его философию. Цель новой концепции, по словам одного из видных ее приверженцев Д. де Ружмона, состояла в том, чтобы содействовать созданию нового порядка, основанного на личности, “то есть на человеке одновременно свободном и ответственном, глубоко личностным и общественным” (ibid.).

Основательность исследовательской манеры проф. Люроля сказывается и в заключающих первый том его работы о Мунье справочных материалах. Библиография включает не только работы самого основателя французского персонализма, но и труды, посвященные как специально ему, так и “личностной философии” в целом, а также труды современных авторов, где разрабатываются проблемы личности; к каждой главе приложены списки произведений, на которые опирался Люроль. Большой интерес вызывают “Биографические справки”, где даны сведения о тех, кто вместе с Мунье стоял у истоков “Эспри” (Deleage, Galey, Izard), кто принял активное участие в последующих разработках журнала (Born, Duveau, Lacroix, Ulman) или поддерживал его (Humeau, Lefrancq, Simon, Touchard), кто активно работал в родственном персонализму “Новом порядке” (Dandieu, Dupuis, Marc, de Rougemont). На последних страницах книги опубликован “Манифест Фон-Роме”, выработанный на конгрессе в 1932 г., который, как принято считать, положил начало “Эспри”.

Ж.Люроль намеревается опубликовать вторую книгу исследования о Мунье, где проследит его жизнь и творчество от создания и первых выпусков журнала “Эспри” до 1950 года (год кончины Мунье).

И. С. Вдовина

RESUME

Asa B. Zykova

THE PROBLEM OF COMMUNICATION IN THE M.DE UNAMUNO'S PHILOSOPHY

The article presents communication as closely bound to the main line of thinking of Spanish philosopher: the theme of man's finitude against the infinitude of the universe. The author analyses Unamuno's metaphysical concept of "pain", sprung from the dramatic consciousness of a person's mortality and his craving for immortality. Ability to feel compassion and share the pain of another – concrete – person is, for Unamuno, a basis of communication. The article dwells on Unamuno's understanding of the role of imagination and language in communication and of the essence of philosophical communication.

Alexey M. Rutkevich

"UNDERSTANDING PSYCHOLOGY" OF K.JASPERS

Central themes of this article are: causal explanation and understanding in psychology and psychiatry; main ideas of "General psychopathology" of K.Jaspers; his critics of psychoanalysis and Daseinsanalyse; relations between existential philosophy of Jaspers and his conception of psychotherapy.

Gayane M. Tavrizyan

GABRIEL MARCEL: BEING AND INTERSUBJECTIVITY

In the article the close connection is viewed which Gabriel Marcel in his doctrine ascertains as existing between being and intersubjectivity. Intersubjectivity is admitted to have an ontological status; existence is intersubjective as to its structure. Interaction, cooperation with the others runs first of all through the inner world of a subject: his attitude to himself – it is "the intra-subjective multiplicity".

The "refraction" of these ideas of Gabriel Marcel is of great investigational interest. It is in the drama, where the philosopher sees the widest possibilities of free, not fettered by philosophical premises discovery of interaction; here

the varied range of human interrelations finds its spontaneous, polyphonic expression.

Tatyana P. Lifintseva

**DIALOGUE AS THE STRUCTURE OF BEING IN MARTIN BUBER'S RELIGIOUS
EXISTENTIALISM**

The article is devoted to the though-provoking conception of the dialogue delivered by one of the most interesting philosophers of our century. The argument is centered on the point that the twofold man's attitude towards the world ("I – Thou" and "I – It") serves as the basis and at the same time as the means of destruction of the dialogue between man and God, man and man, man and the world. The problem of interpersonal communication is carefully researched by Buber in the aspect of mutual responsibility and love.

Irena S. Vdovina

**MAURICE MERLEAU-PONTY:
INTERSUBJECTIVITY AND THE IDEA OF PHENOMENON**

This article on M. Merleau-Ponty's philosophy is an analysis of intersubjectivity concept in connexion with the idea of "phenomenon", which is the central concept of phenomenology. M. Merleau-Ponty determines the relation between the idea of phenomenon and the human evolution in the way of historical development. As a result he gives an essentially new interpretation of the "phenomenon" concept. According him the man formates his history and culture, coming to be a creative subject of the world on the way from the experience of "primary discovering of the world" ("primary perception") to the communication in the speech practice and art.

Igor A. Mikhailov

**CORRESPONDENCE BETWEEN DILTHEY AND HUSSERL:
EXISTENTIAL SOURCES OF PHENOMENOLOGY**

The article points out the main circumstances of the dialogue between Dilthey and Husserl. The investigation reconstructs the arguments, that could have been used by Dilthey against Husserl's position, if a real discussion would take place. The question of Dilthey's phenomenology is raised once more in a broader context of the essence of phenomenological method as

such. The article makes an introduction to the discussion of existential origins of Husserl's "rigorous science" principle and a comparative study of intersubjectivity-problem in the works of Dilthey and Husserl.

Evgeny V. Borisov

**DIALOGUE AS THE FATE. "MIT-SEIN" WITH THE OTHER IN M. HEIDEGGER'S
EXISTENTIAL ANALYTICS**

As Dasein has to be (hat zu sein), it never actually exists, moreover, it's existence is the task of the future. The relation to the tradition should be understood as a relation of Dasein to the Other, that have ceased to exist (Dagewesenes Andere) in a way of recipitating it's question. The autor shows, that birth and death as constitutive moments of Dasein's involvement into the tradition seem to build an a-symmetrical structure by Heidegger: birth is completely and fully a kind of directedness to the "have been" of the Other, whereas death imposes it's rights on Dasein as on a separate and solitary entity and in that way isolates it from the Other. The author shows, that the relation between birth and death is nevertheless a symmetrical one: Dasein is essentially interested in some future being that would carry on it's "ontological projects". The article ends by pointing out the significance of this result for the phenomenon of a hermeneutical dialogue.

Alexey Z. Chernyak

**THE PROBLEM OF VERFICATION AND
THE EXPERIENCE OF INTERSUBJECTIVITY**

This paper investigates the question: is there any specific way of the *intersubjective* verification? What happens when *I* get some truth as a basis of verification from the Other man, from the community, or from some domain of "objective knowledge" intersubjectively constituted? The analysis of different manners of verification which thinking individuals have within their own sphere of inner experience shows that there is nothing transcendent to this sphere; and distinguishable from the subjective modes of verification specific way to verify something is just intersubjective.

Maria S. Kozlova

JOHN WISDOM: THE CONCEPTION OF PHILOSOPHICAL PARADOXES

The article deals with the concept of philosophical problems, which was formulated by John Wisdom – the pupil and follower of late L. Wittgenstein. It is shown that J. Wisdom approaches to a philosophical questions as special kind of conceptual problems, which have the form of paradoxes. This kind of paradoxes arises in the cases, when we try to answer such questions as: “Can sensations be the reason for the conclusion about the existense of things themselves?” or “Is it possible for us to know the other persons” “thoughts and feedings?” and so on. The question of this type presupposes double answer “Yes and No”. And both of the opposite answers are characterised as equivalent. There is a large class of such perplexities, which is known as *paradox of knowing* – in it’s different variations. From J. Wisdom’s point of view, philosophical questions are not real problems. They are rather a peculiar kind of puzzles, which cannot be “solved”, but need a conceptual clarifying. The article is a fragment from the book “Philosophical paradoxes”, which its author (M. Kozlova) is working on now.

Lolita B. Makeyva

THE SEMANTIC IDEAS OF H. PUTNAM

The article discusses the contribution made by one of the most prominent American philosophers to contemporary investigation on the problem of meaning. Focusing primarily upon Putnam’s critical arguments against the “traditional theory of meaning” and upon the major propositions of his “new theory of reference” the author outlines the location of those new semantic ideas in the context of contemporary analytical philosophy of language. The paper traces the changes in Putnam’s views on meaning and reference in the course of his general philosophical evolution – the changes evoked primarily by his unceasing and fruitful quest for an adequate philosophical conception of realism. Putnam’s semantic ideas, his solution of the problem of meaning – one of the central issues in analytical philosophy of the twentieth century – is of special interest to those who are interested in contemporary philosophy of language.

*Nina S. Yulina***RICHARD RORTY: CONVERSATION “THROUGH EPOCHS”, “IN EPOCH” AND HISTORIOGRAPHY OF PHILOSOPHY**

The author discusses some problems of historiography of philosophy in connection R. Rorty's views on historicism and presentation of history of ideas without “mirrorings”. It is considered the following points: presentation of Rorty's philosophy as historiographical problem: dilemma of historical realism and nominalism; interpretation of J. Dewey's philosophy in postmodern pragmatism. Author compares – of the two regulative ideas of philosophy – objectivity (rationality) and solidarity (sociocultural relativism) and argues for the ethical priority of the first.

Научное издание

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ. № 1

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Редактор *Г.М.Тавризян*
Художник *В.К.Кузнецов*
Корректоры: *Е.В.Захарова, Т.М.Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.93 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 17.07.97.
Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.
Усл.печ.л. 13,18. Уч.-изд.л. 12,11. Тираж 500 экз. Заказ № 033.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерный набор: *Е.Н.Платковская*
Компьютерная верстка: *С.В. Нефедкина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
119842, Москва, Волхонка, 14